

Rav Riccardo Di Segni

La circumambulazione (haqqafah)

*Da: La rassegna Mensile di Israel
terza serie, vol. 44, n° 4, Apr. 1978*

Digitalizzato da:

www.torah.it

La circumambulazione (*haqqāfāh*)

Sviluppo e significato dei riti circumambulatori presenti nella cultura ebraica dalle origini ad oggi.

Introduzione

La circumambulazione (*haqqāfāh*) è comparsa in momenti diversi della storia ebraica in varie forme di rituali.

Le caratteristiche e i significati di questo comportamento costituiscono un interessante campo di ricerca, anche in considerazione della diffusione del fenomeno in numerose altre culture.

In questo articolo è stata raccolta una serie di dati sulla circumambulazione nell'ebraismo dalle origini ad oggi; la materia, divisa in tre capitoli (Bibbia, culto nel Santuario, epoca post-talmudica), è stata organizzata secondo ipotesi di sviluppo in base a iniziali proposte interpretative.

Questa nota viene presentata come primo momento di una ricerca a vari livelli; per una migliore comprensione il materiale deve essere sottoposto ad una analisi comparativa e quindi ad una interpretazione antropologica.

Come primo tentativo di una analisi comparativa viene portato in appendice un breve studio sul significato del senso (orario-antiorario) nella circumambulazione presso gli ebrei .

1. Bibbia

Nell'ebraico biblico due radici possono indicare un movimento di circumambulazione: *nqf* (*jqf* secondo Ra.Da.Q.) e *svv* (1). La prima radice ha due significati differenti; quello di percuotere, « tagliare », « distruggere », e quello di « girare intorno », « circondare ».

(1) cfr. le voci corrispondenti nelle *Concordantiae* di S. Mandelkern, nona edizione, Gerusalemme 1971. Non è stata citata la radice *'gl*, perché nella Bibbia non compare con significato di movimento circolare.

Da *nqf* deriva, nell'ebraico successivo, *haqqāfāh*, che tra l'altro indica la circumambulazione; il termine non compare nella Bibbia. Il sostantivo per la prima volta con questo significato è usato nel Talmūd (Bab. *Jōmā'*, 59 a).

L'altra radice ha il significato, come forma verbale, di « girare », « circondare », « andare in giro », fino a « essere causa » e « circuire ». Dalla stessa radice deriva *saviv*, « intorno », molto frequente nell'ebraico biblico.

L'esame dei versi nei quali compare una delle due radici mostra solo un caso di vera e propria circumambulazione rituale; si tratta del noto episodio della conquista di Gerico in Giosuè 6 (2). La Bibbia descrive in dettaglio i particolari del rito ordinato da Dio a Giosue, per la caduta miracolosa delle mura della città nemica: un giro al giorno per sei giorni, e sette nel settimo giorno; ogni giro deve essere compiuto con l'Arca, portata da sacerdoti, e con sette sacerdoti ciascuno con un corno (*shōfār*), preceduti da truppe armate; nel settimo giorno, alla fine dell'ultimo giro, i sacerdoti suonano i corni e le mura di Gerico crollano. È evidente la particolare insistenza sul numero sette.

Per indicare la circumambulazione, viene usata la radice *svv* associata in qualche verso dall'infinito di *nqf*, *haqqēf*, con il valore di avverbio, « intorno ». Degno di nota è il fatto che a parte questo caso i vari derivati di *nqf* nella Bibbia non hanno il significato di « girare intorno », ma solo quello di circondare.

Un altro episodio biblico da considerare con attenzione, in particolare per gli sviluppi interpretativi e rituali a cui darà luogo in epoche successive, è quello di Nehemia 12:27 segg. che descrive la solenne cerimonia di inaugurazione delle ricostruite mura di Gerusalemme. La cerimonia ha luogo con due cortei che percorrono la cinta muraria, uno in direzione Sud-Est-Nord, l'altro Ovest-Nord, per incontrarsi alla fine della processione nell'area del Tempio. Partecipano i sacerdoti, i leviti, i principi e il popolo. Secondo l'interpretazione talmudica (Babilonese, *Shēvū'ōt* 15 a) del v. 31, vengono portati in processione due grandi pani di ringraziamento.

(2) Che quella di Gerico sia proprio una circumambulazione e non un assedio intorno alla città stretto e sciolto ogni giorno (come in altri casi, *svv* potrebbe significare: « circondare », « assediare », e non « girare intorno »; v. ad es. 2 Re 6:15) lo dimostra il verso 11 che parla del giro dell'Arca Santa, che evidentemente non può « circondare » la città, ma solo « girarle attorno ».

Il rituale di inaugurazione qua descritto non ha riscontri nella Bibbia; la circumambulazione ha luogo in forma atipica, fatta da due gruppi distinti che si spartiscono il territorio da circondare.

Un problema a parte è quello della interpretazione del rito di aspersione degli angoli dell'altare con il sangue sacrificale, prescritto numerose volte nella Bibbia (cfr. ad es. Es. 29: 16, 20; Lev. 1: 5, 11; 3:2, 8, 15). Per aspergere un altare delle dimensioni di quello in Es. 27:11 (una superficie quadrata di cinque cubiti di lato) i sacerdoti dovevano necessariamente girargli intorno; mentre in altari più piccoli il rito poteva essere compiuto da una persona che stando ferma con i piedi muoveva solo le braccia (3). Tuttavia anche ammettendo che il rito di aspersione comporti sempre, o prevalentemente, un giro dall'altare, bisogna puntualizzare il fatto che in questo caso il giro non costituisce un atto rituale autonomo, un valore indipendente, ma esiste solo in funzione della necessità di spruzzare i quattro angoli dell'altare.

Con queste premesse risulta difficile l'esatta interpretazione dell'espressione del Salmo 26:6: « girerò intorno al Tuo altare » (*wa'asovēvāh 'et mizbahakhā*), che potrebbe riferirsi ai giri di aspersione oppure alludere alle vere e proprie circumambulazioni festive dell'altare (4), sulle quali esiste un'ampia documentazione di epoche più successive (v. più avanti). In quest'ultimo caso il verso del Salmo costituirebbe l'unico accenno biblico al rito.

Un'espressione in Eccl. 12:5, infine, propone un particolare problema interpretativo: parlando della morte dell'uomo si dice: « e chi fa lutto girerà per la strada » (*wēsāvēvū bashūq hasōfdīm*); un possibile riferimento di questo verso alle circumambulazioni funerarie di epoche molto più tarde sembra essere del tutto casuale; perché il rito compare molto tardivamente e solo in alcune comunità, e nei testi che ne parlano il verso di Eccl. non è mai citato; inoltre l'espressione usa il « *bē-* » che indica il moto per luogo, e non, come sarebbe stato invece più opportuno parlando di circumambulazione, l'accusativo con « *'et* ».

(3) cfr. ad es. Talmūd Babilonese, *Jōmā'* 59 a, che distingue tra il giro dell'altare fatto solo con la mano (*haqqāfāh bējād*) e quello vero e proprio in cui si muove tutta la persona (*haqqāfāh bēregel*).

(4) In questo senso viene interpretato tradizionalmente del *Midrāsh Tēhillim* (capit. 17:5 nell'edizione di S. Buber, Vilna 1891), opera di tarda epoca Gaonica.

Dall'esame dei brani biblici che descrivono movimenti circolari, anche se non in rapporto con riti circumambulatori, si rileva qualche dato sul loro significato. Il giro ha prevalentemente un significato antitetico aggressivo-protettivo; aggressivo nella conquista di Gerico e indirettamente negli altri brani dove l'« accerchiamento » — non il giro — è sinonimo di assedio (cfr. 2 Re 6:15, 1 Re 5:17, Salmi 88:18, 118:11. 12); protettivo, in Deut. 32:10, e, indirettamente, nel senso di circondare, in 2 Re 11:8; in Ger. 31:22 la voce « *tesōvēv* » ha il significato di corteggiamento (« la donna corteggerà l'uomo ») esprimendo in senso metaforico il tentativo di conquista dell'uomo, analogo al concetto di assedio-aggressione.

Un altro significato è quello di conoscenza: si gira per vedere, per prendere atto, in particolare (in Salmi 48:13 e Ez. 37:2) di una azione importante che Dio ha fatto o sta per fare. In un caso infine (Deut. 2:3, il giro del popolo intorno al monte) il significato è quello di temporeggiamento.

2. Culto nel Santuario

Nel culto sacrificale i sacerdoti giravano intorno all'altare per l'aspersione degli angoli con il sangue, e si è visto prima come questo giro deve essere considerato.

I sacerdoti giravano nell'altare anche in altri momenti del culto, perché dovevano rispettare il principio di volgere sempre a destra e non voltare mai le spalle all'altare. Dovendo ad esempio compiere un servizio nell'angolo sud-ovest, subito a sinistra della rampa di accesso (*kevesh*), non potevano andare subito da quella parte, ma erano costretti a fare un giro completo, da destra, della struttura (v. fig. 1). Più avanti (5) verranno spiegate le ragioni del principio di voltare a destra; per ora è importante sottolineare che questi giri, come quelli per l'aspersione del sangue, non avevano un significato rituale a sé stante, ma derivavano da altre necessità.

Una vera e propria circumambulazione rituale è quella che avveniva durante la festa ai *Sukkōt*. La documenta la Mishnāh (*Sukkāh* 4:5), che riferisce: « ogni giorno (della festa di *Sukkōt*) giravano intorno all'altare una volta e dicevano "o Signore salva, o Signore libera (Salmi 118:25)". Secondo Rabbi Jēhūdāh dicevano: "anī wāhū

(5) In appendice, dove vengono riportate estesamente le varie fonti talmudiche sull'argomento.

hōshī'ah nā'" (6). Quel giorno (il settimo della festa) giravano intorno all'altare sette volte. Quando finivano cosa dicevano? "*Jofī lākh mizbēah, Jofī lākh mizbēah*" (6); secondo Rabbi Elj'ezer: "*lēh wēlākh mizbēah*" » (6).

Il percorso della circumambulazione era in un luogo dove normalmente potevano entrare solo i sacerdoti e non il popolo; non è detto chiaramente nella Mishnāh chi erano coloro che giravano - se, cioè, anche il popolo poteva partecipare; l'argomento è oggetto di una controversia tra autorità rabbiniche medioevali; chi sostiene che anche il popolo girava ammette che l'obbligo della circumambulazione aboliva temporaneamente il divieto di accesso nell'area sacra (7). Nei primi sei giorni si girava portando in processione il *lūlav*; non è chiaro invece quale era l'oggetto da usare nel settimo giorno; ne discutono nel Talmūd Babilonese due gruppi contrapposti di *'Amōrā'im* (*Sukkāh* 43 b); alcuni parlano del *lūlav*, altri invece di rami di salice.

Mentre il Talmūd Babilonese non spiega in alcun modo i motivi del rito, il Talmūd Palestinese (*Sukkāh* cap. 4, *hal.* 3, pag. 54 c nell'edizione di Venezia) riferisce una opinione di Rav 'Aḥa' (*'Amōrā'* Palestinese della quarta generazione; in altre versioni il nome è Rav Hijā o R. 'Abbā', *'Amōrā'im* della terza generazione (8)), per il quale il rito è « *in ricordo di Gerico* ».

