

Rav Riccardo Di Segni

# La circumambulazione (haqqafah)

Il parte  
analisi comparativa

*Da: La rassegna Mensile di Israel  
terza serie, vol. 44, n° 9-10, Sett.-Ott. 1978*

*Digitalizzato da:  
[www.torah.it](http://www.torah.it)*

« naqīnān de'j maqqif hajje »  
(Tal. Bab. Qiddūshjn 33 a)

# La circumambulazione (haqqāfāh)

(II parte: analisi comparativa)

## 1. INTRODUZIONE

Nella prima parte della ricerca pubblicata in questa rivista (1) è stato descritto lo sviluppo e il significato della circumambulazione (c.) nella cultura ebraica dalle origini ad oggi. Proseguiamo ora con una analisi comparativa.

Il confronto con i riti circumambulatori delle altre culture è notevolmente difficile per la diffusione estremamente ampia del fenomeno (2). Poiché lo scopo di questa ricerca è il chiarimento dei riti ebraici, e non la discussione del problema in generale, è necessario limitare l'analisi a pochi esempi esplicanti. La selezione del materiale è stata fatta allargando al massimo il margine delle possibili interpretazioni; resta comunque uno spazio aperto a ulteriori contributi illuminanti.

L'ordine seguito nella discussione è in linea di massima lo stesso della prima parte del lavoro; solo in alcuni casi, per comodità di esposizione, qualche argomento è stato trattato in ordine differente.

---

(1) « La circumambulazione (haqqāfāh) », *Rassegna Mensile di Israel*, vol. XLIV, n. 4, 5738/1978, pag. 282-318. A integrazione della precedente bibliografia segnalo l'articolo in italiano di N. Pavoncello « Le hosha'anoth e le hakkafoth » nel *Settimanale Israel* del 2.10.63.

(2) Per una documentazione generale sulla presenza del fenomeno nelle varie culture, cfr. *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi ed., Firenze 1970 (*EdR*), nell'indice analitico, alla voce *circumambulazione*; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1962, alla voce *Umgang* e relativi richiami, vol. VI col. 1116.

## 2. GERICO

## a) La 'evocatio'

Varrone, nel *De Lingua Latina*, spiegando l'origine del verbo *inlicere*, cita un antico *Commentarium Anquisitionis* che descrive la procedura seguita per convocare assemblee. Il brano, che si riferisce a un processo capitale a carico di un certo Trogus, parla dell'uso di mandare dei trombettieri a suonare nella Rocca, davanti alla casa dell'imputato e *intorno alle mura* della città, per chiamare il popolo al giudizio: "...*circum muros mitti solitum quo modo inliceret populum...*"; "...*in Arce classicus canat circumque muros...*" (3).

Abbiamo quindi una testimonianza nella quale il giro delle mura, insieme al suono della tromba, ha lo scopo di chiamare gli abitanti della città. Il confronto con l'episodio di Gerico si basa su una parziale equivalenza della sequenza motoria. Anche in Giosuè 6 si gira intorno alla città e si suona il corno; ma di più, a Gerico, c'è un dettagliato apparato rituale; e soprattutto, almeno in apparenza, sono differenti gli scopi dell'azione: nel rito romano il giro serve a chiamare, ma nella Bibbia non si vedono riferimenti chiari a questa particolare finalità.

Il confronto si fermerebbe qui, se non intervenisse un ulteriore elemento; esiste infatti la possibilità di approfondire l'esame affrontando una rilettura di Giosuè 6 alla luce dei concetti di *evocatio* e *devotio*.

Nelle religioni dell'antichità è documentata la presenza di alcuni cerimoniali messi in atto nel corso di guerre contro città nemiche. L'idea è che si può arrecare grave danno al nemico facendo sì che esso sia abbandonato dalle sue divinità, attirando queste nel campo proprio: così il nemico perde il potente aiuto dei suoi dei, che vanno invece ad accrescere la potenza di chi li chiama a sé. Nella religione romana questo comportamento è ripetutamente attestato; l'invito rivolto alle divinità ad abbandonare la città assediata immediatamente prima dell'assalto finale era chiamato *evocatio*, da *evocare*, chiamare fuori. Nell'area prossima alla Palestina la *evocatio* è segnalata in un

---

(3) VI:90-94; l'edizione a cui si fa riferimento è quella con testo latino e traduzione inglese di R. G. KENT, London 1967.

testo hittita, dove è fatta dal re ed è diretta dalla dea Ištar. Per Furlani "non c'è il minimo dubbio che anche le evocazioni di dei stranieri praticate dagli Hittiti provenivano dalla letteratura religiosa mesopotamica". Si tratta dunque di un fenomeno diffuso nella regione che ci interessa, già ai tempi nei quali può essere collocata la vicenda della conquista di Gerico.

Alla *evocatio*, nei riti che accompagnano la conquista di città, è spesso associata un'altra procedura, che è chiamata, con termine latino, *devotio*. Questa consiste nella consacrazione di persone o cose agli dei, per garantirsi la vittoria. In particolare può essere consacrata la città da distruggere, con conseguente divieto per l'uomo di utilizzo dell'area. In questa forma — presso i romani sono più spesso i soldati ad essere dedicati — la troviamo in un altro testo hittita. Qui il re, dopo aver messo a punto un cerimoniale per agevolare agli dei della città nemica l'abbandono, pronuncia solennemente la maledizione contro la città. Invoca l'aiuto del dio della tempesta che gliela consegna nelle sue mani. Dopo la distruzione il re la purifica ritualmente e "finché vi saranno il cielo, la terra, e l'umanità nessuno dovrà abitarla", pena per il trasgressore di attirare su di sé le ire del dio. "Il divieto di abitare città conquistate — commenta Furlani — era comunissimo nell'Asia anteriore antica" (4).

Confrontiamo ora questi dati con il racconto di Giosué 6. Il *hērem* imposto sulla città e i suoi abitanti; la consacrazione, già prima dell'assalto, del bottino (che viene poi violato scatenando la punizione divina: cfr. Giosué 7:2 s.); la maledizione per chi ricostruisce la città (e che si avvera in 1 Re 16:34) possono senz'altro essere considerati come i corrispondenti ebraici della *devotio*. La città è dedicata a Dio in cambio del suo miracoloso intervento.

Questa profonda analogia stimola ora a ricercare nella prima parte del racconto dei rapporti con la *evocatio*, che, almeno in apparenza, non sembra documentata.

Premettiamo alcuni dati importanti che rileviamo dalla lettura di brani biblici. Da Es. 12:12, Num. 33:4 e Is. 46:1-2 si deduce che la rovina del nemico è associata a quella della sua divinità nazionale,

---

(4) G. FURLANI, *La religione degli Hittiti*, Bologna 1936, pag. 223-227, con le note e la bibliografia relativa. I testi citati derivano dalle tavole in caratteri cuneiformi scoperte nelle rovine di Ḫattušaš a Boghazköy. Sulla *evocatio* e la *devotio*, in particolare presso i Romani, confronta le voci relative in *EdR*.

che viene sconfitta da Dio. Si ha qui l'indubbia testimonianza della circolazione presso gli ebrei dell'idea per cui la lotta contro il nemico comporta anche uno scontro con la divinità che lo protegge; la sconfitta è anche la rovina della relativa divinità; o, se lo sconfitto è Israele, si presuppone la rinuncia divina alla protezione (cfr. anche 2 Re 18 con la replica divina in 2 Re 19:34). È molto probabile che per quanto riguarda il ruolo delle divinità nemiche questi concetti siano stati presi da Israele solo in senso figurato; ma è soprattutto chiaro come in termini religiosi ebraici - biblici non è assolutamente possibile ammettere il passaggio della divinità locale in un presunto panteon ebraico; per cui se il nemico è sconfitto cade con lui il suo dio; anzi la rovina e la dissoluzione della divinità sono proprio la prova della sua vanità e inconsistenza reale (5).

Se quindi in Giosuè 6 ci sono tracce della *evocatio*, queste vanno cercate nei limiti in cui il pensiero ebraico poteva ammettere il trasferimento dei valori. Se c'è una divinità, reale, o simbolica, che protegge Gerico, questa va cacciata, distrutta; certo non ripresa. Lo strumento per questa operazione è il rito della c., con i sacerdoti, l'arca e lo *shōfār*. L'arca, come simbolo della presenza divina, stabilisce l'identità del protagonista reale dell'azione; e possiede anche un effetto distruttivo diretto (cfr. 1 S. 5, 2 S. 6:7). Lo *shōfār* è il mezzo per la realizzazione del progetto. In primo luogo ha la funzione di richiamo, di convocazione (cfr. 2 S. 20:1, Ger. 4:5, Joel 2:15). È qui che si stabilisce il collegamento con la nota di Varrone; il giro delle mura ha lo scopo della chiamata, nel senso più immediato e letterale di *evocatio*. Da questo punto di vista lo *shōfār* assume il ruolo che nella *evocatio* dei romani ha il *carmen*. Ma a questo valore iniziale subito si sovrappongono gli altri effetti del suono dello *shōfār*: quello di spaventare, terrorizzare chi lo ascolta (cfr. Am. 3:6, Joel 2:1, Giud. 7) (6); quello di sciogliere riunioni (cfr. 2 S. 2:28, 18:16, 20:22); e forse anche quello dell'espressione, per noi poco chiara, di Salmi 47:6, di accompagnare la salita della divinità.

---

(5) Sull'argomento cfr. la dettagliata analisi critica di J. KAUFMANN, *Tōlēdōt ha'emūnāh hajsreēljt*, 9<sup>a</sup> ed., Gerusalemme 1972, vol. I, in particolare a pag. 278 e 423.

(6) In Num. 10:9 è prescritto il suono di trombe (non *shōfār*) in battaglia con lo scopo di "farsi ricordare davanti al Signore". Il significato differente può essere interpretato come integrativo di quello proprio dello *shōfār*, che invece servirebbe specificatamente a terrorizzare l'avversario.

Quindi lo *shōfār*, dopo aver chiamato le divinità locali come nell'*evocatio* pagana, ha la funzione, ora solo ebraica, di terrorizzarle, disperderle, allontanarle.

Il senso generale dell'episodio, visto in questa prospettiva, è da intendere come una revisione in chiave ebraica del rito idolatrico. La caduta delle mura sarebbe il risultato della cacciata delle false divinità che le sostengono, e che si rivelano come appoggi inutili e inconsistenti; oppure indicherebbe che dato che non ci sono divinità da cacciare, ma solo le protezioni materiali delle mura, che queste non possono resistere all'attacco divino. In sostanza il racconto esprime il conflitto tra due concezioni: quella ebraica, basata sulla potenza divina, e quella pagana, che si appoggia a falsi dei o a rifugi materiali. La vittoria di Gerico, che è la *prima* del racconto della conquista, e del tutto atipica rispetto al contesto, non sarebbe altro che l'interpretazione generale dell'intera vicenda della presa di possesso della terra. La trasformazione dell'*evocatio* segnala la modificazione delle concezioni religiose e dei conseguenti rapporti di forza.

In questa chiave interpretativa è interessante rileggere il commento di A. Modena (cfr. nota 49, I parte). Per questi l'espressione biblica "Gerico era chiusa e serrata" indica una chiusura materiale — le mura — e una chiusura "dall'alto" operata da quelle che chiama "le forze dell'impurità"; il rito di Giosuè ha appunto lo scopo di cacciare e dissolvere queste forze. Anche per Modena esiste dunque una forza invisibile e negativa che difende il nemico e va annientata; il che si adatta perfettamente alla spiegazione che proponiamo, e, tra l'altro, elimina la nostra riserva di "stranezza logica" espressa sull'accostamento proposto da Modena tra il rito di Gerico e quello funebre. Per inciso notiamo anche come una spiegazione "mistica", in apparenza artificiosa, colga in pieno un significato confermato dagli esempi comparativi della storia delle religioni.

Tornando ai significati propri della c. nell'episodio biblico, essa risulta quindi parte integrante di un cerimoniale ebraico sostitutivo della *evocatio*; c'è da chiedersi a cosa serve specificamente (sarebbero bastati l'assedio, il suono dello *shōfār*, la presenza dell'Arca): a quanto pare ha le funzioni di delimitazione dell'area di intervento e/o risponde alla necessità di chiamare da ogni parte le forze da combattere, come nell'esempio di Varrone.

#### b) *Il labirinto*

In un manoscritto di Monaco del XIII sec. (Cod. Emmeran, contenente il trattato *De imagine mundi* di Onorio Augustodense) è disegnata una figura di labirinto, che commenta le parole "*cum minothavro*

*pugnat thesevs labirinto*". Il disegno si distingue per la particolare forma dell'ingresso, che è allargato in modo tale da dare all'immagine un aspetto di luna. Questo con lo scopo dichiarato di rappresentare la pianta della città di Gerico, il cui nome etimologicamente è collegato da alcuni interpreti con quello della luna (*Jerihō - jarēah*) (7) (v. fig. 1).

Il disegno sembra il documento più antico che stabilisce un collegamento esplicito tra l'episodio biblico e il mito del labirinto. La vicenda mitologica di Teseo è ben nota; per liberare la sua città dal terribile tributo imposto da Minosse re di Creta, l'eroe ateniese penetra nel labirinto dove è rinchiuso il Minotauro, uccide il mostro e trova la via per uscirne grazie alla collaborazione di Arianna. Studi recenti hanno segnalato le analogie con Gerico (8): ad Arianna, la figlia del re Minosse che tradisce la sua città, corrisponde il tradimento di Rahav in Giosuè 2. Una coincidenza di notevole interesse è il gomi-



Figura 1: la città di Gerico disegnata a forma di labirinto in un manoscritto medioevale (da P. SANTARCANGELI, *Il libro dei labirinti*, Vallecchi edit., Firenze 1967, illustr. 39).

(7) P. SANTARCANGELI, *Il libro dei labirinti*, Firenze 1967, pag. 248-249.

(8) Cfr. J. RYKWERT, *The Idea of a Town*, in *Forum voor Architectuur*, 3, Amsterdam 1963, citato da SANTARCANGELI, op. cit., pag. 249.

tolo di filo che Teseo srotola nel labirinto, e che gli indica la strada per l'uscita e la salvezza; in Giosuè 2 è con una corda che gli esploratori fuggono dalle mura, e, soprattutto, è con una matassa (*tiqwāh*) di filo rosso che Rahav segnala la sua abitazione per salvarla dalla distruzione. Più in generale si tratta di due racconti di guerra in cui un nemico ben protetto viene sconfitto, e la difficoltà principale è sempre il superamento della barriera. Inoltre coincide il giudizio sulla qualità del nemico, che nel mito greco è un mostro divoratore, e nella Bibbia un parte di umanità corrotta e degenerata (9). Alle varie corrispondenze fa riscontro il fatto che "il disegno convenzionale del labirinto ha sette rigiri", mentre è nota l'importanza di questo numero nella storia biblica (10).

C'è da aggiungere una circostanza importante: presso i Romani il tema del labirinto è sovente associato alla storia dell'assedio di Troia. *Ludus* o *lusus Troiae* è la figurazione ludica labirintica che il figlio di Enea mette in atto nelle feste funebri in onore di Anchise e che nell'Eneide (V: 578-603) è paragonata da Virgilio al labirinto di Creta. L'identificazione può essere spiegata in vario modo; ma ha particolare rilievo la comunanza di simboli tra le due storie, che parlano di fortezza assediata, "il luogo in cui ci si prefigge di entrare". "L'identificazione, o meglio confusione, di Creta con Troia fu pienamente conservata durante il medioevo" ed "è sorprendente come l'associazione tra il labirinto e la città di Troia (...) si complichino poi con tradizioni di carattere locale" (11).

Ciò che ci interessa è l'identità posta tra il tema del labirinto e quello più generale dell'assedio a una città — e Troia è l'esempio per eccellenza — circondata da mura. Di qui deriva, come si è visto in effetti accadere nel disegno del XIII sec., l'ulteriore associazione con

---

(9) Sui motivi che hanno dato luogo alla leggenda del "mostro divoratore" già Platone in *Il Minosse* 318/d ss. aveva dato una interpretazione storico-critica; cfr. SANTARCANGELI, op. cit., pag. 117-118. Sulle qualità morali attribuite nella Bibbia ai popoli Cananei, cfr., ad es., Lev. 18:26-27; Deut. 18:9 ss.; 2 Re 16:3 ecc.

(10) SANTARCANGELI, op. cit., pag. 249.

(11) Altri dati che giustificano l'identificazione sono: una credenza di connessione etnica tra Creta e Troia; narrazioni mitiche sulle origini delle mura di Troia che presentano elementi in comune con la storia del Minotauro; un trasferimento di ricordi dall'antica civiltà cretese a Troia, "città" per antonomasia; connessioni linguistiche del nome Troia con antichi verbi italici che indicano movimenti rapidi e complessi; cfr. SANTARCANGELI, op. cit., pag. 66-67, 206-208, 33; *EdR* II:557.

il racconto del crollo delle mura dell'imprendibile Gerico. Un altro dato importante è che il concetto di labirinto può esistere come figurazione astratta in un movimento di danza, mimato, o giocato. Spesso una danza rituale viene collegata, dagli autori che la riferiscono, con la vicenda storica del Minotauro; in alcuni casi — come in quella del « geranos » — la danza è intorno a un altare (12). C'è quindi una sequenza motoria rituale collegata ad una narrazione mitica; analogamente nel rito ebraico la c. dell'altare a *Sukkōt* è collegata alla storia di Gerico, con lo stesso meccanismo di ripetizione rituale. Considerate le precedenti analogie tra i due racconti questo dato integra ulteriormente il confronto (13).

Tutti questi dati (riassunti alla tav. 1) devono essere analizzati con cautela per evitare ipotesi avventate. Se un collegamento esiste, bisogna verificare in cosa consista realmente e in quale momento storico si stabilisce. La prima difficoltà sta nell'interpretazione di Giosuè 2 e 6. È noto che la critica distingue due narrazioni sovrapposte una a carattere "storico", più antica, che è quella che parla di Raḥav, l'altra "religiosa", prodotto di un'elaborazione posteriore, che racconta la miracolosa caduta delle mura (14). Se questa analisi è corretta, non

---

(12) Oltre al *lusus Troiae* sopra citato, si considerino le notizie sulla origine del *geranos*, la danza "delle gru": Teseo l'avrebbe istituita nell'isola di Delo, in onore di Afrodite, per celebrare la salvezza. Secondo Plutarco Teseo la danzò intorno al *cheraton*, un altare costruito con tante corna sinistre, di toro o di giovenca. Cfr. SANTARCANGELI, op. cit., pag. 35 e 203.

(13) A queste considerazioni, basate su aspetti motori comuni se ne potrebbe aggiungere un'altra: chi percorre un labirinto, e vi si perde, può avvertire una sensazione di disorientamento, che sotto certi aspetti è analoga al capogiro e alla perdita del senso di equilibrio che compare in chi gira a lungo e velocemente; comune è un risultato dei due movimenti: una coscienza di insicurezza, derivata nel labirinto dall'angoscia di trovare l'uscita, e nel giro dalla ricerca di un sostegno.

(14) L'ipotesi è sostenuta anche da un critico, come J. KAUFMANN (*Sefer Jehōshua'*, Gerusalemme 1970, pag. 99 e 115) generalmente propenso a difendere l'antichità e l'unità del testo. La contraddizione principale, citata a sostegno della divisione in due del racconto, è nel fatto che le mura crollano, mentre Raḥav e la famiglia, che abitano una casa nelle mura, si salvano. La difficoltà era già stata rilevata nella critica tradizionale (cfr. ad es. Ra.Da.Q., cap. 6), che la risolveva sostenendo, tra l'altro, che il crollo delle mura non era stato necessariamente completo. Spiegazione questa che pare in contrasto con un'altra tradizione rabbinica che sostiene che le mura della città siano completamente scomparse sotto terra (Tal. Bab. *Berākhōt* 54b).

## TAVOLA 1

Rapporti tra il mito del labirinto e la storia di Gerico

|                                  | tradimento di   | elemento di salvezza | ostacolo         | risultato             |
|----------------------------------|---|----------------------|------------------|-----------------------|
| corrispondenze narrative         | Arianna   | filo                 | labirinto        | morte del minotauro   |
|                                  | Rahav   | filo                 | mura della città | conquista della città |
| elaborazione romana e successiva | labirinto = mura di Troia = città assediata e conquistata = Gerico  |                      |                  |                       |
| ripetizioni rituali              | danza intorno all'altare ( <i>cheraton</i> ) ←————→ labirinto<br>giri dell'altare a <i>Sukkōt</i> ←————→ Gerico |                      |                  |                       |

c'è unità originale nel racconto; quindi non c'è nemmeno un rapporto diretto tra tradimento e filo di Rahav con il seguito della storia; e allora cade anche l'ipotesi di connessione con il presunto parallelo Arianna-filo-Labirinto-Minotauro, almeno nel senso di comune origine o derivazione dei due racconti (15). D'altra parte nell'evoluzione posteriore il confronto e l'associazione di significati viene comunque proposta: quindi se l'origine comune è dubbia, resta il fatto che nella storia le due narrazioni vengono poi associate, per l'identità di due situazioni simboliche in cui si descrive un percorso obbligato per superare una barriera.

Una volta stabilita la corrispondenza sembra lecito trasferire nell'interpretazione della storia di Gerico i valori simbolici propri del labirinto. Qui si presenta la seconda difficoltà: stabilire appunto il significato del labirinto. A proposito si sottolinea oggi che non si può presumere di arrivare a identificare un tema unico e universalmente valido. Il labirinto "va esaminato nelle singole aree storiche in cui appare, dove assume di volta in volta tematiche e contenuti rituali e mitici specifici" (16). Inoltre è impensabile trasferire l'intero complesso

(15) La circostanza del tradimento di un abitante della città, che con questo si acquista l'immunità, ricorre anche altrove nella Bibbia, cfr. Giud. 1:22-26. Quanto al filo, questo può essere considerato un semplice segno di riconoscimento e la coincidenza puramente casuale.

(16) *EdR*, alla voce *labirinto*.

simbolico nel singolo episodio biblico; è invece utile confrontare i vari aspetti del problema con i significati che nel corso della storia ebraica assumono i riferimenti al modello circumambulatorio biblico.

Ciò premesso, consideriamo i principali significati del labirinto:

— un tema ricorrente è quello della *morte* (cfr. ad es. Virgilio, *Eneide*, VI: 11 s., che parla di un disegno di labirinto disegnato sulla porta degli inferi), collegato e contrapposto a quello della *rinascita* (uscita dal luogo che non lascia abitualmente scampo). In questa prospettiva sono stati evidenziati paralleli in un'ampia serie di dati di diversa provenienza; dalla religione babilonese a un mito dell'isola di Ceram delle Molucche, che viene ricordato nel culto con una danza spirale di nove cerchi che simboleggia una *porta* che conduce alla dea degli inferi e assicura l'esistenza a coloro che la valicano (17). Non c'è un collegamento diretto di questi significati con la storia di Gerico, ma sono evidenti i rapporti con alcune idee che sono alla base del rito funebre (la successione morte-rinascita, le "porte" della resurrezione ecc.).

— Nella danza del *geranos*, sopra ricordata, i celebranti si mettevano intorno a un altare, girando a sinistra, per andare all'origine della vita, e impugnavano una corda. Tirando il filo prima erano condotti dentro, poi fuori dai rigiri; la direzione restava la stessa, ma alla fine il percorso indicava la via verso la rinascita. La danza aveva due fasi, "una prima in cui veniva rappresentata l'intricatezza del labirinto, e una seconda in cui si celebrava, a guisa di contrapposto, l'ordine ritrovato" (18). Ritroviamo la stessa successione bifasica nei giri intorno al *golem* (dove l'ordine concettuale è inverso: viene per prima la vita). Il confronto è ancora più interessante se si tiene presente il simbolismo *iniziatico* del labirinto, derivante dal concetto di superamento di una prova e accesso a una rivelazione. Appunto come rito

---

(17) SANTARCANGELI, op. cit., pag. 37-38, 152-153. Nella descrizione della religione babilonese la "città" infernale è circondata da sette mura doppie con altrettante porte, munite di "chiavistelli e catenacci"; cfr. G. FURLANI, *La religione babilonese-assira*, vol. 2, Bologna 1928, pag. 325 e 338; cfr. in SANTARCANGELI gli stretti rapporti con il labirinto di questa descrizione, e anche della parte dell'Epopea di Gilgamesh che racconta la discesa dell'eroe agli inferi. Notiamo per inciso come l'immagine dei chiavistelli e dei catenacci è molto simile a quella con cui il Targūm rende liberamente l'espressione di Giosuè 6:1.

(18) Secondo le ricerche di Kerenyi e Wolters (la citazione è da quest'ultimo), in SANTARCANGELI, op. cit., pag. 203.

iniziatico Scholem interpreta questo aspetto del rito del *golem*. Inoltre, da questo punto di vista, esiste un rapporto con l'episodio biblico, che rappresenta il primo passo, l'inizio simbolico della conquista della terra. Il rito sarebbe il simbolo della dura prova della presa di possesso del paese, dell'inizio di una nuova vita; quindi c. come segno di rinascita, nel caso particolare in senso politico.

— Un altro aspetto è quello di difesa del centro, che diventa spazio sacro e magico; qui ritroviamo la bivalenza ebraica del significato della c. che può indicare sia l'abbattimento che la costruzione di una barriera difensiva.

— Altri significati, in parte derivati dai precedenti, non hanno riscontri diretti ed espliciti nella c. ebraica, ma sono da tener presenti, perché allusioni in varie forme emergono nella discussione successiva. Sono: il tema del ritorno al corpo della madre o della madre terra, e in parallelo quello dell'unione sessuale fecondante e ierogamica (19); gli aspetti viscerali o interiori, che sottintendono l'idea della ricerca della propria personalità (qualche lontano accenno

---

(19) Secondo SANTARCANGELI, op. cit., pag. 197, anche nella Bibbia è riscontrabile il parallelo all'idea, sostenuta da Muller, per cui "Ilion-Troia è il tipo della città sacra, la cui conquista è anche uno stupro". Santarcangeli sostiene che "città come Gerusalemme (Zion) e anche Babilonia e Sidone sono chiamate *vergine*, o *figlia vergine*, il cui destino, in conseguenza dell'espugnazione, viene paragonato allo stupro di una vergine prigioniera"; e cita a suo sostegno Amos 5:2, Isaia 23:12, 37:22 e soprattutto Isaia 47. Dai passi citati, e da altri analoghi (cfr. anche Ger. 14:2), risulta effettivamente il paragone della città alla giovane, ma non è detto che l'espugnazione equivale alla violenza sessuale. Se i profeti, che non hanno assolutamente queste inibizioni espressive, non hanno usato l'immagine della violenza carnale, significa che la presunta corrispondenza conquista-stupro non esiste. Neppure è documentabile un collegamento filologico; la radice *k v sh*, che può indicare una violenza sessuale (cfr. Est. 7:8), nell'ebraico biblico è usata per la conquista della terra (cfr. Giosuè 18:1, Num. 32:22,29), ma mai delle città; per quest'ultime il termine è *l kh d*, espugnare, mai usato a proposito di persone. Piuttosto è notevole la costanza di un'altra immagine a carattere sessuale, che si accompagna al discorso della conquista della città: è lo scoprimento pubblico delle vergogne, il rimanere nudi (cfr. Ez. 16:37, 39, Is. 47:3, e indirettamente Osea 2:5). È difficile interpretare correttamente il significato dell'idea, che in pratica sostituisce quella presunta dello stupro; ha forse qualche rilevanza il fatto che la giovane (città) è paragonata spesso ad adultera e prostituta (cfr. Ez. 16), per cui lo stupro è pena meno grave della vergogna pubblica? È seducente una ipotesi che deriva da questa allegoria, per cui se l'espugnazione della città equivale al denudamento, le mura potrebbero essere il segno delle vesti; e quindi la c. il mezzo per arrivare a

a questa idea può essere trovato in certi simbolismi di perfezionamento morale, di cui si è parlato alla n. 36 nella I parte); infine gli aspetti psicologici di sgomento e disorientamento davanti all'ignoto (20). Tutti questi dati sono sintetizzati nella tav. 2.

TAVOLA 2

Confronto dei significati del labirinto con le idee ebraiche collegate alla circumambulazione

| concetto generale comune: sequenza motoria che porta al superamento di una barriera  |  |
|--|--|
| aspetti particolari  |  |
| nel labirinto  | corrispondenze ebraiche  |
| <p><i>principali:</i></p> <p>sconfitta del nemico (Minotauro)</p> <p>morte e rinascita</p> <p>struttura rituale bifasica</p> <p>iniziazione e prova</p> <p>difesa del centro</p> | <p>conquista di Gerico</p> <p>rito funebre (« porta » della resurrezione ecc.)</p> <p><i>golem</i></p> <p>» ; Gerico e riti derivati come segno di inizio di vita nuova</p> <p>c. come rito protettivo</p> |
| <p><i>secondari:</i></p> <p>ritorno alla madre terra</p> <p>unione sessuale fecondante</p> <p>ricerca psicologica interiore</p> <p>sgomento davanti all'ignoto</p>               | <p>riscontro indiretto</p>   |

questo fine: un denudamento simbolico. Si consideri a questo proposito un possibile accostamento: nella città babilonese dei morti Ístar potè entrare solo dopo essersi tolta dinanzi ad ognuna delle sette porte una parte dei suoi ornamenti, fino a restare nuda per varcare la settima (cfr. n. 17 per i riferimenti bibliografici). C'è tuttavia da dire che il senso più generale dell'allegoria delle vesti (cfr. Ez. 16, dove si intende anche il patrimonio culturale e le ricchezze materiali) ridimensiona, almeno in parte, la possibilità di questo accostamento.