(6) L'interpretazione di queste espressioni è controversa; cfr. E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs* (in ebraico), seconda ediz., Gerusalemme 1971, pag. 108, che cita l'ampia bibliografia sull'argomento. Secondo l'ipotesi prevalente *'anī wāhū* è una forma contratta dell'espressione *'annā' ha-shēm* (= *dēh*, o Signore), con il nome divino tetragrammato; Ra. SH. I. (Tal. Bab. *Sukkāh* 55 a), e con lui Bertinoro, spiega che sono due dei 72 nomi divini che si deducono dai tre versi di Esodo 14:19-21, ciascuno dei quali contiene 72 lettere; per altri l'espressione significa: « Io e lui, *dēh*, salva », cioè « che Dio operando la salvezza d'Israele glorifica sé stesso » (V. Castiglioni, *Mishnaioth*, Roma 1962 vol. II, pag. 201). « *Jofī lākh mizbēah* » viene spiegato intendendo *Jofī* come un nome divino; la frase così significherebbe: « o Signore, tuo è l'altare! »; altri spiegano *Jofī* come bellezza e leggono: « la bellezza è tua, o altare! ». *Lēh wēlākh* viene interpretato come « a Lui e a te, altare », nel senso: « in onore di Dio e di te, altare » abbiamo compiuto questo rito. Per alcuni deve leggersi *le-j-ah*, cioè « a Dio ».

(7) cfr. *Talmudic Encyclopedia*, Gerusalemme 1973, alla voce *bēn hā-'ūlām wē-la-mizbēah*, vol. III, pag. 115 b.

(8) cfr. A. Jacari, *Tōlēdot Hāg Simḥat Tōrāh*, Gerusalemme 1964, pag. 260, nota 9.

La spiegazione è giustificata, almeno formalmente, dal fatto che la distribuzione temporale dei giri nel santuario è uguale a quella dell'episodio biblico: un giro al giorno per sei giorni e sette nel settimo. Resta invece da chiarire quale sia il significato dell'accostamento tra il modello biblico e il rito del Santuario; su questo il Talmūd tace. Il problema lo sollevano testi molto posteriori, che interpretano il significato della prosecuzione del rito nelle cerimonie sinagogali della festa di *Sukkōt*.

Il discorso verrà ripreso più avanti alla luce dei contributi medioevali al problema. Per ora è necessario mettere in evidenza alcuni punti, che sono di premessa all'interpretazione del rito nel Santuario:

E presente, nelle espressioni recitate durante i giri, una richiesta di salvezza, costante anche nelle differenti versioni citate nella Mishnāh (v. l'invocazione *Hōshī'ah-nā'*).

Concomita con il rituale circumambulatorio il tema della richiesta della pioggia. Il rituale della festa di *Sukkōt*, e del settimo giorno in particolare, sviluppa questo tema con insistenza; la ricorrenza è l'occasione per il « giudizio per l'acqua », il momento in cui Dio stabilisce se fare scendere la pioggia sul mondo (Mishnāh, *Rōsh ha-shānāh*, 1:2, Tal. Bab. *Rōsh ha-shānāh* 16 a, *Ta'anīt* 2 a); le quattro specie che compongono il *lūlav* « servono a invocare l'acqua » (Tal. Bab. *Ta'anīt* 2 b, affermazione di R. Elj'ezer); ed è il *lūlav* l'oggetto che si porta in processione nei giri intorno all'altare; durante la festa si svolgeva con particolare solennità il rito del *nissūkh ha-majm*, anch'esso destinato a invocare la pioggia (Tal. Bab. *Rōsh ha-shānāh* 16 a).

Sempre a proposito del *lūlav* deve essere ricordata l'espressione talmudica (Babilonese, *Sukkāh* 37 b) che attribuisce ai movimenti rituali di agitazione del *lūlav* dei particolari significati: i movimenti verticali hanno il potere di arrestare le « cattive rugiade », e quelli orizzontali, ai quattro punti cardinali, le *rūḥōt ra'ōt*; nel contesto dell'espressione queste *rūḥōt* indicano verosimilmente i « venti cattivi », e in questo senso il detto talmudico conferma il valore di propiziazione meteorologica già proprio del *lūlav*. Tuttavia va tenuto presente il significato alternativo di *rūḥōt* come « spiriti cattivi »; in questo senso i movimenti del *lūlav* (o la sua circumambulazione, anche essa in tutte le direzioni) avrebbero il potere di creare una barriera agli spiriti malvagi. Un tema questo che nei secoli successivi ricorre con grande frequenza a proposito della circumambulazione.

Una affinità tra il tema della richiesta della pioggia e un elemento rituale circolare è presente in una storia raccontata nel Tal-

mūd Babilonese (*Ta'anit* 19 a e 23 a) che ha per protagonista Ḥoni, un saggio vissuto alla fine dell'epoca degli Asmonei, citato anche nelle *Antichità di Giuseppe Flavio* (14, 1, 2). In un periodo di siccità, quando il popolo gli chiese di implorare la pioggia, Ḥoni tracciò un cerchio ('āg 'ūgāh), intorno a sé e dichiarò che non ne sarebbe uscito fuori fino a che non fosse scesa la pioggia, che subito dopo venne in abbondanza. Qua tuttavia non si parla di circumambulazione, ma solo del disegno di un cerchio. L'azione compiuta da Ḥoni può anche essere spiegata in modo differente tenendo presente un altro principio: che l'invocazione di una entità potente può essere apportatrice di rischio per chi la esegue, che pertanto deve difendersi creando intorno a sé una barriera invalicabile. Su questa idea, che giustifica nei secoli successivi numerosi rituali di difesa magica, si veda più avanti.

Proprio nel senso di rituale di protezione e di delimitazione di un'area si inquadra un altro rito circumambulatorio documentato nella letteratura talmudica. Nel tratto di *Shēvū'ōt* della Mishnāh (2:2) si dice: « non si aggiunge al perimetro della città o delle sezioni del Tempio se non alla presenza del Re, del Profeta, degli *ūrim e tūmim*, del Sinedrio di 71 membri, di due pani di ringraziamento (*tōdōt*) e di canti; il tribunale va in processione, i due pani vengono dietro a loro, e tutto il popolo dietro ». Dunque la Mishnāh prescrive che ogni aggiunta all'area sacra del Tempio o al perimetro della città debba essere sancita da un corteo a cui partecipano tutte le autorità e il popolo. Il testo della Mishnāh e il relativo commento talmudico non lo dichiarano esplicitamente, ma è da intendersi che il corteo gira intorno alla nuova area consacrata; in questo senso è Ra. SH. I. che dice chiaramente, commentando il termine "i due pani": « li portavano in giro intorno (*bēheqēf sāviv*) » (Tal. Bab. *Shevū'ōt* 14 a). L'interpretazione, comune ad altri interpreti (cfr. ad es. Bertinoro), è del resto confermata dal fatto che il modello a cui si ispira la legge è l'episodio biblico di Nehemia 12 citato precedentemente.

Il Talmūd Babilonese (*Shēvū'ōt* 16 b) commentando la Mishnāh spiega quali erano i canti che la processione leggeva, con l'accompagnamento di strumenti musicali: il salmo 30, il salmo 91 e il salmo 3. Il Salmo 30 (canto per l'inaugurazione della casa di David) è il salmo d'occasione per le cerimonie di inaugurazione; il salmo 3 contiene una invocazione di salvezza dai nemici; ma di particolare interesse è il salmo 91. Il Talmūd lo chiama "*shīr shel pēgā'im*" o "*shīr shel nēgā'im*" (canto delle disgrazie o c. delle ferite). Ad esso viene attribuito il potere di fermare le disgrazie e le sciagure, e di frenare

l'assalto dei nemici, come la lettera del testo dice chiaramente. La stessa pagina di Talmūd che parla di questo rito racconta di Rabbi Jehōshū'a ben Levi('Amōrā' palestinese della prima generazione) che usava recitare il salmo 91 prima di coricarsi per la notte, sollevando per questo tra i suoi colleghi qualche obiezione sulla legittimità di un tale uso protettivo delle parole della Bibbia; questo documento la funzione di protezione che veniva, già dall'epoca talmudica, attribuita alla recitazione del salmo 91: elemento da tenere presente nella evoluzione del discorso.

In definitiva la processione intorno alla nuova area, con relativa lettura di salmi, aveva il significato di delimitazione rituale di uno spazio, sul quale si invocava la protezione divina da pericoli esterni.

Quindi a livello del culto del Santuario possiamo dire che la circumambulazione sviluppa ulteriormente l'opposizione biblica di significati assedio-protezione; da una parte con un rituale che si rifà al modello biblico della storia di Gerico, in cui è presente una richiesta *per coloro che eseguono il giro*; dall'altra con il rituale di inaugurazione dell'area sacra, con funzione di *limitazione e protezione del territorio*.

Con il significato di invocazione e di richiesta, infine, è da segnalare un'ultima forma di circumambulazione ai tempi del Santuario, riferita da uno dei cosiddetti « piccoli trattati » extracanonici, il trattato *Semāḥōt*, ritenuto generalmente di epoca tardo-tannaitica o amoraica. Al Cap. 6 si legge: « accadde a una donna che aveva la figlia malata e salì all'area del Tempio ('Azārāh) e prese a girarla e non se ne andò via prima che le venissero a dire: è guarita. (...) Accadde a El'āzār ben Hananjāh ben Hizqijāh ben Garōn che aveva perso un libro della Tōrāh comprato per cento mine, salì e fece il giro della 'Azārāh e non se ne allontanò finché non gli vennero a dire: il libro è stato trovato ». Il testo prosegue spiegando che il Santuario era stato costruito perché chiunque avesse un problema e una richiesta potesse essere esaudito, sia il singolo che la collettività, sia l'ebreo che il non ebreo, « anche per chiedere dei figli o delle ricchezze »; questo purché il richiedente « non rimanesse nella ribellione »; si riconciliasse cioè con Dio, verso il quale aveva peccato, prima di invocare una grazia.

3. Epoca post talmudica

La circumambulazione è presente nell'ebraismo post talmudico in varie forme, con caratteri di distribuzione, epoche di comparsa e significati differenti.

Rimanendo nei termini di opposizione di significati esposti precedentemente si propone una divisione dei vari riti in due gruppi; il primo a prevalente significato di invocazione, che ha per prototipo il rito della festa di *Sukkōt* nel Tempio e più dietro la storia di Gerico; il secondo che ha un significato sostanzialmente protettivo per la cosa o la persona intorno alla quale si gira. Questa divisione non può considerarsi come una rigida classificazione; risponde in primo luogo alla necessità di un comodo inquadramento della materia; sono possibili, come si vedrà meglio dopo, interpretazioni diverse di uno stesso rito, e significati intermedi tra i due opposti per qualche rituale particolare.

PRIMO GRUPPO: RITI CON SIGNIFICATO PREVALENTE DI INVOCAZIONE

a. *Sukkōt*

Le fonti più antiche a proposito di questo rito sembrano risalire a tarda epoca gaonica, mentre sono incerte le testimonianze relative a periodi precedenti (9). In ogni giorno della festa di *Sukkōt* nella Sinagoga si compie un giro intorno a un rotolo della legge; il rito culmina nel settimo giorno, il giorno di *Hoshā'nā Rabbāh*, in cui si compiono sette giri. I sette giri, secondo alcune fonti, si fanno in senso orario per sei volte e l'ultima in senso antiorario; per altri se ne fanno tre antiorari, tre orari, e un altro antiorario; il rito attuale, accettato universalmente, è di sette giri tutti in senso antiorario. La polemica sull'oggetto da portare in processione nel settimo giorno, (*lūlāv* o rami di salice), ricordata prima a proposito del Santuario, continua anche per il rito sinagogale; l'opinione prevalente è che si debbano portare entrambi gli oggetti. Nei primi giorni di *Sukkōt*, invece, si gira con il *lūlāv*; chi non ha il *lūlāv* secondo alcuni non può partecipare al rito, secondo altri partecipa ugualmente. Di Sabato le circumambulazioni non hanno luogo (10). I giri sono accompagnati dal canto di composizioni poetiche che iniziano o finiscono con la parola *hōsha'-nā* (salva, deh!) e per questo chiamata *hōsha'nōt*.