(20) Per una discussione ampia e documentata su tutta la simbologia del labirinto, cfr. diffusamente SANTARCANGELI, op. cit.; per una rapida sintesi della simbologia e della problematica relativa, cfr. *EdR*, alla voce *labirinto*.

La conclusione che si trae da queste osservazioni è che il labirinto, nelle sue varie forme da una parte, e i riti circumambulatori ebraici, dall'altra, sono due gruppi distinti portatori di una complessa serie di simboli; molti sono comuni ad entrambi, mentre altri sono specifici e legati a situazioni particolari.

La sovrapposizione completa non è pertanto possibile, mentre resta comunque utile ed illuminante il confronto sui principali termini di paragone.

### c) *Aggressività e gioco*

Il carattere aggressivo, di attacco al nemico, caratterizza la c. di Gerico, ma nel rito successivo rimane solo in tracce (interpretazione politica medioevale della cerimonia di *Sukkōt*) o subisce trasformazioni e attenuazioni (idea del crollo del muro tra uomo e piano divino).

Questi aspetti puramente aggressivi del rito circumambulatorio sono di difficile riscontro nel pur ampio panorama universale di diffusione del fenomeno; ma ne è possibile la riemergenza in situazioni inattese. L'esempio che ora citeremo appartiene ad un ambito differente da quello religioso che stiamo considerando; e, per quanto marginale e localizzato, è indicativo di alcune motivazioni psicologiche che possono essere alla base della storia biblica della conquista della città cananea.

Nei primi mesi del 1977, nel corso di movimenti di protesta iniziati nelle università italiane, alcuni gruppi di estrema sinistra, in particolare quelli noti con il nome di "indiani metropolitani", hanno manifestato pubblicamente facendo uso di forme atipiche e non convenzionali. Tra l'altro si è rapidamente diffuso l'uso di una specie di girotondo, nel quale un gruppo gira e danza intorno a una persona oggetto di contestazione, schernendola e insultandola con epiteti scanditi. In questo comportamento si ha la trasformazione ludica della lotta e dell'aggressività politica, e lo scherno e l'irrisione sostituiscono l'offesa fisica dell'avversario. "Sarà una risata che vi seppellirà" è uno slogan che esprime questo orientamento (21).

---

(21) Cfr. E. DI NALLO, *Indiani in città*, Bologna 1977; la frase è citata a pag. 31, 35, 100; cfr. pag. 16: "gli indiani usano un linguaggio rapportabile al gioco, che crea spazi comuni immediati e si contrappone all'esterno secondo una logica diversa e perciò dissacrante"; cfr. anche a pag. 194-195 una poesia citata da *Wow*, giornalino di Milano: « la forza

L'esempio documenta la potenziale capacità di riemergenza della valenza aggressiva della c. e proprio in un contesto che adotta deliberatamente forme espressive alternative. La variazione in senso ludico (22) non toglie efficacia a questo significato.

La comparsa in forme elementari e non religiose pone il problema del chiarimento delle motivazioni psicologiche. Poiché non sembrano presenti modelli propriamente rituali da imitare, il comportamento degli "indiani" può essere spiegato come una derivazione dal comunissimo girotondo infantile; dove la chiusura dell'avversario nel cerchio può significare l'impedimento simbolico delle possibilità di fuga e di difesa, mentre è esposto all'attacco da ogni parte. In definitiva mentre rileviamo il dato della costanza psicologica del simbolismo di attacco nella c., grazie all'esempio spontaneo e libero da sovrapposizioni rituali ed esegetiche abbiamo anche una precisa spiegazione della sua genesi: essa risulta derivare da due esigenze: il blocco del nemico e l'attacco da ogni parte. Notevole, da quest'ultimo punto di vista, il ruolo di protagonista che anche per gli "indiani" esercita la parola, che esprime i contenuti dell'azione e nel contempo assume da sola la funzione di attacco, offesa e distruzione simbolica.

### 3. NEHEMIA 12:27 E RITI COLLEGATI (DI FONDAZIONE)

#### a) *L'appropriazione del territorio e la 'lustratio'*

Il secondo documento attestante la c. nella Bibbia è la cerimonia di inaugurazione delle mura di Gerusalemme in Nehemia 12:27 s., che ispira direttamente la norma della Mishnāh che stabilisce la procedura per consacrare le aggiunte ai perimetri della città di Gerusalemme e del cortile ('Azārāh) del Tempio. A questi riti pare collegarsi la regola, di molti secoli dopo, per l'allargamento del perime-

---

della nostra magia: / vi sfuggiremo nei simboli (...) / Quando penserete di poterci / de-finire, vi sfuggiremo ancora con incantesimi / circoli indiani, piante carni / vore, felini sempre pronti a ferirvi ».

(22) Spesso un gioco di bambini può essere l'unico residuo, peraltro preziosissimo, di antichi riti dimenticati. Si pensi, proprio nell'ambito della c., al gioco detto della 'ngizia, dei bambini abruzzesi, che risale, con ogni verosimiglianza, al culto precristiano della dea Angizia, cfr. A.M. DI NOLA, *Gli aspetti magico religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 1976, pag. 115-116. Nel nostro caso comunque non si tratta della trasformazione ludica di un rituale, ma dell'espressione, in forma ludica, della valenza aggressiva.

tro cimiteriale. Possiamo definire questi riti "di fondazione"; li discuteremo insieme, anche perché l'aspetto rituale di Neh. 12:27 emerge realmente solo nell'utilizzazione successiva di questa fonte. Osserviamo come l'applicazione di questo modello ebraico sia in realtà limitatissima; già nella Mishnāh è un caso teorico, mentre l'uso cimiteriale è tardo e limitato a poche comunità. D'altra parte esso è il prototipo biblico-talmudico della c. con significati protettivi dell'area circondata, e quindi, come tale, almeno in associazione psicologica, è collegabile con il rito funebre e quello nuziale. Pertanto le conclusioni di questo paragrafo si riferiscono indirettamente anche a questi due riti, che comunque saranno trattati in dettaglio più avanti.

I numerosi documenti comparativi appartengono all'ambito più generale dei "riti di determinazione per movimento dello spazio sacro" (23), e, in particolare, ai riti di "appropriazione del territorio", "destinati a dichiarare la proprietà del gruppo e dell'uomo sullo spazio scelto, a liberare tale spazio dalle presenze malefiche eventualmente emergenti, a renderlo magicamente utile per la convivenza umana" (24). I riti possono apparire in varie fasi della sequenza di costruzione, e la c. è di frequente riscontro. Citiamo qualche esempio:

Presso gli Akunda (un popolo Bantù dell'Africa Orientale) il *medicine-man* uccide una capra e cammina sulla linea di limite esterno del nuovo villaggio spruzzando il sangue e il contenuto dei visceri della vittima (25). In India alcune Sūtra prescrivono a chi vuole costruire una casa di camminare tre volte intorno al luogo, spruzzandolo con acqua e ripetendo il verso del Rig Veda: "o acque, voi siete portatrici di salute" (26). Praticamente simile alla c. può essere considerato il rito di fondazione di Roma, in cui venne tracciato intorno alla città un solco circolare con un aratro di bronzo cui erano aggiogati un toro e una vacca. Il rito non era una innovazione locale, ma derivava dalla tradizione etrusca: le fonti raccontano che Romolo aveva appositamente convocato dei sacerdoti dall'Etruria. La critica attribuisce alla cerimonia le funzioni di riscatto dello spazio urbano dalla profanità, perché assuma l'"aspetto di imago mundi e di replica

(23) *EdR*, V:1258.

(24) *EdR*, alla voce *Città e sua fondazione*, rituali di appropriazione del territorio, III:260.

(25) J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York (1911) 1959 (*ERE*), VI:110 b.

(26) *ERE*, III:657 a, VIII:319 a; J. GONDA, *Les religions de l'Inde*, I, Paris 1962, pag. 155 e 157.

terrestre del mondo divino" (27). Ritroviamo nella chiesa riti analoghi. Già al principio del V sec. S. Patrizio fa tre volte il giro intorno al luogo sul quale dovrà sorgere la cattedrale di Arnagh (28). Nella liturgia cattolica, in uno dei momenti iniziali del rito di *dedicatio ecclesiae*, il vescovo compie per tre volte la c. dell'edificio, aspergendo le mura con acqua consacrata, per mezzo di un fascetto di issopo o di erbe odorose. Quindi il vescovo entra e "Satana dinanzi a lui deve sloggiare dalle sue posizioni". Si continua con le lustrazioni dei muri interni, eseguite con triplice c., e dell'altare, con sette giri. Viene così "eliminata ogni influenza malefica dall'ambiente sacro". Il rito si è diffuso nella liturgia verso l'VIII-IX sec.; l'uso lustrale è, almeno all'origine, in rapporto alle frequenti trasformazioni di edifici adibiti a culti non cristiani, per allontanarne ogni traccia di contaminazione (29).

Gli esempi dimostrano la diffusione del fenomeno, accompagnato da azioni rituali a carattere espiatorio, purificatorio e apotropaico (sacrifici, aspersioni ecc.). Questi dati inquadrano utilmente le nostre conoscenze sui paralleli ebraici, e mettono in risalto l'importanza dei vari dettagli cerimoniali. Oltre agli *'ūrīm* e *tummīm*, e i "pani di ringraziamento" (30), notevole è il ruolo del canto dei salmi; sul loro significato protettivo, in particolare del Salmo 91, si è già detto nella prima parte: si cfr. in particolare il verso 10, che riassume efficacemente il concetto: "a te non arriverà il male e la piaga non si avvicinerà alla tua tenda". Quindi il valore protettivo, di ampio riscontro comparativo, è indubbiamente presente nel rito ebrai-

(27) *EdR*, II: 1296, III: 264, V:518. Quando ai tempi di Adriano lo stesso rito fu messo in atto a Gerusalemme, come segno di fondazione di una nuova città romana, ciò costituì la scintilla della rivolta antiromana: cfr. J.T. LEWINSKY, *Sefer Ha Mo'adīm*, VII, Tel. Aviv, Devir, 4<sup>a</sup> ed. 1963, pag. 433.

(28) Leabhar Brecc, in *Libro di Leinster*, 28,2, cit. in *EdR* 1:718.

(29) M. RIGHETTI, *Manuale di Storia Liturgica*, vol. IV, Milano 1953, pag. 379, 382, 383.

(30) Secondo *Shevū'ōt* 15a gli *'ūrīm* e *tummīm* hanno verosimilmente lo scopo di conferire autorità e sacralità al rito; i pani, da quanto si deduce dalla discussione talmudica (ibid. 16 a, che distingue tra i tipi di pane da usare per la città e il Tempio) indicano la nuova sacralità acquisita, perché dalla fine della cerimonia sarà permesso consumare l'alimento sacro, simile a quello trasportato in processione, solo all'interno dell'area definita; ma possono anche essere considerati come un'offerta sacrificale.

co. Ma anche la componente purificatoria ha la sua parte. Jonah Girondi e Shemuel Eidels sottolineano, in base a dati tradizionali e scritturali, come l'effetto della recitazione del Salmo sia l'eliminazione dell'impurità nella zona circondata; uguale funzione avrebbero anche i canti in Neh. 12:27 (31). Quindi non solo si vuole impedire alle forze esterne l'accesso allo spazio sacro, ma si vuole eliminare dall'area, perché diventi sacra, tutto ciò che di negativo è eventualmente presente.

A livello comparativo l'associazione di significati espiatorio, purificatorio e protettivo, è ulteriormente confermata dall'esame delle cerimonie di *lustratio*. La *lustratio* è il rito di purificazione che sana dalla condizione di impurità; comporta l'atto della c., che corrisponde al tracciare intorno alle cose, animali, luoghi, persone da purificare un cerchio di difesa mediante la processione delle vittime; l'identità arriva anche al livello linguistico: "*circumferre est proprie lustrare*" (32). Il rito è tipico delle religioni dell'Italia antica e dei Romani. È compiuto spesso intorno a città o antichi nuclei cittadini

---

(31) Rabbenu Jonah Girondi (m. 1263), commento alle *Halākhōt* di Alfassi, *Berākhōt* 3 a: scopo dell'azione "è fare scappare le piaghe e gli elementi nocivi (*lēhavriah 'et hapēgā'im we'et hamaziqim*)"; Shemuel Eidels (Ma.Ha.R.Sh.'a., 1555-1631), commento a Tal. Bab. *Shevū'ōt* 16 b: la lettura del Salmo 91 serve « a togliere via (*lēha'avjr*) lo spirito dell'impurità » dal luogo che si consacra « perché le piaghe (*pēgā'im*) sono la stessa cosa dei *maziqim* (gli elementi nocivi) e degli spiriti dell'impurità che dominano nei luoghi non consacrati, e da loro derivano le ferite (*nēgā'im*) ». Eidels ricorda per analogia la legge biblica che prescrive al malato di *šara'at* di abitare fuori dall'accampamento, che è consacrato. Commentando il primo verso del Salmo 91 (*joshēv bēsēter 'eljōn*) scrive: « grazie all'allontanamento dello spirito dell'impurità, *bšēl shaddaj jtlō-nān* (all'ombra l'Onnipotente abiterà): cioè porrà la sua immanenza in basso, nel luogo che è stato consacrato ». Si noti la somiglianza linguistica, prima ancora che ideologica, con l'interpretazione di A. Modena della c. di Gerico.

È probabile che la stessa motivazione di pulizia interna valga nel rito funebre, e possa spiegare la raccomandazione di fare i giri immediatamente prima della sepoltura (cfr. n. 46, I parte): nella fossa non arrivano i *maziqim*; i giri impediscono l'attacco dall'esterno prima dell'inumazione; ma tutto questo non avrebbe senso se non si riuscisse a togliere di mezzo gli elementi che fino a quel momento sono già arrivati al cadavere. La sequenza è chiara solo intendendo la c. come purificazione da fuori e dentro al cerchio: così, eliminati all'ultimo momento tutti i *maziqim*, il defunto può essere tranquillamente sepolto nella dimora protetta.

(la città di Iguvium nelle Tavole Eugubine; il Palatino nei *lupercalia*; Roma nell'*amburbium*; l'*ager romanus* negli *ambarvalia*); quasi sempre compare il sacrificio, e l'animale è portato in giro; nelle formule che si recitano si invoca la purificazione della città, la protezione dei cittadini (Tav. Eugubine, cerimonia espiatoria), l'allontanamento degli stranieri come portatori di guerra e distruzione (ibid., cerimonia di *lustratio*), la protezione delle messi dalle cattive influenze (*ambarvalia*); la protezione della città dai mali futuri e presenti (*lupercalia*: in origine probabilmente era una cerimonia magica di protezione del gregge dai lupi) (33).

Sono evidenti le somiglianze con i significati dei riti ebraici di fondazione limitati, tuttavia, solo ad aree di estrema sacralità (Gerusalemme e Tempio) o esposte a grave rischio (cimiteri attaccati dai *mazīqīm*); ma l'intento purificatorio riemerge, per le persone, nei riti intorno allo sposo o al defunto.