(9) cfr. A. Ja'ari, op. cit., pag. 259; il riferimento ad epoca talmudica si basa su una citazione dal Talmūd di Gerusalemme che non compare nei testi di cui oggi disponiamo: cfr. Talmudic Encyclopedia, alla voce *Hōsha' nā' Rabbāh*, vol. VIII, pag. 529 nota 32.

(10) cfr. Talmudic Encyclopedia, vol. VIII, pagg. 529-531.

Le varie *hōsha'nōt* sono in generale componimenti ritmici in cui si richiede a Dio la salvezza personale e della comunità da ogni tipo di pericolo, naturale o sociale, e dall'odio dei nemici; si invoca il sostentamento; si ricordano i meriti dei patriarchi e dei grandi personaggi della storia. Questi componimenti poetici, con il loro ritmo e l'iterazione corale del ritornello *hōsha'nā*, potrebbero diventare uno strumento di eccitazione religiosa. In alcune Comunità i canti e le processioni del settimo giorno sono accompagnati dal suono dello *shōfār* (11).

Il rituale della festa di *Sukkōt* è distribuito ubiquitariamente nelle comunità ebraiche. La festa del settimo giorno è particolarmente sentita in alcune comunità che la celebrano con grande solennità e partecipazione di massa (v. ad es. Roma), conservando gli originali valori della ricorrenza che altrove sono stati posti, nel sentimento popolare, in ordine di minore importanza rispetto a quelli dei riti della vicina festa di *Simḥat Tōrāh*.

La origine del rito, ripetutamente attestata nelle fonti più antiche, è di ricordo dell'analogo culto del Santuario, sospeso per la sua distruzione. Questa ipotesi interpretativa è senz'altro valida, per la stretta corrispondenza tra i due rituali. Resta aperto il problema del significato dei due riti. Le spiegazioni proposte nella tradizione rabbinica si basano sull'accostamento formale al racconto della conquista di Gerico, stabilito da R. 'Aḥā nel Talmūd Palestinese, (v. al punto 2) e muovono in due direzioni. La prima è quella di attribuire alla circumambulazione un significato politico; come per Gerico, il giro indica la rovina dei nemici di Israele (12).

Questo concetto può essere inteso in due sensi; sia come ricordo celebrativo della storia della conquista della terra di Canaan, sia, con significato più attuale, come auspicio della sconfitta dei nemici del popolo ebraico. La formula indicata nel Siddūr di Sa'adjāh Gā'ōn, per la recitazione alla fine dei giri, sosterrrebbe quest'ultima ipotesi: la comunità è invitata a pregare: « Ricostruisci Sion... i popoli vedranno e si vergogneranno; porteranno vergogna i malvagi stranieri » (13). L'idea trova una esplicita espressione nel commento di R.

(11) cfr. la voce *Hōsha'nōt* nella Talmudic Encyclopedia, vol. VIII, pag. 535 e segg. Nello *Shūlhān 'Ārūkh* i riti circumambulatori di *Sukkōt* sono prescritti in *'Ōrāḥ Haijm*, ai paragrafi 660 e 664.

(12) cfr. A. Ja'ari, op. cit., pag. 260.

(13) Nell'ediz. 'Assāf- Jō'el, Gerusalemme 1941, pag. 238, citato in Jōm-Ṭōv Lewinskj, *Sefer ha-Mō'ādīm*, Tel Aviv 1963, vol. IV, pagg. 180-1.

Behajjē ben 'Āsher (Spagna, fine del sec. XIII) per il quale « i giri che oggi facciamo sono un segno e una allusione al futuro in cui cadrà il muro di Edom, che finirà e sarà tolto dal mondo »; Edom nella tradizione rabbinica indica prima Roma, poi genericamente i nemici di Israele.

Una diversa interpretazione è quella proposta da R. Eleazar di Worms, (morto nel 1238, cabalista tra i maggiori rappresentanti del ḥasidismo tedesco) che aggiunge e contrappone al significato politico contenuti differenti: i giri servono ad invocare la pioggia e la rugiada. La prova che viene portata è l'accostamento, apparentemente casuale, di un brano del primo libro dei Re (ultimo verso del cap. 16 e 17:1), che parla della ricostruzione della città di Gerico, al verso in cui il profeta Elia annuncia al re 'Aḥ'av un periodo di siccità: « che non vi sarà in questi anni pioggia o rugiada se non secondo la mia parola » (14). Una lettura razionale del testo non evidenzia alcun collegamento tra i due discorsi. L'ipotesi è da considerarsi solo come una giustificazione formale che sfrutta elegantemente una coincidenza nella successione dei brani scritturali.

Evidentemente Eleazar di Worms ha rilevato la stessa concomitanza di significati tra i giri e la richiesta della pioggia, propria della festa di *Sukkōt*, che prima si è messa in evidenza, ed ha cercato un sostegno scritturale al suo discorso. Sta di fatto che mentre una interpretazione politica del rito è più diretta e giustificata, in riferimento al modello biblico della storia di Gerico, l'interpretazione di invocazione della pioggia manca di un anello logico di collegamento. Una ipotesi in questo senso potrebbe essere quella di un trasferimento di significati, per cui un rito inizialmente con il significato di invocazione di salvezza politica ha assunto, mediante l'uso del *lūlāv*, un significato, sempre di invocazione, ma di contenuto differente, e sovrapposto. Un'altra strada per la soluzione del problema potrebbe considerare il significato astratto della storia di Gerico nella quale il risultato dell'azione è il crollo di un muro, o in altri termini l'apertura di una barriera. In questo senso acquista interesse un'affermazione di Rabbī Jōhannan in Tal. Bab. *Ta'anit* 2 a, secondo il quale

(14) *Sefer ha-Rōqēaḥ* § 221; cfr. A. Ja'ari, op. cit., pag. 260; la stessa interpretazione con parole quasi identiche viene data in *Maṭeh Mosheh*, di Mosheh ben Avraham Mat (seconda metà del 16° secolo), paragrafo 962, e a nome di questo autore è riportata da Avraham Iṣḥaq Sperling, in *Sefer Ṭa'amē haminhāgīm ūmqōrē hadinim*, nella nuova edizione 'Eshkōl, Gerusalemme 1957, al parag. 804, pag. 352.

« Dio possiede tre *chiavi* che non sono state consegnate a nessun intermediario: la chiave della pioggia, la chiave della fecondità, e la chiave della resurrezione dei morti » (15). Il rapporto con il rito della circumambulazione, con riferimento alla storia di Gerico, potrebbe essere allora questo: i sette giri danno la possibilità di accedere in luoghi impenetrabili, fanno cadere le barriere. La pioggia scende se si riescono ad abbattere le barriere del luogo dove è chiusa e di cui solo Dio possiede le chiavi. L'accostamento che qui si propone è solo una ipotesi che nei testi tradizionali più antichi non è esplicitamente documentata. Il discorso, in termini analoghi, verrà ripreso più tardi (su questo si veda avanti). È inoltre da tenere presente il parallelo sulla fecondità e sulla resurrezione dei morti, alla luce degli altri riti circumambulatori presenti nell'ebraismo che vengono discussi nelle pagine successive.

Negli sviluppi successivi del pensiero mistico il rituale di *Sukkōt* acquista ulteriori significati. La qabbālāh luriana mette in rapporto i sette giri a sette sefirōt e attribuisce al rito il potere di realizzare grandi "*tiqūnim*" (restaurazioni di ordini ideali) nei mondi superiori (16); tale concezioni si inserisce coerentemente nel pensiero luriano che considera la preghiera "una simbolica immagine del processo cosmico", "una parte essenziale del grande processo messianico del *tiqūn*" (17). Nei libri di preghiere di influsso cabalista ognuno dei giri viene dedicato a uno dei sette personaggi, che a sua volta simboleggia una delle *sefirōt* (o *middōt*): Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Aron, Giuseppe (secondo M. Azarjā di Fano al suo posto va Pinḥas) e David, e si invoca il loro merito a protezione degli oranti (18).

(15) Nella stessa pagina di Talmūd a queste tre chiavi un'altra opinione vorrebbe aggiungere una quarta, quella del sostentamento (*parnāsāh*); ma si replica che non c'è bisogno di questa aggiunta, perché « pioggia e sostentamento sono la stessa cosa ». La risposta chiarisce il vero senso della richiesta della pioggia, che in realtà è quello più generale dell'invocazione del nutrimento.

(16) Il concetto viene ripetuto e diffuso anche nei comuni formulari di preghiere che portano introduzioni esplicative di influsso cabalista; cfr., tra i tanti, il *Siddūr ha-shālēm, nūsāḥ Sefārād*, ediz. Eshkōl, Gerusalemme (senza data), pag. 477.

(17) cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965, pag. 372.

(18) cfr. ad es. il formulario di preghiere di rito sefardita per i giorni festivi *Sefer Mō'adē H.*, Livorno, 1852, pag. 98 segg., e 113.

L'estensione di significati crea i presupposti per la diffusione del rito in altre occasioni. La principale è quella della festa di *Simḥat Tōrāh*.

L'introduzione del rituale circumambulatorio nella festa di *Simḥat Torāh* risale agli ultimi tre decenni del secolo XVI, ad opera dei cabalisti di Safed della scuola di Luria. Prima di quella data, in alcune comunità, si usava estrarre dall'arca tutti i libri della legge, prima solo di giorno, poi anche di sera. Il primo a parlare di giri è Ḥaijm Vital in *Sha'ar ha-kawwānnōt*, 104. Vital è allievo di Luria e riferisce l'uso adottato dal suo maestro. Il libro di Vital venne pubblicato solo nel 1852, ma parti di esso vennero copiate e riportate in altri libri che si diffusero nel mondo ebraico e contribuirono all'introduzione del rito in molte comunità. Un ruolo importante nella diffusione del rito da Safed alle comunità ebraiche lo ebbero gli inviati dalla Palestina che portarono a proposito testimonianze dirette. In pratica dovettero passare circa centocinquanta anni dalla morte di Luria prima che il rito si diffondesse fuori della Palestina (19). Dal XVIII secolo è presente in quasi tutte le comunità ebraiche della Diaspora, anche le più lontane, con qualche eccezione (come la Francia meridionale e qualche comunità tedesca). Non mancarono resistenze alla diffusione. A Francoforte, ad esempio, le originarie comunità tedesche si opponevano al rito che volevano introdurre ebrei polacchi, definendolo "rito pagano" (20).

Il rito consiste nel portare in processione circolare sette volte i rotoli della legge nella Sinagoga, e anche, in qualche luogo, fuori di essa. Vi sono molte varianti circa il momento in cui ha luogo il rito; c'è chi lo fa al mattino, chi la sera, chi il pomeriggio del giorno festivo; chi lo ripete più volte. I giri hanno luogo in una atmosfera festiva, talvolta molto solenne o suggestiva, con partecipazione entusiastica della comunità; in qualche luogo girano anche i bambini, portando delle candele accese; spesso la cerimonia è l'occasione per l'esposizione sfarzosa delle decorazioni più ricche dei rotoli della

(19) cfr. A. Ja'ari, op. cit., pagg. 261, 266-7, 269.

(20) Ne riferisce Z. Geiger nel suo libro del 1842 sugli usi della comunità di Francoforte sul Meno, cfr. A. Ja'ari, op. cit., pag. 276. Fu allora che per schernire gli ebrei polacchi si fece uso di un gioco di parole su un detto di 'Avōt 3:16; l'espressione *ha-ḥenwānī maqqīf* (lett.: il negoziante fa credito) veniva tradotta sfruttando il doppio significato della parola *maqqīf*: « il negoziante — cioè l'ebreo polacco — fa le circumambulazioni ».

legge (21). In alcune comunità le gare per la divisione degli onori nella cerimonia hanno provocati liti di tale gravità da fare sospendere o abolire del tutto il rito (22).

E evidente, come sopra si è detto, che l'introduzione dell'uso è una prosecuzione dei riti festivi di *Sukkot*, e del settimo giorno in particolare. In Palestina, dove il rito inizia, *Simḥat Tōrah* viene subito dopo *Hōsha'nā' Rabbāh*, e i nuovi sette giri stabiliscono un seguito ai riti del giorno precedente. Il perché della necessità di questa prosecuzione non è spiegato da Haijm Vital; il primo a spiegare è un allievo di Vital, R. Haijm ha-Kōhen, che confermando il parallelo con i sette giri di *Hōsha'nā' Rabbāh*, sostiene che "conducono all'ultimo attributo": che cioè ognuno dei sette giri si riferisce a un attributo divino (*hesed* « grazia », *gēvūrāh* « potenza », *tif'eret* « bellezza », *nēšah* « stabile durata », *hōd* « maestà », *jēsōd* « fondamento », *malkhūt* « regno »), e l'ultimo in particolare, è quello del « regno »; e il rito avrebbe « lo scopo di attrarre le benedizioni sul mondo ». Negli stessi termini si esprime l'autore del *Hemdat Jamīm*, guida cabalistica scritta nella prima metà del sec. XVIII a Gerusalemme che invita a dedicare ogni giro a un attributo distinto (22).

Va sottolineato il fatto che trattandosi della istituzione di rito di cui è nota l'epoca e l'atmosfera culturale che l'ha prodotta, queste motivazioni esprimono il significato reale della cerimonia. Come contenuto reale e non come stratificazione artificiosa vanno quindi intese le formule di preghiera composte dai cabalisti per accompagnare la cerimonia. Degne di nota in particolare sono le preghiere composte da Haijm Josef Davīd Azulai (Gerusalemme 1727 - Livorno 1806).

In queste si sviluppa ampiamente il tema del rapporto con le Sefirōt e per ognuna di esse, alla fine del giro che le è dedicato, si avanzano delle richieste particolari; ad esempio per il *hesed* (= gra-

(21) Per una esposizione dettagliata dei vari usi di *Simḥat Tōrah* nelle comunità ebraiche, cfr. A. Ja'ari op. cit., capit. 30 fino a pag. 319. Il testo dei canti secondo l'uso della Comunità di Roma è stato recentemente pubblicato per la prima volta in edizione di 800 copie numerate a cura di E. e D. Pacifici per l'Adel-Wizo Roma (Hakkafot, Roma 5738 - 1977).

(22) cfr. J.T. Lewinsky, op. cit., vol. IV, pag. 244.

(23) Haijm ha-Kōhēn, *Tur Bareqet*, Amsterdam 1654, parag. 669; *Hemdat Jamīm*, III, cap. 8; cfr. A. Ja'ari, op. cit., pag. 268; per la traduzione dei nomi delle Sefirōt e l'epoca di composizione del *Hemdat Jamīm*, cfr. G. Scholem, op. cit., rispettivamente pag. 291-2 e 383.

zia) si chiede tra l'altro di poter avere la grazia di osservare con amore le leggi del Signore, per la *gēvūrāh* (= potenza) la forza di controllare l'istinto e le passioni, per il *neṣaḥ* (= stabile durata, ma anche eternità, vittoria) la vittoria sui nemici, per il *malkhūt* (= regno) il regno divino sulla terra. Ma di particolare interesse è soprattutto la preghiera introduttiva dove si dice: « sia tua volontà, o Signore Dio nostro e Dio dei nostri padri, che in virtù (*bēkōah*) di questi giri cada il muro di ferro (*ḥōmat barzel*) che separa tra noi e Te, e noi saremo circondati (*mūqāfīn*) dalla Torāh e dai precetti dentro e fuori... » (24).

In alcuni formulari di preghiere sono pubblicate preghiere analoghe da recitare alla fine dei giri di *Hōsha'nā' Rābbāh*, con lo stesso concetto del muro di ferro (25).

L'indicazione è molto importante perché propone finalmente una spiegazione esplicita del riferimento al modello biblico della storia di Gerico. I giri fanno cadere i muri di divisione; nel caso particolare le barriere tra uomo e Dio.

Nell'ebraico biblico il concetto di muro metallico indica una barriera inespugnabile (cfr. ad es. Geremia 1:18 e 15:20); ma deve essere in particolare sottolineato il fatto che già nella Bibbia è presente il concetto di una separazione che esiste tra gli uomini e Dio, a causa delle colpe commesse (cfr. Isaia 59:2 dove si usa un'espressione analoga a quella della preghiera di Azulai) (26).

L'elemento nuovo introdotto nella preghiera è il collegamento di questo concetto di barriera con l'azione circumambulatoria che ha lo scopo di farla cadere. La circumambulazione viene in questo modo intesa come il mezzo per stabilire un collegamento diretto tra due realtà altrimenti separate.

Una ulteriore estensione del rito è stata fatta in alcuni gruppi di ḥasidim che fanno le *haqqāfōt* anche nel giorno di *Shemīnī 'Aṣeret* che nella Diaspora cade tra l'ultimo giorno di *Sukkōt* e *Simḥat Tōrāh*.

(24) cfr. H.J.D. Azulai, *Ṣipōren Shamīr*; le preghiere sono riprodotte in molti formulari; cfr. ad es. il citato *Sefer Mō'adē H.* pag. 117 b e segg.

(25) cfr. ad es. il sopra citato *Siddūr ha-shālēm*, pag. 482, dove si usa l'espressione *meḥiṣat habarzel* (cortina di ferro).

(26) Da notare che mentre Isaia usa un verbo: i vostri peccati « separano », molti intendono o traducono il concetto con un sostantivo, parlando di una barriera vera e propria: cfr. i commenti moderni di Artom e di Gordon, o la traduzione francese sotto la direzione di Zadoc Kahn: « ont mis une barrière ».

Alle origini dell'introduzione di questo rito c'è un episodio che ha per protagonista R. Moshè di Pshibursk, al quale nacque una figlia nel giorno di *Shemīnī 'Aşeret*. Per la gioia il ḥasīd fece con anticipo le *haqqāfōt* festive. Il suo maestro R. Eliezer di Lizhensk, quando seppe dell'accaduto, stabilì di continuare negli anni successivi il rito; R. Eliezer infatti, senza sapere quello che era successo, aveva notato in cielo una « grande gioia », e concludendo che questa era dovuta ai giri di R. Moshè, stabiliva che « se gli angeli gioiscono per le *haqqāfōt* di *Shemīnī 'Aşeret* è il caso di farle ogni anno » (27). Il racconto esprime lo spirito con cui viene vissuto il rito circumambulatorio, al quale, coerentemente con le premesse della qabbālāh luriana, si attribuisce il potere di stabilire un'armonia tra gli uomini e in cielo.

b. Altri riti minori

Ai tempi dei Geonim a Gerusalemme si usava durante la festa di *Hōsha'nā' Rabbā'* girare sette volte intorno al Monte degli Ulivi (28). Un interesse particolare per questa testimonianza deriva dal fatto che il Monte degli Ulivi è sede di un antico cimitero, per cui nel rito particolare può essere visto forse un accenno alle circumambulazioni intorno alle tombe dei giusti di epoche successive.

Di tempi molto più tardi è invece la testimonianza su un altro rito circumambulatorio collegato con la festa di *Sukkōt*, che aveva luogo a Gerusalemme; il secondo giorno si girava intorno alle mura della città, recitando (e mettendo in pratica) il Salmo 48 (v. 13: « girate intorno a Sion... ») (29).

Un documento di incerto significato, che citiamo a questo punto perché può spiegare le origini di un rito successivo, è quella di un testo medioevale (la *'Agūdāh*, di Alexander Süsseim Hakohen, morto nel 1349, pubblicata a Cracovia nel 1571) (30).

(27) In base a una testimonianza di S.I. Agnon, riferita in J.T. Lewinsky, op. cit., vol. IV, pag. 389-90.

(28) Citato da R. Berliner in E. Levi, *Jēsōdōt ha-Tēfillāh*, Tel Aviv 1967, pag. 270.

(29) Testimonianza di I. Weiss riferita in J.Ṭ. Lewinsky, op. cit., vol. IV, pag. 298.

(30) Citato da Isaia Asher Selig Margalioṭ, *Qunṭres' Oşrot Jerushalaim*, 10, riportato dal figlio Shlomoh Eliezer nell'articolo sul pellegrinaggio alla tomba di Shim'ōn bar Jōhai, pubblicato in A.J. Sperling, op. cit., ediz. cit., pag. 258, n. 23.

Commentando il brano del trattato di *Semāhōt*, sopra citato, sulla storia della donna che aveva la figlia ammalata e aveva fatto il giro della 'Azārāh, il testo dice: « di qui pare che derivi l'uso di girare intorno al cimitero ». L'interpretazione di questa frase è controversa: per alcuni si tratta della fonte più antica sull'uso di girare intorno alle tombe dei giusti; per Iṣḥaq Lampronti (Ferrara 1679-1756), invece, forse si allude alle circumambulazioni funebri (31).

Dopo questa premessa va considerata una testimonianza più sicura e notevolmente interessante. Nel *Maggīd Mēshārīm* di Josef Caro (cabalista di Safed, autore dello *Shūlhān 'Arūkh*, 1488-1575) si racconta che Caro e i suoi allievi durante la festa di *Sukkōt* andarono in pellegrinaggio a Meron, presso le tombe di Shim'ōn bar Jōhaj e di suo figlio (i maestri ai quali è tradizionalmente attribuita la redazione dello *Zōhar*) e fecero intorno alle tombe le *haqqāfōt* festive con il *lūlav*. Subito dopo scese una grande pioggia. Il « Maggīd », che è il mitico interlocutore di Caro, spiega che la pioggia è scesa appunto in virtù dei giri fatti intorno alla tomba e invita Caro a desistere per il momento da altri giri, perché ne sarebbe potuta derivare una pioggia come ai tempi di Ḥoni. Il « Maggīd » stabilisce quindi la regola: « ogni volta che avrete bisogno di acqua andate a fare i giri intorno alla tomba di R. Shim'ōn; così anche potrete fare per impedire delle disgrazie che possono colpire il pubblico » (32). In questo racconto troviamo fusi diversi elementi: il rito circumambulatorio di *Sukkōt* e la capacità evocativa della pioggia propria del *lūlav*, da una parte, e la concezione della potenza dei giusti.