#### b) *Il rapporto con Gerico e i significati integrativi*

La casistica mostra l'impossibilità di incontrare isolatamente i vari significati; ma risalta l'importanza della purificazione, intesa come eliminazione del negativo, soprattutto quello presente nell'ambito considerato. Alla luce di questi concetti va ripreso il discorso su Gerico. A prima vista i due modelli sono antitetici, e come tali li abbiamo finora presentati. Ma ora l'analisi comparativa mostra molti punti in comune. In entrambi c'è l'eliminazione di un elemento negativo. Nella cerimonia di Gerico, derivato ebraico dell'*evocatio*, è

---

(32) *EdR*, V:519, 1673; la citaz. è da Nonius Marcellus. Cfr. ad es. VIRGILIO, *Eneide*, X:224: "*regem lustrant choreis*".

(33) *EdR* V:517 s., 537, 543, 1669 s.; cfr. anche G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, pag. 231-232.

La necessità di *isolare* il focolaio di impurità, impedendo l'uscita e l'entrata, per poi *eliminarlo*, è una procedura dettata da motivazioni corrette, come conferma, in tutt'altro contesto, la moderna medicina. Si ricorre allo stesso sistema nel controllo delle epidemie: la profilassi diretta prevede l'isolamento dei malati e delle categorie esposte (concetti di "cordone sanitario", controllo ad "anello"), insieme alla eradicazione e la disinfezione (cfr. ad es. Istituto di Igiene dell'Università di Roma, *Appunti di Igiene*, Roma 1972; Il vaiuolo, pag. 10-13; Il colera, pag. 18-20). Questi concetti suggeriscono l'ipotesi che in un passato nel quale non si distingueva scientificamente tra malattie ed infestazioni demoniache siano state applicate nella difesa contro queste ultime le stesse tecniche che empiricamente risultavano essere valide nella lotta contra le prime.

sottinteso il concetto dell'allontanamento delle forze, materiali o spirituali, che proteggono la città. Nell'altro modello le forze da allontanare, sempre impure, sono quelle che impediscono la santificazione del luogo. La c. funge da mediatrice in un processo di passaggio da negativo a positivo; sacri diventano Gerusalemme o il Tempio per accogliere la presenza divina; libero il defunto dai *mazīqīm*; ugualmente da questi ripulito il cimitero; e Gerico consacrata e intoccabile, *hērem*. In tal modo è possibile un'interpretazione unitaria dei modelli finora considerati: la c. è il rito che ha lo scopo di allontanare una presenza negativa potente da un dato luogo, trasformandolo sacralmente.

Osserviamo analogamente che nello stesso settore altre culture conservano nello stesso rito significati antitetici. Nell'Etrusca disciplina è affermato il principio per cui "la città nel caso dovesse essere distrutta era assoggettata ad un rito di eversione: *"eodem ritu, quo condita, subverta"* (34). In una notizia cristiana, di ambiente celtico, troviamo insieme i vari elementi: nel libro di Lismore "S. Senan in compagnia di angeli fa il giro intorno all'isola Inis Cathaig, che libera da draghi mostruosi: è quello il luogo nel quale secondo la parola di Dio avverrà la resurrezione di Senan e di altri santi, e dovrà essere costruita una chiesa" (35). Tra gli altri significati qui è anche presente un riferimento alla resurrezione. Qualche allusione a questa idea può essere presente anche nei rituali ebraici che stiamo considerando, in particolare nel Salmo 30, prescritto per il Tempio e Gerusalemme, che al v. 4 dice: "mi hai fatto salire dallo *shē'ōl*, mi hai fatto vivere e non scendere nella fossa". C'è da dire, tuttavia, che una corrente tradizionale interpreta in senso storico il Salmo 30: la fossa e lo *shē'ōl* sono l'esilio babilonese, dal quale il popolo è stato salvato (36). Quale che sia l'interpretazione, è comunque da rilevare la presenza di un tema che potremmo definire di "salvezza", di garanzia della vita dalla minaccia della morte. L'interpretazione storica non fa che raccordare ulteriormente questo rito a quello di Gerico, che celebra appunto la vittoria militare, la salvezza dal nemico.

---

(34) *EdR* II:1296, con citazione da Servio, *ad Aen.* IV:212. Anche il *lusus Troiae*, con le relative allusioni al concetto di assedio, compare nelle cerimonie di fondazione di città (cfr. *Eneide* V:596 s.).

(35) *EdR* I:1718.

(36) Cfr. Tōsāfōt, in Tal. Bab. *Shevū'ōt* 16 b; Ma.Ha.R.SH.'a., commento alla stessa pagina.

Queste considerazioni portano alla conclusione che l'analisi del significato della c. non può fermarsi all'interpretazione tecnica dello scopo del movimento, sopra proposta, ma deve necessariamente comprendere le implicazioni integrative. La presenza del contenuto salvifico è appunto, per il momento, una costante rilevante da tenere presente nell'evoluzione del discorso.

c) *Il problema della specificità*

Le ultime osservazioni riguardano la specificità ebraica dei riti. In che cosa si distinguono dai numerosi paralleli, e dove esprimono valori caratterizzanti? A parte l'aspetto formale dell'uso di segni ebraici tipici (gli *'ūrīm* e *tummīm*, i Salmi ecc.), un elemento particolare può essere individuato nel concetto di impurità, che il rito deve allontanare. Una corrente interpretativa tradizionale, basandosi su alcune fonti bibliche, segnala la differenza tra una impurità puramente rituale (*tum'āh*) e una impurità morale che deriva da reati particolarmente gravi (*tō'ēvāh*) come idolatria, colpe sessuali e omicidi. È questo tipo di impurità che provoca l'allontanamento della presenza divina (37). Se questa analisi è corretta avremmo la trasformazione da un rito contro l'impurità, a un simbolo della lotta contro la immoralità, identificata come il vero elemento negativo da eliminare.

Di qui emerge il significato espiatorio e di pentimento di questi riti, che rimane per il momento sottinteso; ma in altre occasioni di c. (*°Azarāh*, ecc.) il riferimento diverrà esplicito.

Forse anche per il rito cimiteriale potrebbero valere queste considerazioni, se si tiene presente l'idea cabalistica per cui l'elemento infestante e nocivo per i defunti è il prodotto di un peccato sessuale, lo spargimento del seme.

Ma su questo rito in particolare è da segnalare un documento di notevole interesse. Nel Pontificale (libro liturgico contenente le formule e le rubriche delle cerimonie riservate normalmente al vescovo) di Guillaume Durand (1237-1296), base per tutti i successivi libri liturgici, è minuziosamente prescritta la procedura per la benedizione

---

(37) Cfr. Levit. 16:16 e commento in loco di Ra. SH. I.: "anche se sono impuri la presenza divina è con loro"; Levit. 18:24-30; Num. 35:33-34; Geremia 2:6, con relativo commento di R. Meir Leivush (Ma.L.B.I.M.); cfr. anche N. LEIBOWITCH, *Ghiliōnōt le'jiūn besefer Jermihaū*, Gerusalemme 5734/1974, pag. 20.

del cimitero (*de cimiterii benedictione*). Il testo premette che per i cimiteri accostati alle chiese è sufficiente il *circuitus extra-ecclesiam* inaugurale; ma poiché la maggioranza dei cimiteri è separata dalle chiese, la benedizione è necessaria. Si preparano quattro croci ai punti cardinali del perimetro, e un'altra croce al centro. Per altri è sufficiente un'unica croce centrale. Al mattino il vescovo si reca nel luogo da consacrare; si accendono 15 candele, che andranno poi messe nel corso della cerimonia sui bracci e in cima alle varie croci. Il vescovo, sotto la croce centrale, recita una preghiera, che è la prima di una serie di orazioni nelle quali richiede che "*ad introitum nostrum purgetur, benedicatur et sanctificetur hoc cimiterium*", nella attesa della resurrezione di coloro che vi saranno sepolti; in una successiva orazione si chiede di custodire l'area "*ab omni spurcitie inquinamento et immundorum spirituum insidiis*". Il vescovo benedice l'acqua, rivolto ad oriente: la prende con sé e, seguito dal corteo, si porta alla croce orientale; di qui, recitando l'antifona *Asperges me* e il Salmo 51 si muove per un giro completo dell'area, in senso antiorario: "*dum antiphona et psalmus dicuntur, circuit et perambulat totum locum cimiterii, spargendo aquam benedictam ubique*". Tornato ad oriente si ferma per un'orazione, incensa la croce e vi sistema sopra le candele. Si reca poi alla croce occidentale, a quella meridionale, e a quella settentrionale, dove ripete gli stessi gesti e recita un'orazione. Negli spostamenti continua a spargere l'acqua benedetta, mentre per ogni tratto particolare di percorso è prevista la recitazione di un Salmo particolare (Salmi 32, 6, 130, 102). Conclude il rito presso la croce centrale dove dice l'orazione finale (38).

A parte l'ulteriore conferma, anche in questo rito, dei vari significati già evidenziati, compreso l'accento alla resurrezione, ciò che qui risalta è l'impressionante analogia con il rito ebraico la cui istituzione è attribuita al Ba'al Shēm Ṭōv (1700-1760). Eliminate le differenze specifiche (le croci, l'acqua benedetta equivalente al Salmo 91) restano gli elementi comuni, sia nello scopo dell'azione che nella forma; e tanto più induce a pensare la precisione, piuttosto atipica in un contesto ebraico, con cui sono stabilite le soste, i movimenti e le letture diverse nel corso del corteo. La serie di Salmi prescelti per il rito ebraico, inizia con il 102, che è l'ultimo di quelli recitati nella cerimonia cristiana.

---

(38) M. ANDRIEU, *Le pontifical romain au moyen age*, tome III, *Le pontifical de Guillaume Durand*, Città del Vaticano 1940, pag. 504-510.

Visto che non ci sono dubbi sulla antichità del rito cristiano, è spontanea l'ipotesi di una imitazione fatta dal fondatore del ḥasidismo.

Altre possibilità sono: che il Ba'al Shēm Ṭōv non sia stato l'istitutore del rito, ma che ci sia una precedente tradizione — di cui non ho traccia — a cui si sia riferito il Maestro: il che non toglie che anche questa si sia ispirata al modello cristiano. Oppure che i due riti siano del tutto indipendenti, e che si siano sviluppati autonomamente, in coerente conseguenza delle premesse culturali e ideologiche delle due culture. Ma la stretta somiglianza, e il fatto che il rito ebraico compare così improvvisamente e tardivamente, tolgono credibilità a quest'ultima ipotesi. Se quindi, come è più probabile, il ḥasidismo in questa manifestazione ha imitato la chiesa, anche rispettando nella forma (i sette giri ecc.) e nei significati (natura dell'elemento infestante) la tradizione ebraica, si propongono degli interessanti spunti di riflessione e di studio su certi aspetti minori e inattesi del grande movimento del XVIII sec.

Gli aspetti principali rilevati per i riti di fondazione sono riassunti alla tavola 3.

## TAVOLA 3

Aspetti principali delle circumambulazioni nei riti di fondazione

| dedotti dalla comparazione                 | presenti nell'ebraismo sotto forma di          |
|--|--|
| espiazione                                 | pentimento (e offerta: pani di ringraziamento) |
| protezione dall'attacco esterno            | protezione da ogni tipo di rischio             |
| purificazione dell'interno                 | eliminazione dell'impurità morale              |
| elemento integrante: richiesta di salvezza | in senso politico (e anche resurrezione?)      |

## 4. LA CIRCUMAMBULAZIONE NEL TEMPIO E I RITI DERIVATI

I giri dell'altare durante la festa di *Sukkōt*, e quella delli *'Azārāh* sono, dopo il rito inaugurale, le altre due occasioni di c. che risalgono all'epoca del Santuario. Malgrado le differenze tra i due riti, esposte alla tav. 4, è possibile identificare un importante elemento in comune: quello della richiesta a Dio, per mezzo del movimento circolare, in un area nella quale la Sua presenza è particolarmente intensa.

A conferma dell'identità è da considerare l'evoluzione storica dei due riti. Per la frammentazione dell'interesse collettivo, la desacralizzazione del soggetto operante (non più i sacerdoti), l'indebolimento

## TAVOLA 4

Differenze tra la c. dell'altare a *Sukkōt* e la c. della *°Azārāh*

| centro del cerchio | occasione                    | interesse  | soggetto  | schema rituale                                   | oggetti accessori     | referimenti storici |
|--------------------|------------------------------|------------|---|--|-----------------------|---------------------|
| altare             | <i>Sukkōt</i>                | collettivo | sacerdoti (forse anche il popolo nel 7° giorno) | preciso (6+7 giri)                               | <i>lūlāv</i> , salice | molto probabili     |
| <i>°Azārāh</i>     | qualsiasi momento di bisogno | singolo    | chiunque  | non definito (fino a che la richiesta è accolta) | nessuno               | assenti             |

del collegamento alla festa (nell'uso di girare intorno alle tombe, nell'utilizzazione ḥasidica per evitare ogni disgrazia), si arriva alla sostanziale fusione dei due modelli di riferimento. Questo giustifica all'inizio la discussione comune del significato; successivamente saranno esaminati alcuni caratteri specifici.

a) *Il giro intorno al sacro*

La c. intorno all'area o all'oggetto sacro è di riscontro frequentissimo.

Citiamo qualche esempio, in analogia ai riti ebraici:

Presso gli arabi preislamici era comune l'uso di girare intorno al betilo della divinità (pietra eretta oggetto di venerazione come segno di teofania o dimora divina) (39); sempre ai culti preislamici risale l'uso della c. della pietra nera della Mecca, a corpo nudo: uso che si è mantenuto nell'Islam, nel rito del *tawaf* intorno alla *Ka'ba*, introdotto da Maometto che però proibì la nudità (40); nei templi dell'induismo c'è un corridoio per la c. rituale, tra il muro esterno di cinta e il muro della cella interna che contiene l'immagine del dio (41); lo *stūpa*, monumento tipico del buddhismo (reliquiario delle ceneri dell'Illuminato, o edificio eretto in sua memoria) è vene-

(39) *EdR* I:554.

(40) *EdR* IV:89, 135; III: tav. 56, 698, 701, 704, 1257; cfr. anche n. 71 I parte.

(41) *EdR* 3:1097; M. and J. SUTLEY, *A dictionary of hinduism*, London 1977, pag. 228, alla voce *pradakṣiṇā*.

rato con la c. eseguita tenendo la dx rivolta costantemente verso le mura (42).

Le occasioni per l'esecuzione del rito sono diverse: la c. fa parte del normale cerimoniale di preghiera: l'orante romano gira intorno all'altare o all'immagine del dio (43); probabilmente lo stesso avveniva nella religione babilonese (44); nel giainismo il fedele la mattina prima di entrare nel tempio gli gira intorno tre volte (45). La c. accompagna l'offerta sacrificale: presso gli arabi preislamici nel sacrificio del cammello (46); nel vedismo nel sacrificio del cavallo (47); nel Perù antico il lama prima di essere ucciso era portato dal sacerdote intorno all'idolo (48). In altri casi la c. compare in riti per particolari richieste o occasioni festive (es.: malati intorno al fuoco sacro presso gli Herero, Bantù meridionali in Africa (49); giro della *Ka'ba* nel pellegrinaggio alla Mecca).