L'idea che i giusti possano intercedere per gli uomini anche dopo la morte, e che le loro tombe siano un luogo adatto per la preghiera, è già presente nel Talmūd ed è ripresa più volte nello *Zō-*

(31) La prima opinione è sostenuta da Margaliot; Iṣḥaq Lampronti ne parla nel *Paḥad Iṣḥaq* alla voce *haqqāfōt*, dove però non cita la 'Agūdāh ma riferisce di aver visto questo discorso nei *Ḥiddūshē 'Agūdāh* (di Menaḥem di Merseburg, 15° secolo) pubblicati (nell'edizione di Hanau 1630) insieme ai *Responsa* di Jacob Weil. Lampronti scrive che il brano della donna che aveva la figlia malata si trova nel terzo capitolo del trattato *Mō'ed Qāṭān*, e non cita la fonte in *Semāhōt*. La cosa è strana, perché il brano non si trova nel capitolo indicato da Lampronti (o dai *Ḥiddūshē 'Agūdāh* da lui citati), né nella *Mishnāh*, né nei due *Talmūdīm*.

(32) *Maggīd Mēshārīm*, P. 'Emōr, citato da S.E. Margaliot in A.I. Sperling, op. cit., ediz. cit., pag. 258.

har (33); nel Talmūd si parla anche della richiesta della pioggia presso le tombe dei giusti (34).

L'elemento nuovo introdotto da Caro è il rituale circumambulatorio proprio della festa di *Sukkot*. Si assiste ora al completamento del processo di sostituzione di ruoli, per cui al posto dell'altare o dell'area sacra del Tempio viene messa la tomba del giusto, con uguale potenzialità. Questa sostituzione dimostra come in questo tipo di circumambulazione il centro della circonferenza, l'oggetto intorno al quale si gira, è considerato potente mezzo per ottenere il soddisfacimento di una richiesta; il giro è il modo per avvicinarsi alla realtà potente; l'oggetto portato in processione esprime i contenuti della richiesta.

Una evoluzione ḥasidica di questa concezione arriva ad attribuire al giro di per sé il significato di strumento per ottenere la risposta a una richiesta; secondo Meir di Primishlan i giri « possono distruggere i decreti contro l'uomo »; R. Mordekhai di Mandeburna ricorreva alle *haqqāfōt* per impedire l'abbattersi di disgrazie sulla comunità ebraica e per implorare misericordia (35).

Nello stesso spirito del rito sulla tomba di S. bar Jōḥai può essere inquadrato l'uso, ancora oggi praticato, di girare intorno alla tomba di R. Pinḥas ben Jair (*Tānnā'* della quinta generazione) a Safed. Non è chiaro perché tra tante tombe di giusti solo quella del *Tānnā'* sia al centro di questo rito; forse la parentela con S. bar

(33) cfr. ad es. Talmūd Babilonese, *Sōtāh* 34 b, che commenta l'episodio biblico di Numeri 13:22, e la nota in loco « 'avōtai » di Tōsāfōt; *Ta'anit* 23 b e 16 a (su questo v. la nota successiva). Per una esposizione delle idee dello Zohar su questo argomento, cfr. le note a pag. 259 di A.I. Sperling, op. cit., ediz. cit., e H.D. HaLevi, *Meqōr Haijm*, Tel Aviv 5734, vol. V, pag. 445 e segg. (vi si considerino in particolare le osservazioni sul rapporto di Genesi 48:7 con Geremia 34:14 segg., che possono indicare le fonti bibliche dell'idea).

(34) T. Babilonese, *Ta'anit* 16 a, dove si discute tra 'Amōraim perché si va al cimitero a invocare la pioggia. Secondo un'opinione è perché si dica: « siamo considerati davanti a Te come morti » (cioè per piegare il cuore dell'uomo al pensiero della morte); secondo un'altra opinione « affinché i morti invocino per noi misericordia ». Da rilevare che, nella codificazione della legge, Josef Caro, come ritualista (*Shulḥān 'Arākh*, *Jōreh Dē'āh*, 579:3), accetta la prima opinione (cfr. a proposito H.D. HaLevi, op. cit., pag. 450); mentre, come mistico, nell'episodio del Maggid, sembra ispirarsi alla seconda.

(35) cfr. J.T. Lewinsky, op. cit., vol. IV, pag. 242, e nota 27.

Jōhāi (ne aveva sposato la figlia) o la particolare pietà religiosa o i miracoli e i prodigi che gli vengono attribuiti (36).

Un uso analogo, di probabile derivazione dall'ambiente cabalistico di Safed (il testo che ne parla fu scritto durante la permanenza dell'autore in Palestina, a Gerusalemme, poi a Safed e Tiberiade) è riferito da Isaia Horowitz (cabalista nato a Praga c. 1555, morto nel 1630) in *Shnē Lūhōt ha-berīt* (cit. da I. Ashkenazi in *Ba'er Hēṭēv 'Orah Haijm* § 581 n. 17): la vigilia del capodanno si fa visita ai cimiteri e si gira intorno alle tombe. La genericità della testimonianza della *'Agūdāh* sopra citata non consente di stabilire collegamenti diretti tra i due riti.

In alcuni commenti di epoca più recente si cerca di attenuare gli aspetti magici formali che possono assumere questi riti e si insiste sul fatto che la premessa indispensabile per ottenere, attraverso le *haqqāfōt*, una grazia è il pentimento e la riconciliazione dell'uomo con Dio (37).

(36) Su R. Pinhas cfr. *Encyclopedia of Talmudic and Geonic Literature*, Tel Aviv 1973, vol. 2, pag. 738. L'uso mi è stato riferito con una testimonianza diretta da Rav P. M. Moriah, che ringrazio anche per altre utili segnalazioni. Secondo Rav Moriah potrebbe esserci un rapporto tra l'uso e una famosa affermazione di R. Pinhas, che descrive i vari gradi che portano l'uomo alla perfezione (citata in varie fonti, anche con sensibili differenze; cfr., tra le altre, nella appendice al trattato di *Sōṭāh* della Mishnāh e in Talmūd Babilonese, *'Avōdāh Zārāh*, 20 b). Se questo rapporto esiste veramente, va posta attenzione a questi punti: a) che l'ultimo dei gradi è la resurrezione dei morti, il che potrebbe indicare un legame tra questa concezione e la circumambulazione, dimostrabile in altre forme del rito, come si vedrà più avanti; b) che i vari gradi vengono da alcuni interpreti messi in rapporto con le Sefirōt (cfr. il commento alla fonte in *'Avōdāh Zārāh* di Ma. Ha. R. Sh.'a. -Shemuel Eidsels, 1555-1631), il che stabilirebbe un rapporto con il discorso delle pagine precedenti sulla Sefirōt; c) che nella versione in *'Avōdāh Zārāh* l'insegnamento viene presentato come l'applicazione di un principio generale per il quale l'uomo deve comportarsi santamente di giorno per non avere di notte « il pensiero » (*hīrhūr*: il riferimento è alla tentazione sessuale che conduce a colpe come lo spargimento del seme); qui troviamo lo stesso discorso, che, come si vedrà più avanti, sembra alla base del rito circumambulatorio funebre. Se, in definitiva, questi collegamenti potessero essere realmente documentati, avremmo in unico rito la fusione di tre simboli (risurrezione, Sefirōt, spargimento di seme) presenti distintamente in altre forme circumambulatorie senza apparenti collegamenti.

(37) cfr. S.E. Margaliot, in A.I. Sperling, op. cit., ediz. cit., pag. 259.

Infine un caso del tutto particolare, localizzato, è quello di una comunità ebraica del Kurdistan che, per commemorare la morte del locale profeta Naḥum Alqūshi, si raduna nella Sinagoga dove compie una cerimonia di circumambulazione (cfr. Enciclopedia Meir Nativ, alla voce *Haqqāfāh*, Ramat Gan 1969).

SECONDO GRUPPO: RITI CON SIGNIFICATO PREVALENTE DI PROTEZIONE

Come premessa alla discussione del significato dei riti circumambulatori del 2° gruppo è da segnalare il significato attribuito al cerchio in alcuni comportamenti documentati in campo ebraico. Già precedentemente, a proposito della storia di Honi si è detto che il cerchio poteva indicare l'intenzione di difendere l'area in cui il saggio agiva dal contatto troppo diretto con l'elemento sacro che invocava. In questo senso, e con il significato di difesa da elementi pericolosi come le malattie o entità demoniache, si spiegano vari riti medioevali: nelle sedute di divinazione si tracciava un cerchio in mezzo al quale andava a mettersi la persona che evocava gli spiriti; tra gli ebrei tedeschi era diffusa l'usanza di tracciare un cerchio intorno a una puerpera; il cerchio veniva abitualmente tracciato con una spada o un coltello; talvolta le istruzioni richiedevano tre o sette giri concentrici; talvolta il letto del malato aveva le stesse funzioni del cerchio, e si considerava estremamente pericoloso mettere una parte del corpo fuori dal letto; specialmente tra le donne era diffuso l'uso di circondare parti malate del corpo con il dito o qualche oggetto come un anello, recitando apposite formule (38).

I riti circumambulatori con probabile, o prevalente significato protettivo sono fondamentalmente due: quello funebre e quello nuziale.

(38) cfr. Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1974, pagg. 121, 203, 220 e note relative. In questo ambito può essere considerato anche il rito delle *kapparōt* alla vigilia del giorno di *Kippūr*; cfr. *Shulḥān 'Arūkh, 'Orah Haijm*, 605.

Theodor Reik (*Il Rito Religioso*, Boringhieri Torino, 1977, pag. 70) citando i riti di protezione della puerpera e del neonato avanza l'ipotesi che « operino nel giovane padre impulsi ostili verso il neonato ». Questa interpretazione proporrebbe nuove prospettive per inquadrare il significato dei miti cabalisti che parlano di attacco di demoni, di cui si parlerà più avanti.

a. Rituale funebre

Intorno alla salma, prima della sepoltura, si compiono sette giri in senso antiorario. Durante i giri si cantano alcuni componimenti poetici, differenti secondo i vari riti. Molti usano, e questo sembra essere il rito più antico, recitare il Salmo 91; a questo qualcuno aggiunge la lettura dei tredici attributi divini. In qualche luogo, dopo ogni giro, si mette una pietra sopra la bara e si recita il verso di Genesi 25:6: « ai figli delle concubine di Abramo, Abramo dette dei doni e li mandò via da Isacco suo figlio quando era ancora vivo, verso Oriente, nella terra d'Oriente ». In qualche rito i giri si fanno danzando. Il rito si compie solo per gli uomini e non per le donne.

A parte la 'Agūdāh, citata prima a proposito dei giri del cimitero, il cui riferimento al rituale funebre appare piuttosto improbabile, l'autore che per primo parla chiaramente dell'uso sembra essere Abraham Seba' (o Sabba), (cabalista, nato in Castiglia, cacciato dalla Spagna nel 1492, e poi dal Portogallo, quindi rifugiatosi in Marocco) in *Ṣērōr ha-mōr*, 94 d; Seba' è anche il primo a dare delle spiegazioni sul significato del rito. Dopo Seba' altri autori, per lo più cabalisti, ne parlano (39); lo *Shulḥān 'Arūkh* non lo menziona.

L'uso è ancora presente in molte comunità ebraiche, ma la distribuzione non è, né mai lo è stata, ubiquitaria. Aharon Modena (40) ne auspicava la diffusione nelle comunità che non lo praticavano, sempre che l'introduzione della novità non avesse suscitato polemiche.

Secondo G. Scholem (41), l'idea che è all'origine del rito si basa su un mito antico che ha radici nel Talmūd, sulla nascita degli *shedim* (demoni). Questi sono stati creati senza corpo, e ne sono perennemente in cerca, per questo cercano di unirsi agli uomini. Secondo una idea sviluppata in ambito cabalistico lo spargimento dello sperma volontario o involontario, anche con polluzioni notturne, dà vita a

(39) cfr. in particolare Hajm Benvenisti (Costantinopoli, Smirne 1603-1673; fu prima seguace di Shabbetai Zevi, che in seguito abbandonò) in *Shijarē Kēneset ha-gedōlāh Jōrē De'ah* 357, nota 3; Mosheh J. Kaufmann (Polacco, Talmudista, prima metà del 17° secolo) in *Lehem ha-panim, Jōreh Dē'ah* 370 (pubblicato per la prima volta nel 1716); Aharon Berekhjah Modena (cabalista italiano del XVII secolo), in *Ma'avar Jabboq* (pubblicato a Mantova per la prima volta nel 1626) (II:30; III:17; V:30); in italiano ne parla Leon da Modena, *Historia de' Riti Ebraici*, Venezia 1638, VIII:5.

(40) cfr. n. prec., III:17.

(41) *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York 1969, pag. 154-56; nell'edizione in ebraico, Gerusalemme 1976, pag. 148-151.

unità demoniache. Avraham Seba' è il primo a collegare questa idea con la morte dell'uomo; quando questi muore tutti quei « figli » che ha generato vengono al suo funerale.

In questi termini autori successivi descrivono la situazione: « tutte quelle gocce lo considerano padre e quando lo portano al cimitero, lo circondano come api e dicono: sei nostro padre!, e piangono e si lamentano dietro la sua bara, perché quando egli muore non hanno un luogo dove posarsi, e lo infastidiscono molto insieme agli altri spiriti che volano nell'aria » (42). Questa idea è all'origine del rito delle « sette fermate » (43) che anticamente si usava fare conducendo la bara alla sepoltura affinché, posando la bara, gli spiriti demoniaci, che devono muoversi perennemente nell'aria, si potessero allontanare; dell'uso di non fare partecipare i figli del defunto al funerale, per impedire che vengano danneggiati dai loro « fratelli » demoniaci; e finalmente del rito della circumambulazione, con il quale si costruisce una specie di barriera per impedire l'accesso ai demoni. Il mito cabalista è ancora più efficacemente descritto da Jakob Schudt che nel 1717 scrisse un libro su i costumi degli ebrei di Francoforte; gli spiriti malvagi, nati dal seme dell'uomo per mezzo di Maḥalat (una delle principali creature demoniache) e Lilīṭ, graffiano e strappano il corpo del loro genitore defunto, e « quando Dio vede questa stirpe malvagia vicino alla salma ricorda nuovamente le colpe del defunto » (44).

L'interpretazione di Scholem, per il quale il rito serve a proteggere la salma dall'assalto degli spiriti che egli stesso ha generato è confermata dalle numerose documentazioni che in parte egli cita. A ulteriore conferma va tenuto presente il valore protettivo che la descrizione del cerchio ha assunto nel costume ebraico, come prima si è visto; l'uso del salmo 91, antidemonico per eccellenza, e l'importanza che acquista nel costume ebraico medioevale, anche in rapporto alla difesa dai rischi derivanti da colpe sessuali (45); la rac-

(42) *Ḥemdat Jamīn*, II, 98 b, cit. da G. Scholem, *On the Kabbalah*, pag. 155.

(43) Un accenno al rito delle fermate (*ma'amadōt*) è presente anche in una nota di Isserles in *Shulḥān 'Arūkh, Jōrēh De'āh*, 358:3; ne parla diffusamente A. Modena, op. cit., II:30.

(44) cit. da G. Scholem, *On the Kabbalah*, pag. 156.

(45) cfr. J. Trachtenberg, op. cit., pagg. 47, 61, 112-113, 158, 178, 179; ritualmente nella lettura si aggiunge l'ultimo verso del Salmo 90 e l'ultimo verso del Salmo 91 viene ripetuto due volte per completare il nu-

comandazione, presente in numerosi testi, di fare i sette giri immediatamente prima della sepoltura, senza perdere tempo, perché altrimenti il rischio dell'assalto dei « demoni » aumenta anziché diminuire (46); l'identificazione del significato del rito con quello delle « sette fermate » (47); il fatto che il rito sia fatto solo agli uomini e non alle donne, che evidentemente non possono « spargere il seme »: l'uso, presente in qualche comunità, di recitare il verso di Genesi 28:6 (48).

Con queste premesse il modello ebraico più antico a cui potrebbe ispirarsi il rito è quello del giro della città in *Shevu'ot*, anch'esso con lo scopo di delimitare un'area e di impedirne l'accesso a forze nocive, anch'esso con la lettura del Salmo 91. Stranamente non sembra che questo rapporto sia segnalato, mentre si cerca di stabilire un rapporto con l'episodio di Gerico su basi logicamente strane (49).

Potrebbe invece esistere un elemento di collegamento con il rituale di *Sukkōt* tenendo presente che il *lūlav* ha la proprietà, come

mero di 130 parole, pari al numero degli anni in cui Adamo (secondo una leggenda talmudica, Babilonese *Erūvīn* 18 b) visse separato dalla moglie e generò spiriti e *shedim* con involontarie emissioni di sperma.

(46) cfr. A.I. Sperling, op. cit., ediz. cit., pag. 434; e la lunga nota di Daniel Terni, rabbino di Firenze agli inizi del XIX sec., in *Ḥiqqarē ha Da. T.*, Firenze 1803, 35:18, che riferisce varie fonti a proposito; fra le altre il *Midrāsh Eliāhā*, di Eliahu Hakohen di Smirne, Smirne 1759, 14 a, che narra un « terribile » fatto avvenuto ai tempi di I. Luria, perché si era troppo indugiato tra *haqqāfōt* e sepoltura, e la testimonianza diretta del rabbino di Padova che aveva visto come si svolgeva il rito a Casale Monferrato: intorno alla fossa, mentre la bara stava per esservi calata, si disponevano in fila serrata molti uomini, senza lasciare spazi liberi, e in terra si mettevano delle fiaccole accese; il rabbino allora faceva i sette giri e la salma immediatamente veniva interrata.

(47) cfr. Daniel Terni, ibidem, alla fine della nota, con le fonti relative agli autori che stabiliscono l'identità tra i due riti.

(48) Dove « i figli delle concubine » sono simbolo delle creature nate dallo sperma, e i doni di Abramo sono rappresentati dal sasso messo sulla tomba; questo avvicinamento potrebbe avere origine già nel Talmūd Babilonese, *Sanhedrīn* 91 a, dove « i doni » di Abramo vengono interpretati come « un nome impuro » (*shem ṭum'āh*) che Ra. SH. I. spiega: « stregonerie e cose di *shedim* ».

(49) cfr ad es. A. Modena, op. cit., III:17, che interpreta l'espressione di Giosuè 6:1, dove si dice che Gerico era « chiusa e serrata » (*sogeret ūmsugeret*); per il commento si intende « chiusa », di sotto; « serrata », sopra, dalle forze dell'impurità. I giri, con lo *shōfār* e l'Arca Santa cacciano queste forze. Così ugualmente anche i giri intorno alla salma cacciano le forze del male.

prima si è visto, di fermare le *rūḥōt ra'ōt*; intendendo l'espressione come « spiriti malvagi » si avrebbe un trasferimento alla circumambulazione festiva del significato protettivo da un attacco esterno; nel rito funebre il presunto ruolo antidemonico del *lūlāv* sarebbe sostituito dall'uso del Salmo 91. Questo accostamento non sembra tuttavia documentato.

Per quanto la convergenza di interpretazioni lascia poco spazio a ipotesi alternative, alcuni elementi che possono in parte correggere o aggiungere altri significati al rito vanno tenuti presenti.

Così va per esempio considerato con attenzione il fatto che Aharon Modena parla genericamente di « spiriti cattivi » (*rūḥōt ra'ōt*) senza parlare dei reati sessuali di spargimento del seme, il che potrebbe anche indicare una concezione più generale della necessità di proteggere la salma da tutte le forze del male che la aggrediscono. Questa interpretazione contrasterebbe con il fatto che il rito si fa solo agli uomini; è forse per questo che Aharon Modena spiega che la donna anche in vita è soggetta all'attacco delle forze dell'impurità; per questo appena morta deve essere immediatamente sepolta (senza fermarsi nel rito dei sette giri?) (50).

D'altra parte, invece, rimanendo nell'ipotesi di collegamento con il peccato di spargimento del seme, si può tentare una interpretazione che mantenga un rapporto più stretto con i significati del racconto della conquista di Gerico. Nel Talmūd Babilonese si dice che « chi si produce con una eccitazione sessuale non lo si fa entrare in intimità con — lett.: nel recinto di (*bimḥiṣatō*) — Dio » (51). Lo Zōhar riprende la stessa affermazione riferendola in particolare allo spargimento di seme (Wa-jeshew, 188).

Insistendo nell'espressione metaforica del « recinto », si potrebbe supporre che come i sette giri possono fare cadere le mura della città di Gerico e consentirne l'accesso, così i giri intorno alla salma possono permetterne l'entrata nel recinto divino.

Degno di nota è il fatto che anche qua si parla di « recinto » (*meḥiṣāh*) che è uno dei termini che nelle preghiere cabalistiche di *Sukkōt*, come prima si è visto, indica la separazione tra Dio e l'uomo, che le circumambulazioni dovrebbero fare cadere.

(50) A. Modena, op. cit., ibidem.

(51) *Niddāh* 13 b; l'idea nasce dal confronto di Genesi 38:10 con Salmi 5:5, dove l'espressione *lo'jegurkhā* viene intesa nel senso: « non abiterà nella tua residenza ».

Queste considerazioni, unite al fatto che l'interpretazione del rito in senso protettivo talvolta non è presentata come sicura (Modena premette al suo discorso: « mi pare che... ») suggeriscono l'ipotesi integrativa di collegamento del rito al tema più generale della presentazione dell'uomo, dopo la sua morte, a Dio.

Se, come negli altri tipi di circumambulazione, il significato del rito può essere compreso attraverso le espressioni che si recitano mentre viene fatto, qualche indicazione in questo senso può essere utilmente dedotta anche per il rito funebre. Nel rito romano, ad esempio, e in quello spagnolo pubblicato nei comuni libri di preghiere (52), il salmo 91 non viene recitato durante le *haqqafōt*, mentre si legge un componimento poetico di sette strofe. In questo si chiede pietà per il defunto, espiazione delle sue colpe, l'apertura delle porte del cielo e l'ingresso nel giardino dell'Eden; il ritornello dice: « che egli proceda sempre davanti ai vivi ed egli (*nafshō*) riposi nella vita (*bišrōr ha-haijm*) ».

Forse non è una coincidenza la ricomparsa del tema delle porte che si aprono; le stesse porte di cui parlava R. Joḥanan, di cui solo Dio possiede le chiavi, insieme a quelle della pioggia e della fertilità. E si noti che pioggia e resurrezione dei morti sono due concetti strettamente collegati nella tradizione ebraica, come conferma il testo della preghiera quotidiana della *'Amidāh*, nella seconda benedizione.