Gli esempi dimostrano la corrispondenza, perlomeno formale, con i due modelli ebraici, per quanto riguarda l'oggetto al centro del giro, che è il luogo sacro, simbolo della presenza superiore. (Non coincidono tuttavia le occasioni di esecuzione del rito ebraico, che non fa parte di un comportamento abituale e quotidiano di preghiera, ma in un caso riguarda una festa annuale, e nell'altro si riferisce a richieste specifiche: inoltre la fonte che parla di quest'ultimo uso è del tutto isolata e cita due soli episodi, il che fa pensare che il fenomeno fosse piuttosto limitato).

(42) A. BAREAU, *Les religions de l'Inde*, III, *Buddhisme, Jainisme, Religions archaïques*, Paris 1966, pag. 80, 131 s., 138.

(43) *EdR*, V:513; cfr. ad es. *Eneide* XII:201.

(44) L'ipotesi si basa sul termine, spesso ricorrente nella preghiera, di *askhur-ka*, che vuol dire "ti giro intorno"; al centro del giro c'era la statua; cfr. FURLANI, *La rel. babilonese*, op. cit., pag. 286 e 290; altrimenti l'orante pregava guardando bene in faccia la statua del dio o abbracciandolo (l'espressione è *pân ilu dagâlu* o *amâru*, che forse corrisponde a quella ebraica del Salmo 17:15, Deut. 16:15, 11:25, 1 S. 1:22 e altre ancora).

(45) *EdR* 3:183.

(46) *ERE*, III:658, in base a una notizia di Robertson Smith in *The Religion of the Semites*, 1889, pag. 320, che cita il patriarca Nîlo: si girava tre volte intorno all'altare su cui giaceva la vittima prima di essere immolata.

(47) SUTLEY, op. cit., pag. 229; GONDA, op. cit., pag. 206.

(48) *EdR* IV: 1599.

(49) *EdR* II: 1665, III: 734.

Stabilita comunque una somiglianza formale, si può tentare un confronto per chiarire il significato attribuibile ai modelli ebraici, che non è spiegato nelle fonti. Si nota subito che in molti riti il momento principale è la necessità di un contatto con la divinità, presente o simboleggiata nel centro del cerchio. Il *ṭawaf* islamico viene interpretato come "tendente ad assorbire la potenza numinosa presente in uno spazio circoscritto"; degni di rilievo a questo proposito l'uso di sforzarsi, nel corso dei sette giri prescritti, di baciare la pietra nera o almeno di toccarla, e la regola che stabilisce che non possa fare il *ṭawaf* chi si trova in condizioni di impurità: ed è chiaro che l'impurità è una condizione che impedisce un rapporto stretto con la divinità (50). Questo aspetto risulta ancora più evidente da alcuni comportamenti che accompagnano la c. dei luoghi sacri.

In Italia è ancora osservabile un uso che caratterizza le visite ai Santuari centri di pellegrinaggio, in sedi immerse in culture subalterne dove il controllo della chiesa non è totale. Nel Santuario della SS. Trinità di Vallepietra, a 24 km. da Subiaco, i visitatori entrano nella chiesetta (l'interno è di circa 10 m<sup>2</sup>), recando con sé un fazzoletto, che strofinano sull'architrave della porta d'ingresso, e poi continuano a strofinare sulle pareti, decorate con dipinti sacri del XIII-XIV sec., mentre compiono un giro a dx della sala. Nei pellegrinaggi collettivi la presenza di una folla enorme non consente la ripetizione del giro della chiesa, altrimenti la c. ripetuta è la regola. Il fazzoletto viene riportato a casa dal fedele, e non più usato profanamente; ad esso si ricorre invece in momenti di crisi, per aiuto, come in caso di malattia. È chiara l'intenzione di assorbire e trasferire in un tramite materiale la potenza del luogo sacro, ed il ruolo che ha la c. in questo processo. In altri luoghi l'assorbimento è diretto, senza mediatori: G. Pansa riferiva che a S. Valentino (Chieti) per curare la lombaggine si denudavano le spalle e si girava tre volte

[www.torah.it](http://www.torah.it)

(50) Cfr. i riferimenti in n. 40. Quanto al ruolo della *ka'ba*, come dimora divina, è interessante un contributo sufico, nel quale un vecchio *ṣāiḥ* invita, dopo il contatto estatico, a rinunciare alla c. del luogo sacro alla Mecca, e a sostituirla con dei giri intorno a lui "perché il mio essere è ad essa superiore, come casa dei segreti (di Dio)" (*EdR* V: 1506). La notizia tra l'altro dimostra la possibilità di trasferire altrove, da sedi fisse, nell'evoluzione storica della religione, i simboli della sacralità; in particolare su persone. Uno sviluppo analogo è presente nell'ebraismo nei riti intorno alle tombe dei giusti.

nella chiesa madre strofinandosi sulle mura e recitando giaculatorie in dialetto (51).

Un altro elemento, strettamente collegato al precedente, è quello della adorazione, della venerazione dell'oggetto sacro. Presso i Celti (i Galli) si usava girare intorno a qualcuno che si voleva onorare in modo speciale o che si riteneva investito di santità superiore. Plutarco racconta che il Gallo Vercingetorige prima di arrendersi a Cesare camminò tre volte intorno al trono su cui sedeva il suo conquistatore (52). In questo comportamento osserviamo componenti di invocazione di clemenza, di manifestazione di rispetto, di sottomissione alla autorità.

Un ulteriore dato è quello della funzione stimolante ed eccitatrice. Evidentemente la c. si distingue dalla posizione statica di preghiera perché costringe l'orante a muoversi in una sequenza precisa, che lo coinvolge in tutta la sua persona (53). Inoltre, quanto più numerosi sono i giri, o maggiore la velocità, o minore il diametro del cerchio, la c. può dar luogo all'insorgenza di capogiro o di lieve stordimento; si può ugualmente pervenire a situazioni di diminuzione del controllo superiore, se la cerimonia è svolta collettivamente in un clima generale di eccitazione. Le stesse considerazioni ovviamente possono valere anche per altri tipi di movimenti, e coinvolgono più in generale il problema della danza nella esperienza religiosa. Rimanendo nel più stretto ambito della c. si osserva comunque

(51) L'uso di Vallepietra è descritto in base alla testimonianza personale del prof. Alfonso M. Di Nola. S. Valentino è citato da G. PANSA in *Miti, leggende e superstizioni dell'Abruzzo*, ristampa anastatica, ed. Forni, Bologna, 1970, parte I, pag. 117-121. Nelle stesse pagine sono descritti altri comportamenti accompagnati da strofinamenti rituali; un'altra notizia interessante è a pag. 119, dove si riferisce che a S. Vittorio in Caramanico, per preservare il bambino dalle malie delle streghe, lo si porta in giro tre volte intorno all'altare maggiore. Un altro esempio di giro rituale della chiesa in una cultura subalterna è quello eseguito durante la festa del primo giovedì di Maggio al santuario di S. Domenico in Cocullo (l'Aquila), cfr. A. M. DI NOLA, op. cit., pag. 35.

(52) Plutarco, *Caesar XXVII*, cit. in *ERE* II:657. Anche nel brano di Virgilio citato alla nota 32 è evidente una componente onorifica.

(53) Questo dato è messo in evidenza anche in tardi commenti ebraici. C'è chi segnala che la parola 'ādām è la sigla di 'ādām, dībūr, ma'aseh (uomo — che gira —, parola — recitazione —, azione — trasporto del lālāy —) nel senso che la c. è importante perché interessa la pienezza dell'individuo, totalmente coinvolto. Cfr. *Siddūr hashālēm, Nūsāh Sefarad*, ediz. Eshkol, Gerusalemme, s.d., pag. 477.

come questa contribuisca notevolmente, nelle cerimonie intorno a spazi sacri, a indebolire il rapporto con la realtà e a facilitare una sensazione di avvicinamento a piani superiori. Queste componenti sono senz'altro presenti nel *ṭawaf* (54), ed è probabile che compaiano negli usi buddhisti e induisti. Sull'uso puramente estatico della c. si può citare una delle quattro forme di concentrazione sulla formula "omaggio al Buddha nella luce infinita" proposte dal Tendai, una setta del buddhismo giapponese: la regola consiste nella continua c. intorno all'immagine del Buddha Amida per 90 giorni, mentre se ne invoca il nome e si medita su di lui (55).

Questi dati possono essere utilizzati per spiegare i meccanismi psicologici che stanno alla base delle forme circumambulatorie nel Santuario. Il fatto che la c. della *'Azārāh* non sia regolata da un rituale preciso rende improbabile un'ipotesi di derivazione dal rito di *Sukkōt*; sembra piuttosto verosimile l'idea di comuni valenze psicologiche, che poi si sviluppano nell'uso festivo con caratteri specifici aggiuntivi. Pertanto il riferimento ai simboli della storia di Gerico è da considerare per il momento come un elemento integrante, che, per quanto fondamentale, non può da solo spiegare il fenomeno.

In dettaglio: ritroviamo l'elemento stimolante ed eccitatorio come probabile componente del rito di *Sukkōt*, considerandolo nell'ambito di una cerimonia di grande partecipazione popolare a carattere festivo. Gli stessi elementi possono essere presenti nei riti sinagogali, nella recitazione ripetitiva di poesie con il ritornello "*hōshī'āh-nā*"; sicuramente accompagnano la celebrazione ḥasidica di *Simhat Tōrāh*. Nella c. della *'Azārāh* un riferimento a questa funzione può essere la notizia che il giro proseguiva ininterrottamente fino all'esaudimento della richiesta.

L'idea del contatto con la potenza divina è presupposta nella affermazione della fonte in *Semāḥōt*, per la quale il Santuario era stato costruito per esaudire alle richieste di chi ne aveva bisogno (56). Se quindi il Santuario è il luogo dove bisogna rivolgersi per entrare in rapporto con Dio, la c., che compare nel rito di invocazione, rappresenta un mezzo per stabilire il contatto. Nelle culture subalterne di

(54) *EdR* III: tav. 56.

(55) Le altre forme prescrivono di sedere per lo stesso periodo a gambe incrociate con la faccia ad Oriente, o la recitazione di testi sacri, alternata alla meditazione, in posizione yoga; *EdR* V:1705.

(56) Praticamente, in termini rabbinici, è lo stesso concetto espresso da Salomone nel discorso di inaugurazione del Tempio in 1 Re 8.

qui si arriva al voler trasportare fisicamente su un oggetto o direttamente sul corpo la potenza; nei modelli ebraici il rapporto resta al livello di comunicazione di due realtà. Notevole, come punto caratterizzante, è l'idea dell'impossibilità del contatto se prima non c'è stata la riconciliazione, il pentimento: il che toglie al rito l'aspetto di puro automatismo che altrimenti rischierebbe di assumere.

Su questa base si può stabilire un rapporto con gli aspetti di venerazione, sottomissione e dedicazione; e tra l'altro si spiegherebbero in questo senso le strane e controverse espressioni che, secondo la *Mishnāh*, venivano recitate alla fine del rito di *Sukkōt* ("a Dio e a te altare", ecc.) (57).

Consideriamo ora un altro aspetto del problema, quello dei contenuti delle richieste che accompagnano la c.. Per il giro della *'Azārāh* la fonte parla chiaramente: ogni richiesta è possibile, anche di figli o di ricchezze materiali (58). Poco comprensibile, invece, è il reale significato della richiesta a *Sukkōt*, indicato in una generica invocazione di salvezza (in due sensi per i commenti medioevali: politica, e economica — pioggia —). Anche qui la comparazione fornisce dati interessanti. Spesso la c. intorno alla cosa sacra è accompagnata da una richiesta particolare. Frequente è la domanda della pioggia. Nel paese berbero la si invoca in un rito in cui si porta in triplice processione intorno alla moschea una bambola detta *thaslith uunzar* (fidanzata della pioggia) (59).

Nel Bengala nord-orientale le donne della tribù Kochh danzano nude intorno a un'immagine di Hudum Deo, divinità nuda e repellente che secondo la tradizione si compiace della c. femminile e dei canti osceni, e in compenso manda la pioggia e il raccolto abbondante (60).

L'interpretazione medioevale del rito di *Sukkōt* come di richiesta di pioggia, già con numerosi dati in suo favore in base alla precedente tradizione, è ulteriormente confermata da questi dati. Ma c'è

(57) La funzione di contatto e quella di pentimento e prostrazione possono rispettivamente adattarsi alle due spiegazioni dell'uso di pregare presso alle tombe: quella dei morti che intercedono per i vivi, e quella del pentimento al pensiero della morte (cfr. n. 34 della I parte).

(58) Si noti, per inciso, quanto questa forma di preghiera è nuova; in I S. 1 Hannah prega nel Tempio perché non ha figli, ma è chiaro dal contesto che non fa una c.

(59) *EdR* IV:1654.

(60) *EdR* II:584.

di più. Il rito berbero sopra citato si svolge in forme simili in altre aree islamiche, dove si costruisce un fantoccio più grande con pezzi di legno rivestiti di stoffa, raffiguranti la fidanzata nel giorno delle nozze; l'immagine viene chiamata "madre della pioggia" e portata in processione (non in c.) per il villaggio; a lei, e non ad Allah, sono rivolte le richieste per la discesa della pioggia. In questi comportamenti sopravvivono residui preislamici (61). La "madre" o la "fidanzata della pioggia" che in parte si sostituiscono ad Allah dovrebbero essere i residui di potenze anticamente considerate dispensatrici del prezioso dono invocato; ma nel giro intorno alla moschea si ha nuovamente la subordinazione alla vera realtà dominante. Ciò propone un confronto con il rito di *Sukkōt* nel quale si porta in processione il *lūlāv*; l'attenzione ora si trasferisce al significato di questo oggetto rituale. Le numerose interpretazioni della letteratura rabbinica indicano che il simbolismo originario si era perso già in epoca talmudica. Tuttavia, tra le varie ipotesi, acquistano particolare importanza quelle che vedono nelle "quattro specie" un segno dell'uomo, o degli attributi divini, o dell'uomo come immagine divina; la successiva letteratura cabalistica mostra di apprezzare notevolmente quest'indirizzo interpretativo (62). Avremmo allora un simbolo umano-divino portato in processione intorno a un oggetto sacro, per chiedere la pioggia. Alla luce dell'uso arabo potremmo quindi supporre che anche il rito ebraico può rappresentare l'evoluzione da una forma precedente; ma al livello in cui lo conosciamo ormai è già preciso il ruolo di chi realmente deve dispensare la pioggia agli uomini. Anche il confronto con il rito del Bengala mostra il grado di evoluzione raggiunta nella concezione ebraica; la prestazione dell'uomo alla divinità non è l'offerta sessuale, ma l'impegno morale derivato dal pentimento. Inoltre nell'ebraismo la potenza divina sostituisce pienamente e inequivocabilmente quella di una specifica forza deputata a dispensare la pioggia. Si comprende ora pienamente il senso dell'espressione di R. Johānnan, più volte citata nella I parte, per la quale "Dio possiede tre chiavi — tra cui quella della pioggia — che non sono state consegnate in mano a procuratori". Segno che nessun'altra entità — anche divina subordinata — può sostituirsi in questo attributo.

---

(61) *EdR* IV:1653-1654.

(62) Cfr. *Wajqrā' Rābbāh* 30:9-10; *Zohar, 'Emōr* 104; cit. e commentato in H. D. HALEWJ, *Maftēhōt haZohar we-rajōnōtaw*, Tel Aviv 1971, pag. 131.

Il rito del Bengala introduce in un ambito particolare, quello del rapporto tra c. e problematica sessuale. Un altro esempio: In India le donne che desiderano avere prole camminano nude 108 volte intorno al *pīpal* (ficus religiosa) avvolgendo intorno al tronco un filo di cotone. A Benares le donne non sono nude. Tra i Kimbi delle provincie centrali si crede che l'albero sia abitato dai giovani brahmāni non sposati e la donna avvolge il filo con l'idea di trattenere gli spiriti ed impadronirsene (63). L'interesse di questa notizia è duplice. In primo luogo porta una spiegazione precisa della sequenza motoria, che conferma quanto finora evidenziato: si suppone al centro del cerchio, nella cosa sacra, l'esistenza di una entità invisibile e potente con la quale si desidera il contatto per ottenere benefici; il giro assolve allo scopo di possesso, anche perché impedisce la fuga. Il secondo dato di interesse è la specifica motivazione fecondante, che stimola a cercare paralleli nei modelli ebraici. Nel rito di *Sukkōt* il tema non figura esplicitamente, mentre nella *'Azārāh* è solo una delle tante possibili richieste. È tuttavia da tenere presente come il discorso sulla pioggia nelle espressioni rabbiniche contiene frequenti metafore sessuali. *Revī'āh* è il termine che indica la stagione della pioggia in Tal. Bab. *Ta'anīt* 5 a, e la radice da cui deriva è la stessa che indica l'accoppiamento. Circostanza che non viene affatto nascosta dai maestri del Talmūd, che così spiegano l'etimologia della parola: "è la cosa che si accoppia (o che feconda, *rōvēa'*) la terra; come dice Rav Jehūdāh (*'Amōrā'* Bab. 2a gen.): la pioggia è il marito della terra" (64). Nella stessa pagina, e altrove (Tal. Bab. *Be-rākhōt* 59 b), una regola tannaitica afferma letteralmente: "da quando si benedice per la pioggia? da quando lo sposo esce incontro alla sposa"; l'incontro degli sposi è quello della zolla già bagnata che schizza verso l'alto quando le scendono sopra altre gocce d'acqua (Ra. SH. I.).

Se ne deduce che pioggia e sesso sono spesso termini sovrapponibili nelle espressioni rabbiniche, dal punto di vista della feconda-

---

(63) *EdR* I:127.

(64) Rav Jehūdāh cita Isaia 55:10: "come scende la pioggia e la neve dal cielo e non vi torna se prima non ha irrorato la terra e ha fatto generare (*hōlīdāh*) e germogliare"; secondo Ma. Ha. R. SH. 'a., in loco, il riferimento al testo biblico si basa sulla forma *hif'jl* del verbo *jld*, usata al posto del *qāl*, più logica se si suppone la terra unica protagonista del processo di germogliamento, il che "significa che la pioggia feconda (*hōlīd*) e fa in modo che la terra generi e produca.

zione. Quanto i due termini siano inscindibili si osserva anche in diversi brani biblici, come Deut. 7:12 e 28:1. Per cui una richiesta di fecondità della terra può indirettamente, o per associazione di idee, contenere una domanda di fecondità sessuale. In definitiva, nell'invocazione di *Sukkōt* non è possibile individuare un contenuto assolutamente specifico; i dati depongono per una richiesta più generica che comprende le varie componenti.

Un tema sessuale compare anche nella c. funebre, dove, secondo l'idea cabalista, la cerimonia protegge dai pericoli derivati dallo spargimento di seme. In sostanza l'azione carica di rischio è quella della mancata fecondazione. Quindi avremmo nel rito funebre la situazione negativa-speculare del rito di *Sukkōt*: in quest'ultimo si gira per invocare la fecondità, mentre si gira intorno al morto perché non è stata completamente usata la sua potenzialità fecondante. Ciò suggerisce l'esistenza di un rapporto tra c. e fecondazione; ovvero, in senso più ampio, intendendo la fecondazione come richiesta di vita e lo spargimento di seme il suo opposto, un rapporto c.-vita, dove si sottolinea costantemente il suo valore positivo, sia invocandola, che difendendosi per non averla mantenuta.

Rimanendo nell'argomento della sessualità notiamo un aspetto particolare che compare in alcuni esempi già citati (pietra nera preislamica, Bengala, *pīpal* in India) e in altri ancora (65): quello della c. a corpo nudo. Il comportamento è riconducibile a diverse spiegazioni, che talvolta, come nell'esempio del Bengala, sono espresse esplicitamente. Il fenomeno, comunque, è assolutamente assente nei riti ebraici; lo accenniamo per completezza solo perché, tra le tante possibili ipotesi sul significato del *lūlāv*, c'è anche quella di un collegamento lontano con un simbolo fallico (66). In questa chiave interpretativa potremmo avere nella c. con il *lūlāv* l'evoluzione di un precedente modello di giro a corpo nudo e/o con trasporto di simbolo fallico. Ora è ben nota l'austerità sessuale che caratterizza i riti ebraici e che, per quanto riguarda il culto nel Santuario in particolare,

(65) Cfr. ad es. nella cultura paleobalciana, in Serbia: dodici ragazzi e dodici ragazze, a corpo nudo, a mezzanotte, tracciano un solco intorno al villaggio; *EdR* IV:1365.

(66) Si pensi alla frequentissima attribuzione di significati fallici all'albero e alla pianta; ai possibili simboli di ciascuna delle "quattro specie" che compongono il fascio, in un paragone agli organi sessuali maschili; alla coincidenza dei temi di fecondità, sopra menzionati; al simbolismo di rappresentazione del corpo umano nelle interpretazioni rabbiniche.

arriva a proibire l'uso dei gradini nella rampa che porta all'altare, perché non si scoprano le nudità del sacerdote che sale (Es. 20:26). Lo psicanalista avrebbe qui ampio spazio per parlare di repressione, occultamento e riemersione della condizione repressa. Ma consideriamo un esempio noto di riferimento sessuale esplicito nel culto del santuario: una testimonianza rabbinica descrive i due cherubini raffigurati sull'atrio del Sancta Sanctorum "uniti (*me'ūrīm*) uno all'altro" come in un abbraccio sessuale (Tal Bab. *Jōmāh* 54 a). È chiaro come in questo caso il discorso non può essere assolutamente limitato nella prospettiva della riemersione del represso, ma va considerata tutta la componente simbolica dell'idea del sacro rapporto tra la comunità di Israele e Dio. Secondo il Talmūd i cherubini venivano mostrati al popolo convenuto in pellegrinaggio con questa spiegazione: "guardate il vostro amore (*ḥibbatkhem*) davanti al Signore come l'amore del maschio e della femmina" (ibid.). Parimenti, ammessa e non concessa la simbologia fallica del *lūlāv*, la presenza di questo segno nel rituale non può essere vista nei termini semplicistici della riemersione del represso, ma inserita in un contesto ideologico che riutilizza il segno per nuovi e più complessi significati.

#### b) *La ripetizione rituale*

Alcune osservazioni basate sulla etimologia di *ḥāg* — la "festa" per eccellenza —, termine con cui l'ebraico rabbinico indica *Sukkōt*, in analogia con l'arabo *ḥaġġ* (il pellegrinaggio alla Mecca), possono giustificare delle ipotesi sulla preesistenza della c. come elemento principale e caratterizzante della ricorrenza: la radice del termine è infatti vicina a *ḥwg*, che indica qualcosa di circolare. Ma le prove a favore sono controverse, e non consentono conclusioni definitive (67). Il problema delle origini resta oscuro e qualche ipotesi sulla preesistenza può forse basarsi sulla analogia con il giro della *'Azārāh*, come prima si è accennato.

(67) *Ḥāg* nella *Misnāh* è *Sukkot* (cfr. ad es. *Rōsh hashānāh* 1:2); ma nell'ebraico biblico indica ognuna delle tre ricorrenze festive principali (cfr. Es. 23:13-15; 34:18,22 ecc.) e non solo quella autunnale. Sempre nella Bibbia il termine indica la vittima sacrificale (cfr. Salmi 118:27). La radice *ḥwg* nella Bibbia indica cose circolari (la sfera terrestre in Is. 40:2, Prv. 8:27, o celeste, Giob. 22:14, il compasso [?] in Is. 44:13); ma non il movimento in cerchio (per questo è stata omessa nella n. 1 della

L'elemento di grande rilevanza, invece, è quello della sequenza particolare che caratterizza il rito e che propone immediatamente il confronto con la storia di Gerico. Il rapporto è confermato nel Talmūd Palestinese e le successive interpretazioni sono praticamente unanimi nel riconoscere una comunanza di significati (68).

Impostando così il problema, abbiamo chiaramente davanti un tipico caso di ripetizione rituale, cioè di un rito che si ricollega ad una determinata vicenda antica e sacralizzata, che ripete nelle sue sequenze.

Il problema dell'interpretazione del rito si sposta quindi su quello del significato della ripetizione della narrazione sacra. Nell'ebraismo il fenomeno è diffuso: nella stessa festa di *Sukkōt* c'è il rito delle capanne, che danno il nome alla ricorrenza, e che ricordano la dimora degli ebrei nel deserto in residenze precarie; per altre feste si pensi alle azzime pasquali, alle luci di *Hanūkkāh* ecc. Il nostro caso si distingue per la mancanza di una norma precisa che stabilisca l'istituzione; tale carenza giustifica le reticenze sullo stabilimento ufficiale del rapporto e le controversie medioevali sulla natura di questo rapporto.

I parte). Secondo Mandelkern (*Concordantiae*) la radice di *hwg* è forse in rapporto con l'espressione rabbinica che descrive l'azione di *Hōnī* ('*āg 'ūgāh* (cfr. pag. 289, I parte) "che tracciò un cerchio"). Ma anche ammettendo che il termine sia in rapporto con un movimento circolare non è detto che questo intenda proprio la c.: potrebbe infatti riferirsi a una danza circolare festiva, che non è la stessa cosa della c.; o potrebbe indicare la "ricorrenza" nel ciclo annuale. Inoltre, visto l'uso biblico del termine, il comportamento non sarebbe caratteristico di *Sukkōt*: ma non abbiamo dati sulla presenza della c. nelle altre feste. Quanto alla controversa interpretazione dell'etimologia del *ḥaḡḡ* islamico cfr. la relativa voce in *EdR*.

(68) L'unica eccezione da segnalare è quella del commento *Porat Jōsēf*, pubblicato a pag. 36 dell'edizione di Vilna del Talmud Babilonese, *Sukkāh*, commento a pag. 45 a. Secondo questo commento l'espressione "zekher *Urihō*" « non contiene nessuna spiegazione »; la versione del testo è errata e deve intendersi come una sintesi dell'espressione: *zēkher* (*lā-dāvār*) *Ierihō*, cioè: la particolare distribuzione temporale dei giri a *Sukkōt*, si ricava ricordando la storia di Gerico; quindi segno *mnemonico* e non sovrapposizione di significati. La conferma, secondo l'interprete, è un'analogia espressione in Tal. Bab. *Ta'anit* 14 a. È tuttavia da tenere presente che anche di questa fonte sono ugualmente possibili due diverse interpretazioni, una mnemonica, l'altra di accostamento di significati: cfr. Ra. SH. I. in loco.

Lo studio della storia delle religioni ha consentito di identificare nell'ebraismo delle caratteristiche specifiche di ripetizione rituale, che lo distinguono nettamente dalle altre culture. È necessario infatti distinguere tra "ripetizione mitica" e "ripetizione storica". Nella prima è "verificabile un atteggiamento dell'uomo a dominare la realtà nella misura in cui egli attraverso il rinnovamento delle vicende mitiche domina e rinnova i prototipi o i moduli o gli archetipi della realtà". Nella seconda possibilità si riconosce invece che la vicenda è compiuta nella storia una volta per sempre; l'uomo, mediante il rito, che ora assume il significato di *commemorazione*, "avverte i fatti potenti, li riconduce alla sua mente, li ricostituisce come determinanti del suo essere e del suo tempo, ma non li rinnova, proprio perché quei fatti, manifestati dal mondo di potenza, appartengono esclusivamente ad essa". Si può affermare che "nella ripetizione rituale prevale un sentimento magico della dominabilità del reale e delle potenze, laddove nella ripetizione memoriale prevale una valutazione squisitamente religiosa degli atti con cui le potenze si inseriscono nel reale e lo determinano". La seconda forma è appunto tipica del contesto ebraico nelle sue manifestazioni più importanti. Il presupposto ideologico sta nella coscienza della potenza divina e nella ammissione che solo a lei può essere riferita la responsabilità e la capacità di mettere in atto la vicenda che si commemora. Il ricordo ha duplice significato: da una parte rinnova la memoria dei segni che garantiscono la continuità di Israele, dall'altra costituisce un mezzo di invocazione a Dio perché Egli stesso "ricordi" le sue promesse e gli impegni di protezione della comunità (69).

Queste considerazioni introducono nella reale dimensione caratterizzante il rito di *Sukkōt*. È un rito a memoria (*zēkher*) di un avvenimento che è il simbolo della presa di possesso della terra da parte del popolo di Israele, grazie all'intervento divino. Ricordarlo non corrisponde all'atteggiamento magico di chi crede che ripetendo le movenze si ottengano automaticamente gli stessi risultati del racconto originale; ma costituisce prima un modo per ristabilire e risacralizzare il collegamento storico con l'intervento salvifico, e poi il

---

(69) Cfr. A. M. DI NOLA, *Antropologia religiosa*, Firenze 1974, il capitolo sulla ripetizione mitico rituale, in part. le pag. 135 s.; l'ultima citazione è da *EdR* V:413.

mezzo di invocazione perché Dio sia coerente con la sua linea di salvezza. La c. diventa quindi il tramite per sottolineare la scelta ideologica e religiosa di Israele che storicizza il rito, lo espurga dalle implicazioni puramente magiche e ne fa un tramite per segnalare il concetto della potenza divina. In questa prospettiva le varie interpretazioni delle *haqqāfōt* di *Sukkōt* si integrano in un'unica idea che è poi quella riferita dalla Mishnāh: "o Signore salva". È una richiesta di salvezza polivalente; è legata al possesso della terra, dalla quale si invoca l'allontanamento dei nemici e sulla quale si chiede la discesa fecondante della pioggia. Sono concetti inscindibili, che fanno parte della visione unitaria della *bērākhāh*, della benedizione divina: si leggano a proposito Lev. 22:3-13, Deut. 11:13-17 (brano entrato nella preghiera quotidiana), Deut. 28:1-14 ecc.