È da ricordare a questo punto, per le possibili implicazioni nell'argomento, un altro rituale circumambulatorio sul quale si ha una sola notizia isolata. Nello *Pseudo-Sa'adjāh*, (commento al *Sefer Ješirāh*, anonimo, di epoca imprecisa, attribuibile all'ambiente del Ḥasidismo tedesco medioevale) si descrive quale deve essere il modo per creare un *golem*: si prende della terra da una montagna; se ne fa una immagine della creatura alla quale si vuole dare vita, e si recitano le combinazioni di lettere e vocali. Questa recitazione va fatta, secondo lo *Pseudo-Sa'adjāh*, che è l'unico a dirlo, descrivendo un cer-

(52) cfr. V. Castiglioni, *Preci per le cerimonie funebri conformi al rito degli israeliti romani*, Roma 1905; *Tefillat ha-hodesh*, Livorno, varie edizioni. Tra il rito romano e il livornese esistono delle differenze nella sesta strofa: a Roma questa contiene un invito a raccogliersi intorno alla salma e una preghiera per chi compie il rito; nell'uso di Livorno, invece, si parla della apertura delle porte del Santuario al defunto, e della sua presentazione alla divinità. Diverso il componimento riportato da Modena (*E. bārūkh gedōl ir'āh*) che contiene, in sette strofe, invocazioni di perdono per il defunto.

chio intorno alla creatura e poi girando intorno al cerchio. Girando in un senso il *golem* acquista vita; girando al contrario il *golem* viene distrutto. Da notare che nel manoscritto di Monaco si invita a girare in « danza circolare ». Secondo Scholem è importante il fatto che il *golem* in questo rito è seppellito nella terra dalla quale rinasce; « il che potrebbe suggerire un simbolismo di rinascita », che ben si accorderebbe con la natura di tutto il processo come di un rituale di iniziazione. Sempre per Scholem è da segnalare il fatto che da queste istruzioni può dedursi che « il rituale culmina nell'estasi » (53).

Questa interpretazione deve essere tuttavia integrata con un'altra considerazione. La famosa fonte talmudica in *Sanhedrīn* 65 b che parla di alcuni maestri che avevano creato esseri viventi, e che sta alla base del mito del *golem*, è preceduta dal commento al verso di Isaia 59:2, già prima citato, che parla della separazione che i peccati stabiliscono tra Dio e gli uomini. Il Talmūd riferisce l'idea di Rāvā' che basandosi su questo verso dice che se i giusti volessero potrebbero creare il mondo (non peccando e quindi facendo cadere la separazione); e subito dopo racconta che lo stesso Rāvā' creò un uomo.

Questo accostamento suggerisce il reale significato della circumambulazione nel rituale delle *Pseudo-Sa'adjāh* (prima di quello estatico): il giro fa cadere la barriera di divisione (come per Gerico e nel rito di *Sukkōt* — si ricordi la preghiera di Azulai —) che impedisce di creare la vita.

Quindi abbiamo qui un rito nel quale alla circumambulazione viene associato un significato di creazione della vita, nel caso particolare in un corpo sepolto. Questo dato può essere inserito nell'ipotesi interpretativa delle origini della circumambulazione funebre come di un rito che solleva il problema della prosecuzione e della ripresa della vita.

In questa prospettiva acquista particolare significato un'altra interpretazione proposta di Aharon Modena (54) (che forse vuole spiegare in particolare i motivi della danza che accompagna i giri): « il significato segreto (*sōd*) delle circumambulazioni è che sono un simbolo (*dūgmā'*) della danza che in futuro Dio farà fare ai giusti nel Giardino dell'Eden, perché "allora gioirà la vergine d'Israele nella danza (*bemaḥōl*)" (Geremia 31:13) ».

(53) On the Kabbalah, pagg. 186-87, con in nota le fonti stampate e manoscritte dello *Pseudo-Sa'adjāh*.

(54) *ibidem*.

Modena prosegue spiegando che in quel momento le « forze esterne negative » accusatrici dell'uomo si allontaneranno definitivamente; così come nel momento del funerale, grazie all'uso del salmo 91, « tutti gli spiriti (*rūhōt*) insieme spianano la strada intorno al defunto e fanno posto ai santi che vengono ad accompagnarlo e portano davanti a lui il ricordo delle sue buone azioni ».

Nel discorso di Modena assistiamo quindi ad una integrazione di significati per cui dall'idea dell'allontanamento degli spiriti aggressivi, che l'autore non rifiuta, si passa al concetto dell'estasi dei giusti nella contemplazione di Dio.

La fonte dell'idea che i giusti danzeranno nell'Eden, non citata da Modena, deve essere verosimilmente un brano talmudico (alla fine del trattato di *Ta'anit*, 31 a), conosciuto più per la fine che per l'inizio: « disse R. El'azar (*Tānnā'*, 4^a gener.): in futuro Dio farà fare una danza ai giusti nel giardino dell'Eden, ed Egli starà tra di loro (*benehem*), ed ognuno di di loro Lo indicherà con il dito... ». Come sia questa danza (*maḥōl*) il Talmūd non lo spiega; ma già Rabbenu Ḥananel interpreta « tra di loro » come « in mezzo »; Ra SH. I. intende la « danza » come « intorno », cioè circolare, e porta a conferma filologica il fatto che nella Mishnāh il termine *maḥol* è usato anche per indicare il « perimetro » e la « circonferenza » (55). È evidente l'importanza che, alla luce di questi concetti, acquista l'accostamento del concetto di circumambulazione con quello di danza estatica di contemplazione della divinità.

* * *

Un altro rito che deve essere ricordato a questo punto, per le sue affinità con quello funebre, è menzionato nel libro *Ner Israel*, di Israel Koznitz, ed è attribuito al Ba'al Shem Tov, il fondatore del Ḥasidismo del XVIII sec. Si tratta di una norma che riguarda il rituale da seguire quando si debba estendere l'area di un cimitero.

(55) cfr. *Kil'ājim* 4:a. Nella Bibbia non ci sono elementi per stabilire se la danza chiamata *maḥol* sia circolare. Il termine indica anche uno strumento musicale, non precisamente identificabile.

È interessante notare come l'idea che i giusti nel Paradiso si muovono in danza circolare sia molto ricorrente in Dante (cfr. tra l'altro *Divina Commedia*, Par. VIII: 34-35, X: 65, 77-78, 129-148, XIV: 23, XXV: 130) che potrebbe averla derivata dalle fonti ebraiche sopra citate.

Viene prescritto un ciclo di sette giri intorno alla nuova area; in ogni giro si comincia dall'angolo Sud-Est e si recita il salmo 102; poi la processione si muove recitando il salmo 91; all'angolo Nord-Est si legge il Salmo 103, al Nord-Ovest il 104, al Sud-Ovest il capit. 42 di Isaia da « cantate al Signore un canto nuovo » (v. 10); ogni spostamento deve essere accompagnato dalla recitazione del salmo 91 (56).

È bene evidente, anche se non dichiarata, la derivazione del rito dalla norma talmudica di *Shevū'ōt*; l'uso del salmo 91 e l'applicazione all'area cimiteriale stabiliscono un ulteriore elemento di collegamento con i riti di circumambulazione funebre.

b. Rito nuziale

Alla fine del Medio Evo cominciò a diffondersi in alcune comunità l'uso di fare girare intorno allo sposo (in qualche città intorno alla sposa) il futuro coniuge con i suoi accompagnatori. In qualche luogo gli sposi siedono e il pubblico gira intorno a loro. Attualmente il rito è piuttosto diffuso; viene praticato in prevalenza tra gruppi di origine Ashkenazita, specialmente tra *ḥasidim*. In qualche luogo si fanno sette giri, in altri i giri sono solo tre (57).

L'interpretazione che il libro *Ṭa'amē ha-minhāgīm* dà al rito è quello di una forma di onore che viene tributato allo sposo; « questi è come il re; come il re è circondato dai soldati, così lo sposo dai suoi accompagnatori ». I tre giri dallo stesso autore collegati al fatto che nella Bibbia per tre volte è usata l'espressione: « quando un uomo prende una donna ».

L'interpretazione proposta non sembra tuttavia che esprima i reali significati dell'usanza. Più attendibile è l'ipotesi di collegamento con il concetto del cerchio di protezione: in questo senso si esprime anche J. Trachtenberg. Va sottolineato come lo stesso autore del *Ṭa'amē ha-minhāgīm* in altra sede sostiene che lo sposo deve essere sottoposto a custodia, perché particolarmente esposto all'attacco di forze nocive; in questo senso, prosegue il libro, la sua posizione è uguale a quella dei malati e della partorienti. Quest'ultimo accostamento non fa che confermare l'ipotesi di difesa dello sposo che il

(56) A.I. Sperling, op. ed ediz. cit., pag. 477.

(57) A.I. Sperling, op. ed ediz. cit., pag. 407 e 408. Cfr. anche *The Jewish Encyclopedia*, New York 1905, vol. VIII, pag. 341, alla voce *Marriage*, sull'uso degli ebrei di Bagdad.

rito esprime, parallelamente agli altri rituali del cerchio per la puerpera e i malati (58).

Un altro tipo di spiegazione, che non è possibile documentare rigorosamente, potrebbe mettere il rito in rapporto con una cerimonia di corteggiamento simbolico: in questo senso si potrebbe trovare un parallelo con il modello di Gerico, e il verso di Geremia 31:22 precedentemente citato.

Ricordando infine l'espressione di R. Joḥannan, più volte citata in precedenza, sulle tre chiavi di cui solo Dio può disporre, si potrebbe chiudere il discorso attribuendo a quest'ultimo rito il significato di invocazione di fecondità. Ma su questo non abbiamo indicazioni precise in campo ebraico e il rapporto è solo presuntivo.

(58) cfr. J. Trachtenberg, *op. cit.*, pag. 174; A.I. Sperling, *op. ed. ediz. cit.*, pag. 420.

APPENDICE

IL SIGNIFICATO DEL SENSO DEL GIRO (ORARIO-ANTIORARIO)

Un aspetto che distingue i riti circumambulatori ebraici dai riti analoghi di altre culture, perlomeno quelle indoeuropee, è il senso in cui si fa il giro, che, quasi sempre, per gli ebrei (59) è antiorario.

L'attribuzione di diversi significati al senso del giro nelle varie culture può essere collegata all'opposizione dei simboli e dei valori che vengono dati alla destra e la sinistra. La destra rappresenta la forza, il bene, la luce, la buona sorte, il positivo, e al contrario la sinistra la debolezza, il male, le tenebre, l'augurio sfavorevole, il negativo. L'opposizione dei significati si traduce in una serie di comportamenti e riti che sopravvivono oggi anche in contesti non strettamente religiosi (60). In particolare l'opposizione spiega una differente valutazione della direzione dei movimenti; il movimento diretto a destra è considerato positivamente, e al contrario quello a sinistra; tali concetti trovano applicazione tra l'altro nella osservazione di oggetti in movimento, e nella definizione del senso della circumambulazione rituale (61).

(59) Le uniche eccezioni che in definitiva confermano questa regola generale sono nella norma che stabilisce la Mishnāh (*Middōt* 2:2), dove si dice che le persone in lutto o chi è stato scomunicato fanno il giro dell'area del Tempio in senso opposto alla corrente normale. È evidente il carattere di condizione particolare che distingue negativamente queste categorie. Una parte di questo brano è presente anche all'inizio del passo di *Semāhōt* 6, citato in precedenza, dove si aggiungono alle due categorie precedenti anche coloro che hanno degli ammalati in famiglia e chi ha smarrito qualche cosa.