Inoltre, come ulteriore elemento caratterizzante, emerge di nuovo il concetto della benedizione condizionata al comportamento corretto di chi la invoca; su questo tutti i passi biblici non lasciano dubbi. Così si può finalmente spiegare perché il rito sia collocato proprio al culmine del processo penitenziale e delle ricorrenze annuali che svolgono il tema del ritorno dell'uomo a Dio (70); la c. compare come un segnale di conciliazione, veicolo di richieste lecite solo dopo la lunga premessa penitenziale.

Il significato proprio della ripetizione storico-rituale è senz'altro mantenuto nella prosecuzione post-esilica del rito di *Sukkōt*. È verosimile che l'accentuazione data nei commenti medioevali a uno o all'altro aspetto del problema (politico/economico) rifletta la particolare condizione della comunità ebraica nel momento e nel luogo in cui è stata formulata la interpretazione; ma se da un lato la selezione dei contenuti dell'invocazione denuncia le necessità degli interpreti, dall'altra è una prova della volontà di continuare il legame storico ed attualizzare il racconto biblico e il rito che ne conserva i significati. Ma nell'evoluzione cabalistica si ha uno sviluppo che modifica radicalmente la interpretazione, e la « ripetizione » diventa molto indiretta.

Dobbiamo registrare invece un'evoluzione del tutto particolare, in cui si può intravedere la ricomparsa dell'elemento magico: è

---

(70) Non c'è infatti corrispondenza temporale tra l'epoca della commemorazione e quella in cui sarebbe avvenuto l'episodio biblico, che pare immediatamente successivo alla Pasqua (cfr. Giosuè 5:10 e 13).

quella che si ha nei riti minori e in quello funebre. Già quando Josef Caro istituisce il giro intorno alla tomba di S. bar Johaj a Meron il legame con l'avvenimento storico è notevolmente indebolito, mentre si profila una specie di automatismo per cui al giro segue quasi necessariamente la discesa della pioggia. Ma nel collegamento del rito funebre con la storia di Gerico — cfr. ad es. Modena — il valore di ripetizione storica è praticamente eliminato. Alle c. è attribuita meccanicamente la funzione di eliminazione dei *mazīqīm*; non c'è alcuna invocazione della potenza divina, né commemorazione dei suoi attributi per eliminare il negativo, ma il risultato è dato per scontato. È tuttavia necessaria della cautela in questa constatazione di regressione verso il magico, per due motivi: Il primo è che nel funerale abbiamo un rito istituito come risposta a un mito elaborato dagli stessi cabalisti. Male e rimedio si compensano sullo stesso piano, quello mitico; ed è troppo semplicistico ridurre a magia un comportamento che anche se si esprime in forme e simboli propri di un linguaggio cosiddetto "primitivo", deriva da una ideologia complessa ed elaborata (71). L'altro motivo, collegato e conseguente al precedente, è che si presuppone una distinzione tra poteri umani e divini, nel senso che esistono alcuni beni che solo Dio può dispensare, e che a Lui soltanto possono essere richiesti; mentre altre azioni di minore importanza sono in potere dell'uomo. Nel caso particolare l'allontanamento dei *mazīqīm* può essere realizzato personalmente e non per via mediata dall'uomo, che può farlo usando mezzi e schemi rivelatisi utili nella storia. Si consideri che qui si parla di *nig'ē bēnē 'ādām* (piaghe figlie dell'uomo) (72), e quindi, decodificando il linguaggio mitico, si può interpretare il discorso in questo senso: non c'è bisogno dell'intervento personale divino per eliminare il male prodotto dall'uomo, ma questi ha la capacità e il dovere di farlo da solo. Quindi anche se la forma è quella della ripetizione magica, il discorso a monte è a tutt'altro livello.

La tav. 5 riassume i principali aspetti della c. nel Tempio.

---

(71) Sulle forme di espressione rabbinica nel Midrash — conservate nella successiva letteratura mistica —, cfr. I. HEINEMANN, *Darkē haagādāh*, ed. Magnes 1970, cap. I, in part. pag. 8 s.; cfr. anche le osservazioni in proposito di R. BONFIL in *Miscellanea di Studi in memoria di Dario Disegni*, Torino 1969, pag. 35-40.

(72) Cfr. G. SCHOLEM, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York 1974, pag. 154.

## TAVOLA 5

## Aspetti principali delle circumambulazioni nel Tempio

|                             |  |
|-----------------------------|--|
| significato della sequenza: |  |
|                             | contatto con il sacro  |
|                             | venerazione  |
|                             | eccitazione  |
|                             | ripetizione rituale (a <i>Sukkōt</i> )   |
| contenuti della richiesta:  |  |
|                             | salvezza come benedizione fecondante e ricordo storico dell'impegno a proteggere ( <i>Sukkōt</i> ) |
|                             | ogni tipo di richiesta ( <i>°Azārāh</i> )  |

c) *Rapporto formale delle sequenze*

Resta da commentare un ultimo punto: l'incongruenza formale tra i due modelli, quello di Gerico e quello dell'altare. Nel primo al centro del cerchio c'è la città nemica da conquistare, nel secondo l'altare non è certo il nemico da abbattere. Davanti all'evidente antinomia nuovamente si propone l'ipotesi dell'inserimento del discorso storico su un comportamento preesistente. Si è visto come la tradizione ebraica ha cercato di risolvere la contraddizione, sviluppando l'idea della caduta del muro; ma se il muro, come dice Beḥāijē, è quello dei nemici, non si spiega il ruolo dell'altare al centro del cerchio; solo molti secoli dopo compare il tema del muro di separazione tra uomo e Dio, che ha corrispondenze scritturali, riferimenti al problema peccato-pentimento, e spiega abbastanza soddisfacentemente la dinamica delle sequenze. Ma c'è da chiedere come mai l'interpretazione compare così tardivamente nella letteratura. Inoltre concomitano commenti alternativi, in apparente contrasto anche nello stesso autore, che non si preoccupano troppo della corrispondenza perfetta delle sequenze e dei simboli (73). Così, mentre

---

(73) Cfr. ad es. Eidels (commento a Bab. *Sukkāh* 45 a) che propone due interpretazioni: una per la quale i giri rappresentano la protezione dell'angelo divino intorno a Israele, conforme all'immagine di Sal. 34:8; l'altra per la quale il ramo di salice portato in processione — e poi destinato ad essere percosso, con la caduta di tutte le foglie (Bab. *Sukkāh* 44 b) — è il segno dei malvagi che "si aggirano intorno" secondo Sal. 12:29, e che verranno distrutti. Nelle due spiegazioni emerge il comune valore protettivo contro i mali e le disgrazie, ma le corrispondenze dei vari elementi simbolici non sono esatte.

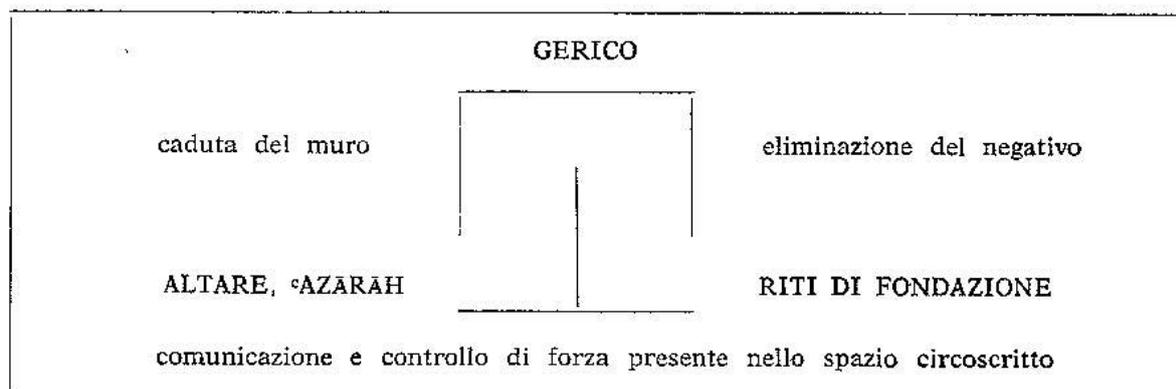
da un lato è proponibile il collegamento tra Gerico e altare basato sul concetto della barriera che cade, le varie riserve e le differenti interpretazioni suggeriscono altre strade possibili. Si può tentare di proseguire il discorso collegando il modello del Santuario con tutti i modelli biblici — non solo Gerico — in base alle conclusioni a cui eravamo arrivati. Emerge la possibilità di una interpretazione unitaria. In effetti la c. dell'altare rappresenta l'immagine speculare della precedente definizione proposta: è il modo per avvicinarsi a una presenza positiva agente in uno spazio sacro. Sintetizzando le due definizioni possiamo concludere che in ogni caso la c. rappresenta il mezzo per stabilire un contatto con una realtà potente, negativa o positiva, presente in un determinato spazio; lo scopo è la realizzazione di una sacralità, che nel primo caso deriva dall'eliminazione del negativo, nel secondo è già presente dell'area, ma deve essere conquistata dall'uomo.

La contraddizione tra i significati di vittoria sul nemico e sottomissione alla potenza può essere ugualmente superata in una prospettiva che integra la conclusione precedente. Gli opposti elementi sono infatti riconducibili al comune valore psicologico di conquista e di possesso: per Gerico, conquista e possesso dello spazio nemico e dominio delle forze che lo difendono; per i riti di fondazione possesso dello spazio liberato dagli elementi infestanti; e ugualmente per i riti dell'altare conquista della forza divina, nel senso di tentativo di farsela propria, attirarla dalla propria parte, acquistarne la benevolenza.

Quindi il concetto di comunicazione con forza presente nello spazio circondato è da intendersi nel senso di azione tendente a dominare, controllare, possedere in qualche modo la forza e lo spazio.

Lo schema della tav. 6 riassume questi concetti.

TAVOLA 6



## 5. LE CIRCUMAMBULAZIONI INTORNO ALLE TOMBE

Una particolare evoluzione dei riti del Santuario sono le varie forme di c. intorno alle tombe. A questo proposito abbiamo poche indicazioni, di cui una limitata nel tempo e nemmeno certa per il riferimento cimiteriale (il monte degli ulivi ai tempi dei Geonim); una di dubbia interpretazione (*'Agūdāh*); altre a diffusione limitata a particolare ambienti cabalistici (la tomba di bar Jōḥai) o ad alcune comunità a partire dal XVII. sec. (secondo la testimonianza di Horowitz). Una prima osservazione riguarda il trasferimento di simbologia sacra dall'altare/tempio alla tomba del giusto. È un segno della carenza di segni sacri tangibili nella cultura ebraica post esilica (74); ma è anche un indice di come una certa tradizione mistica abbia inteso il significato della c. nel Tempio: è evidente l'intenzione di invocazione e di come il problema del peccato sia sentito fortemente e collegato al rito. L'intervento del giusto serve proprio a cancellare, con la memoria dei suoi meriti, le colpe che impediscono la erogazione del bene desiderato.

Il problema ora è quello di spiegare perché la c. si inserisce in un momento storico particolare in un comportamento — la visita alle tombe e la preghiera — molto più antico.

L'analisi comparativa evidenzia un elemento interessante che forse può spiegare la tardiva comparsa nell'ebraismo di questa forma di c. I giri intorno alle tombe si osservano in diverse aree. In Indocina, ad es. si usa presso i Kuki erigere pietre memoriali per i morti di rango e di compierevi intorno speciali c. (75). Ma il rito è soprattutto presente nell'area islamica. Le tombe dei santi (*awliyā'*) sono meta di pellegrinaggi, ed è frequente la comparsa della c. Il santo è dispensatore di "benedizione o forza numinosa (*baraka*)", "che si trasforma in pioggia e in benessere per i popoli e in vittoria nelle battaglie" (76). Questa diffusione nell'Islam con significati e aspetti per molti punti sovrapponibili fa supporre che i riti ebraici — ecce-

(74) Secondo R. Ja'aqov haLewj Muljn (Ma. Ha. R. J. L., m. 1427): « il cimitero è il luogo di riposo dei giusti e per questo è un luogo santo e puro, e la preghiera è accolta di più » (cit. in *Bā'er Hētēv, 'Oraḥ Haijm* 581, n. 17), si osserva quasi un capovolgimento della tradizionale concezione che considera i sepolcri come fonte della massima impurità; cfr. anche H. D. HALEWJ, *Meqōr Hajjm*, V, Tel Aviv 1974, pag. 450 s.

(75) *EdR* III: 998.

(76) *EdR* I: 887 s., III: 1327.

zion fatta per quello della *'Agūdāh*, peraltro di significato incerto — si siano sviluppati in analogia ai modelli musulmani. Ci si riferisce in particolare agli usi istituiti nella seconda metà del XVI sec. e all'inizio del XVII in Palestina, dove è innegabile il contatto con il mondo arabo.

La tradizione precedente conteneva in realtà tutti i presupposti per la comparsa del rito, e l'innovazione cabalistica non può essere considerata come una semplice imitazione. Ma ciò non toglie che il comportamento esterno possa essere servito come stimolo all'introduzione dell'uso, anche nel completo rispetto della rigorosa ortodossia.

Valgono anche per questi riti le conclusioni precedenti sul significato generale del movimento circolare: si gira per stabilire un contatto con una realtà potente simboleggiata in uno spazio: il giusto, o il ricordo dei suoi meriti, che sono mezzo efficace di intercessione per il bene invocato.

#### 6. IL SIMBOLISMO "COSMICO" E L'INTERPRETAZIONE CABALISTICA.

Nell'appendice della I parte si è già accennato al fatto che in molte culture la c. simboleggia ritualmente il corso del sole. Per questo motivo il giro in senso orario è considerato propizio, al contrario di quello opposto riservato a momenti negativi. Si è visto che nella c. ebraica il movimento che funge da riferimento è quello del sacerdote nell'altare, quindi nell'azione rituale viene praticamente a mancare ogni imitazione di modelli naturali. È comunque opportuno approfondire qui l'analisi comparativa, per meglio inquadrare il senso dell'evoluzione interpretativa nel corso della storia ebraica.