(60) cfr. J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, Parigi 1944; in particolare, sulla sopravvivenza di questi comportamenti, le pagg. 470 e segg. Cfr. anche l'Enciclopedia delle Religioni, Firenze 1970, alle voci « Destra » e « Sinistra » dell'indice analitico, per un quadro generale del problema nelle diverse culture.

(61) cfr. J. Cuillandre, op. cit., nel capitolo sul valore rituale del giro, e le pagg. 346 e segg. Parallelo al comportamento ebraico per cui le persone in lutto e altre categorie in situazione negativa girano in senso opposto alla normalità (cfr. nota 59) è l'uso attestato nei poemi omerici in cui si narra che le corse nei giochi funebri avvengono in senso antiorario, che per quella cultura rappresenta il contrario dell'orientamento consueto; cfr. J. Cuillandre a pag. 250 e 264.

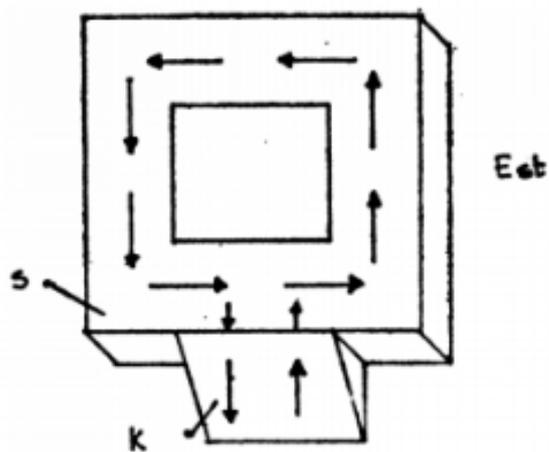


Fig. 1

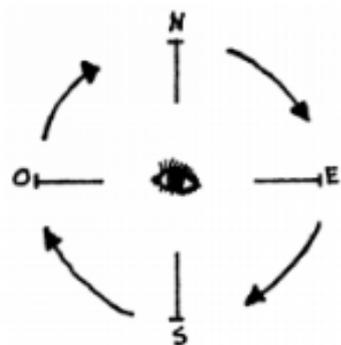
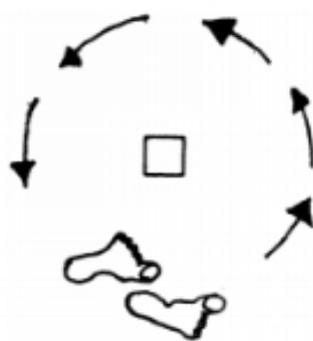


Fig. 2
A



B

Figura 1:
schema del percorso del Sacerdote sull'altare (freccie).
k = *kevesh*, rampa d'accesso; s = *sovev*, piano rilevato.

Figura 2:
A. L'osservatore è fermo, e rispetto a lui un oggetto in movimento in senso orario fa un giro a destra.
B. Il soggetto si muove intorno a un punto di riferimento; il giro antiorario è quello a destra, a destra cioè della persona che cammina.

Nella cultura ebraica è possibile riscontrare la stessa contrapposizione di significati tra destra e sinistra, senza differenze sostanziali da altri contesti. Questa è confermata da numerosi dati a livello biblico, filologico, talmudico e rituale. Si pensi tra l'altro nell'ambito rituale alle regole sulla *mezūzāh*, sul lavaggio delle mani, ai riti di matrimonio e divorzio, ecc. (62).

Coerente con questa posizione è l'attribuzione di significato positivo al giro « a destra ». Il Talmūd chiaramente stabilisce (63) che « tutte le svolte che fai devono essere sempre a destra (*kōl pinnōt she-attāh pōneh lō' jhū 'ellā' derekh jemjn*) ». Quindi anche la circumambulazione deve essere fatta « a destra », in analogia di quanto avviene nelle altre culture che stabiliscono la parallela opposizione di valori (64). Tuttavia a questo punto l'ebraismo presenta un comportamento differente: mentre in generale si intende che il giro a destra sia un giro orario, presso gli ebrei il giro a destra è un giro antiorario. La documentazione più antica a questo proposito si trova nella Mishnāh (65) quando descrive il percorso dei sacerdoti nell'altare del tempio di Gerusalemme. Questi accedevano al piano rilevato [*sōvev*] dell'altare attraverso una rampa [*kevesh*] tenendo la destra; arrivati al *sōvev* voltavano a destra, e senza voltare mai le spalle alla parte centrale dell'altare facevano un giro completo e tornavano alla rampa per scendere (v. fig. 1). Questo giro evidentemente antiorario è, per il Talmūd, un giro a destra (66) e rappresenta il mo-

(62) cfr. *Encyclopedia Judaica*, Gerusalemme 1970, alla voce « Right and Left ». Sui rituali citati cfr. tra l'altro *Shulkhān 'Arūkh 'Orāh Haijm* 4:10 (per il lavaggio delle mani, con l'ordine da seguire nel rito); *Jorēh de 'āh* 289:2 (per la posizione delle *Mezūzāh*); *'Even Ha'ezer* 123:1 (per il divorzio, il cui atto va scritto con la destra); per il matrimonio cfr. H.D. Ha-Levi, *Meqor Haijm*, Tel Aviv 1972, vol. V, pag. 34 (l'anello deve essere consegnato dal marito che lo tiene con la mano destra nella destra della moglie).

(63) Insegnamento riferito da Rami bar Jehezkel (*'amōrā'* babilonese, 2ª generazione) in *Zevāhīn* 62 b (e non da attribuirsi invece a Rabbi Jehūdāh ben Il'āi, *tānnā'* della 4ª generazione, come si deduce da una nota di Ra. SH. I. in loco). La frase è riportata più volte, anonima, nel Talmūd Babilonese, senza alcuna obiezione: *Jōmā*, 15 b, 17 b, 45 a, 58 b; *Sōtāh* 15 b.

(64) Proprio come applicazione del principio suddetto il Talmūd spiega il percorso del sacerdote sull'altare (Babilonese, *Jōmā'* 45 a).

(65) *Zevāhīn* 6:3, *Jōmā'* 4:5, 5:5.

(66) cfr. nota 64.

dello a cui si rifà tutta la ritualistica successiva quando stabilisce il senso delle circumambulazioni rituali (67).

È quindi da chiarire il motivo di questa differente impostazione. La soluzione del problema sta nell'elemento di riferimento dell'azione. Questo può essere un oggetto in movimento visto da un osservatore, oppure un soggetto in movimento rispetto a un punto fisso (fig. 2). Questa seconda possibilità è quella della tradizione ebraica; il senso del movimento è quello di chi si muove guardando il centro della circonferenza. Il sacerdote che sale sull'altare non può voltare le spalle al centro di esso, perché sarebbe mancanza di rispetto, e deve sempre volgere a destra: la destra che si considera è quella sua personale, del soggetto in moto. Il giro a destra necessariamente deve essere antiorario.

L'altra possibilità, che è quella prevalente nelle culture indoeuropee, prevede un osservatore fermo, che diventa elemento di riferimento. L'esempio più tipico è quello dell'osservatore che segue il giro del sole, che con il suo moto apparente da Est a Sud e poi a Ovest, gira verso la destra di chi lo guarda. Per questo il giro a destra è necessariamente orario. Tale approccio, proprio con riferimento al modello solare, porta a considerare il giro orario come positivo appunto perché imitatore e adeguato ad un ordine universale (68). Ammettendo più in generale che l'attribuzione di significati positivi alla destra derivi dall'osservazione del moto apparente solare fatta da una persona che è rivolta con la faccia ad Oriente (che quindi considera la sua destra (= Sud) come il luogo della luce e la sinistra (= Nord) come il luogo delle tenebre), intendere a destra come orario sarebbe un aspetto particolare di una visione organica del problema.

Presso gli ebrei, dove ancora la destra ha un senso positivo, ed è filologicamente documentata la corrispondenza destra = sud, sinistra = nord, non si arriva invece alla conclusione organica di considerare il giro orario (come quello apparente del sole) come positivo.

Degno di nota è il fatto che a proposito del senso del giro la Bibbia non fornisce nessuna indicazione precisa, tanto che a giustificazione della prassi sacerdotale si porta solo un verso del libro delle Cronache (2 Cr. 4:4) dove si descrive come erano disposti i dodici

(67) cfr. *Shūlḥān 'Arūkh*, 'Oraḥ Haijm, 651:10 e la nota in loco n. 47 della *Mishnāh Berūrāh*; ibidem, 660:1 e 141:7.

(68) cfr. J. Cuillandre, op. cit., in particolare a pag. 458.

tori di metallo che reggevano la conca del tempio di Salomone; l'ordine della descrizione è il seguente: Nord, Ovest, Sud Est (69).

Per spiegare la differente posizione ebraica che interrompe la organicità del riferimento al moto solare si potrebbe avanzare l'ipotesi di una diversa scelta culturale per cui i modelli di altri contesti vengono rifiutati e si propone un'alternativa in cui l'uomo che si muove rispetto ad una realtà osservata diventa l'elemento decisivo; tale ipotesi è difficilmente dimostrabile, ma sarebbe piuttosto coerente con le scelte culturali ebraiche di sostituzione e ristrutturazione dei significati di comportamenti di altre culture (70).

La circumambulazione in senso antiorario è presente nell'Islam, nel *tawaf* intorno alla Ka'bah, che a sua volta rappresenta la persecuzione di riti arabi preislamici. Questo potrebbe dimostrare la diffusione in ambito semitico di circumambulazioni, come quelle ebraiche, in senso antiorario. Tuttavia il problema interpretativo non è affatto semplice; nello stesso Islam sono presenti circumambulazioni in senso orario, come quello attorno alla *Qubbat aš-Sakhrah* (Cupola della Roccia), proprio a Gerusalemme (!) nella stessa area dove sorgeva il Tempio (71).

Ringrazio il prof. Alfonso M. Di Nola per i suggerimenti per l'impostazione dell'articolo.

(69) Talmūd Babilonese, *Zevāḥin* 626. In effetti in nessun altro luogo della Bibbia è possibile dedurre una descrizione dei quattro punti cardinali un orientamento decisivo in senso rituale.

(70) Degna di interesse a questo proposito la norma che stabilisce l'ordine con cui si devono mettere e allacciare le scarpe. Deve essere messa per prima la scarpa destra, ma il laccio va annodato cominciando dalla sinistra, perché è al braccio sinistro che si legano i *tefillin* (cfr. *Shūlkhān* *Arūkh*, *Oraḥ Haijm* 2:4 e commenti relativi). Sembra di vedere in questa regola, accanto a un comportamento ereditato dalla cultura circostante o anche da una tradizione presente nell'ebraismo, ma non esprimente valori caratteristici, l'intento di sovrapporre dei segnali specifici (i *tefillin*) che ricordano la tradizione particolare del gruppo.

(71) cfr. E. Pareja, *Islamologia*, pag. 414 e 732 dell'edizione italiana, Roma, 1952.

Merita di essere segnalato il fatto che in un contesto non religioso, ma scientifico — la fisica — si assume per convenzione che il momento di un vettore è positivo quando il vettore, rispetto ad un asse di riferimento produce un movimento in senso *antiorario*.