Pochi esempi saranno sufficienti per dimostrare la diffusione dell'idea. Nella religione romana i Galli (sacerdoti del culto misterico di Attis) danzavano intorno all'altare o al tempio, simboleggiando con il loro gesto il movimento degli astri intorno al sole. Il rito faceva parte di una serie di sequenze che conducevano progressivamente i sacerdoti in uno stato di violenta eccitazione e di esaltato delirio, a mezzo del quale si realizzava il contatto diretto con la divinità (77). In India si distingue, anche linguisticamente, tra una

---

(77) *EdR* II:150; si noti anche la concomitanza della funzione eccitatoria.

c. a destra, detta *pradkṣinā*, e una a sinistra, *prasavya*; la prima rappresenta la marcia quotidiana del sole (78). La stessa opposizione di termini per indicare i movimenti nei due sensi, si ritrova, tra gli altri, presso i celti (79). L'imitazione, almeno all'inizio, non è l'unico movente del rito; c'è anche un intento di magia "simpatica": imitando il fenomeno si può assicurare o perlomeno facilitare la sua ripetizione; sono idee già presenti in riti Egiziani descritti da Plutarco, e che si ritrovano nei simboli connessi ad alcune danze dei Navahos dell'Arizona (80). "In India le processioni intorno al tempio corrispondono al ciclo dei tempi intorno al mondo; esse rappresentano l'"annata", concretizzandone la durata, e fanno sì che il credente entri in comunione con l'universo e abbia la possibilità di comandare ai tempi" (81).

Il simbolismo si sviluppa ulteriormente in alcune religioni, collegandosi a narrazioni e ideologie specifiche. In India, con il prevalere del culto di Viṣṇu, la c. è messa in rapporto con la dottrina dei "tre passi" del dio, che rappresenta "la capacità di penetrare e insinuarsi nelle differenti parti dell'universo, e di svilupparsi nello spazio"; "chi offre un sacrificio imitando l'attività di Viṣṇu, camminando ed identificandosi in lui, ottiene ciò che persegue, le tre parti dell'universo, la terra, l'atmosfera, il cielo" (82). Un altro complesso simbolico particolare emerge in un rituale del Tantrismo, movimento

(78) *ERE*, III: 659; SUTLEY, op. cit., 229 a; cfr. anche A. A. MC DONELL, *A practical Sanscrit Dictionary*, (1929) London 1969, alla voce *pradakṣinā*, pag. 178.

(79) *deiseil* o *deasil*, contro *cartuasul*; *ERE* III: 658.

(80) *ERE* III: 658-659; la fonte in Plutarco è in *De Iside et Osir.* 52.

(81) GONDA, op. cit., pag. 392.

(82) GONDA, op. cit., pag. 112 e 113, con riferimenti ai classici; cfr. la stessa tesi in SUTLEY, op. cit., pag. 229 a. Ma in *ERE* il collegamento è solo supposto e non dimostrato (« *it may be asked whether...* »; III: 655). È da notare come anche in qualche fonte biblica compaiono concetti paralleli su Dio che misura la terra e vi compie dei passi, a segno della sua potenza: cfr. Hab. 3 (al v. 6 in part.: "misurò la terra"), Giud. 5:4, Sal. 68:8; dove si citano cielo, terra e nuvole. La critica è divisa nella interpretazione di questi brani, specialmente del Salmo, estremamente oscuro. Per qualcuno si tratta della descrizione della promulgazione del decalogo; per J. KAUFMANN (*Sefer Shofēṭim*, Gerusalemme 1974, comm. a 5:4) "non c'è dubbio che la descrizione è quella dell'uscita di Dio in guerra". Secondo questa ipotesi, e alla luce dei paralleli, si potrebbe intendere la c. come imitazione dell'uscita del Signore alla guerra; il che, per l'importante collegamento a Gerico, non è del tutto privo di fondamento.

culturale e religioso dell'area indiana. Due simboli sessuali, maschile e femminile, vengono portati in processione tre volte intorno al tempio nel corso di una cerimonia che simboleggia il mito della Kuṇḍalinī; il serpente, forza attiva distaccata dall'elemento divino maschile, che deve ascendere per congiungersi con Śiva; questa ascesa è il momento più importante della vita tantrica: comporta la riunificazione dei contrari e l'abolizione delle dimensioni spaziali e temporali del cosmo (83). Anche nell'Islam si arriva all'interpretazione di riti che comprendono la c. secondo modelli cosmici. Nella *Epistola dei Fratelli della Purità*, del X sec., si paragona il movimento dei pellegrini che fanno il *ṭawaf* intorno alla *Ka'ba* al moto delle sfere intorno alla terra; ogni particolare della sequenza (numero dei giri, velocità ecc.) ha il suo corrispondente movimento celeste; notevole è il fatto che sia spiegato anche il senso del giro, che nella *Ka'ba* è antiorario: il modello è il moto apparente (da destra a sinistra) della sfera celeste; il confronto comprende anche, alla fine, il simbolo della resurrezione suprema (84).

Nelle testimonianze ebraiche più antiche tutti questi confronti sono praticamente assenti, sopraffatti dai riferimenti culturali (il giro dell'altare) e storici (il rapporto con Gerico). Neppure sono rilevabili accenni al movimento della sfera celeste, più vicino al modello ebraico. Ma tutta la complessa simbologia, così drasticamente esclusa, ricompare, « rientra dalla finestra », nei secoli successivi. È infatti interessante considerare in questa prospettiva le interpretazioni mistiche che collegano le *haqqāfōt* alle *Sefīrōt* e al *tiqqūn*. Nel concetto di *tiqqūn* c'è "la restaurazione della condizione ideale a cui originariamente mirava la creazione, ora meta segreta di ogni avven-

(83), *EdR* V: 1602.

(84) Cfr. *Rasā'il ikhwān as-Ṣafā'*, ed. Cairo, vol. II pag. 39 s.; il testo è un'enciclopedia medioevale a tinte fortemente neopitagoriche, neoplatoneggianti, gnosticheggianti, che ebbe però grande influenza nel pensiero musulmano medioevale e nella quale sono confluite le più diverse fonti ellenistiche e altre. È anche spiegato l'inizio del giro della *ka'ba* dalla porta (*bāb al-bait*), che corrisponde al primo ariete ed è come la porta del cielo; quando tutti, dopo le varie periodiche rivoluzioni si ritroveranno al primo ariete, sarà la resurrezione suprema dopo sette grandi cicli. Quest'ultimo concetto ha una storia molto lunga, e si presenta nelle forme più chiare negli astronomi indiani. Il testo mi è stato segnalato e illustrato dal prof. A. Bausani autore di questa descrizione. Sulle corrispondenze islamiche al moto della sfera cfr. anche J. BOUCHER, *La simbologia massonica*, ed. Atanòr, pag. 112.

nimento"; "la redenzione significa appunto ristabilire il tutto originario, o *tiqqūn*"; "ogni singola azione viene in tal modo considerata come l'effettuazione di un piano cosmico, cioè come una azione avente un legame diretto con gli avvenimenti del mondo interiore, radicata in esso e perciò significativa" (85).

Nella qabbālāh luriana ogni azione rituale è inserita nella prospettiva del *tiqqūn*, e il riferimento alla c. è solo un particolare in un sistema organico. Ma certamente non può non sorprendere questa nuova promozione, questa "riscoperta" di un significato così antico e diffuso. C'è quindi un collegamento con le origini, ma anche e soprattutto una proiezione nel futuro con specificità ebraiche. Il modello "cosmico" non è più quello del sole e dei pianeti, puramente astronomico, ma un segno delle "*Sefirōt*" che sono "sfere" solo per analogia linguistica, ma che nella mistica ebraica indicano manifestazioni, aspetti, attributi divini (86).

Dunque l'evoluzione interpretativa della c., dopo la fondamentale caratterizzazione in senso storico operata ai tempi del Santuario, riscopre i motivi più originari del rito, ma li elabora nuovamente, in senso specifico, fondendo la dimensione storica con quella cosmica. Il *tiqqūn* inoltre ha senso nella prospettiva storica e messianica: "la venuta del messia (...) non è altro che il sigillo definitivo di questo processo di restaurazione. La redenzione di Israele comprende in sé la redenzione di tutte le cose" (87). Così in parallelo alla evoluzione che riscontriamo nell'area indiana fino al Tantrismo (riunificazione spazio-tempo), e nell'Islam (resurrezione suprema), anche l'ebraismo inserisce la c. in un processo di restaurazione universale, con le caratteristiche specifiche di avvenimento messianico.

## 7. IL RITO FUNEBRE.

Si è già detto sopra sul significato apotropaico della c., che rappresenta uno dei moventi fondamentali del rito funebre. Ora la

---

(85) G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965, pag. 363 e 49.

(86) G. SCHOLEM, *Le grandi correnti*, pag. 284, 291 s.; G. SCHOLEM, *Le origini della Kabbalà*, Bologna 1973, pag. 34; cfr. anche R. SCHNEUR ZALMAN DI LIADI, *Liqqutè Amarim*, III, Milano 1969, pag. 6, n. 12.

(87) G. SCHOLEM, *Le grandi correnti*, pag. 369-370.

discussione sarà limitata agli esempi in cui compare la c. intorno al defunto. Ma, seguendo l'ordine della prima parte, segnaliamo prima due dati.

1. Il cerchio magico, collegato al concetto di c. apotropaica, è presente in pratiche ebraiche medioevali, e in qualche modo è accennato anche nella letteratura talmudica. Ma l'uso è sicuramente molto più antico, e certamente non ebraico. Basti pensare, tra l'altro, all'uso dei cerchi di farina negli scongiuri dei babilonesi (88).

2. A quanto si è detto sul *golem* aggiungiamo due osservazioni. La prima sulle opposizioni dei significati segnalata dal senso differente della marcia nel corso dello stesso rito: è un caso piuttosto frequente, come ad es. nel sacrificio brahmanico agli antenati, in cui il sacerdote inizia con tre giri a sinistra e poi ne fa altri tre a destra. La spiegazione del *Śatapatha brāhmaṇa* è questa: "nei primi tre giri [il sacerdote] è andato via, appresso ai suoi tre antenati, mentre ora torna nuovamente indietro in questo mondo" (89). Spiegazione analoga si ritrova in una testimonianza latina, che descrive i funerali del figlio di Licurgo: dopo tre giri a sinistra, se ne fanno altrettanti in senso opposto, allo scopo di cancellare il lutto e l'auspicio cattivo (90).

La seconda osservazione riguarda l'interpretazione iniziatica del rito proposta da Scholem, già ricordata anche a proposito del labirinto. Numerose sono le occasioni di riscontro della c. in riti iniziatici; come nel vedismo, o nei riti di iniziazione del monaco buddhista alla dottrina segreta, o in quelli dei Banyas Ruanda, in Africa Nord Orientale, dei Kimpasi (Congo meridionale). In questi ultimi i candidati sottostanno a una procedura che simboleggia la condizione di morte; poi i "cadaveri" sono oggetto di c.; il rito segna il passaggio dalla attuale condizione umana all'acquisizione di uno

---

(88) Il cerchio aveva lo scopo di tenere lontani i demoni; era detto « cerchio magico degli dei, del cielo e della terra »; cfr. G. FURLANI, *La religione babilonese*, II, pag. 186; cfr. ibidem pag. 138, che il mago è designato con il termine di *sakhiru*, "colui che circonda". Sulla diffusione del cerchio magico cfr. *ERE*, VIII: 321 s. alla voce *magical circle*.

(89) *ERE*, III: 658.

(90) STAZIO, *Thebaide*, VI: 215-223, cit. in *ERE* III: 658; il testo dice: "lustrantque ex more sinistro / orbe rogum; nella seconda fase: "luctus abolere, novique / Funeris auspiciū... / ...dextri gyro"...

stato soprannaturale di potenza (91). Non c'è bisogno di commentare la coincidenza di simboli.

Sul rito funebre vero e proprio, il primo rilievo è la grande diffusione del fenomeno, in popoli lontani per spazio e cultura; si ha notizia dell'esistenza presso gli Eschimesi centrali, i Lapponi russi, i Buriat (popolazione mongola della Siberia), gli Shan (mongoli birmani), e in Guiana Britannica. In tempi recenti è stato osservato anche in Francia, a Beauquesne (Somme), dove si gira intorno alla tomba tre volte dopo la inumazione. Una testimonianza non più tarda del 1799 parla di un rito eseguito in Inghilterra, nell'Oxfordshire, intorno alla bara della moglie di un pastore. E ancora si può citare, per le antiche culture, dal poema di Apollonio Rodio, il racconto della sepoltura di Mopso, intorno al quale marciarono per tre volte gli Argonauti (92). La c. compare anche nel funerale massonico (93).

Sul significato di questi riti c'è da segnalare la notevole difficoltà di evidenziare il significato originale, sia perché il comportamento è in una stessa cultura riconducibile a differenti motivazioni, sia perché si presta, nell'evoluzione storica, a sovrapposizioni interpretative. Per questo è meglio evidenziare prima schematicamente i principali punti di riferimento, per poi discuterli in qualche esempio significativo.

Le funzioni principali sono:

- 1) protezione della comunità dai rischi provenienti dal morto;
- 2) protezione del morto da vari pericoli;
- 3) onore al defunto;
- 4) cerimonia iniziatica che segna il passaggio in uno stato diverso;
- 5) rappresentazione simbolica della "danza dei morti".

---

(91) Sul vedismo (il giovane ario gira intorno al fuoco sacro) cfr. *EdR* VI: 151 e *ERE* III: 657 (giro dell'albero o acqua sacra); sul buddhismo, rituale dell'*abhiseka*, *EdR* VI:60; sui Banya Ruanda, (giro dell'albero *mulinzi*) *EdR*, III: 1434; sui Kimpasi *EdR* III: 264.

(92) *ERE* IV: 426b.

(93) Cfr. U. BACCI, *Il libro del massone italiano*; Roma 1908, pag. 377; S. FARINA, *Il libro dei rituali del rito scozzese antico ed accettato*, Roma 1946, pag. 140; si compiono tre giri (viaggi) nel Tempio intorno al feretro. Anche in altre occasioni nella massoneria sono presenti riti di c.; come nella inaugurazione del Tempio (FARINA, pag. 114), con tre giri all'interno, e nei tre "viaggi" che si compiono durante la cerimonia di iniziazione e simboleggiano tra l'altro l'evoluzione della società dal caos allo stato di pace risultante dall'ordine civile (BACCI, pag. 318, FARINA, pag. 63).

Secondo l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* è al primo motivo che vanno ricondotti i vari riti: "l'intenzione sarebbe di tenere il morto nella tomba e impedirgli di disturbare chi sopravvive" (94). In effetti è ampiamente documentata la notevole diffusione della preoccupazione per i rischi promananti dal cadavere, che motiva vari comportamenti atti ad impedire il ritorno nocivo del defunto e il contatto con i suoi beni (95). Un movente di questo tipo, probabilmente associato a quelli del punto 2 e 3, si può riscontrare in un rito dei mongoli chalcha in cui nove persone a cavallo, vestite di bianco, compiono una c. intorno alla tomba dell'uomo colpito dal fulmine; tale comportamento può essere inserito nell'ambito degli usi dei popoli altaici, misti di venerazione e terrore, che sfociano nell'evitazione e nei tabù nei riguardi di oggetti e persone colpite dalla forza della natura (96).

Parimenti di complessa motivazione appare il rito funebre indiano, dove la c. appare in vari momenti. I significati sono verosimilmente gli stessi di altre forme di c. dell'area induista: funzione lustrale (la pira è aspersa con acqua durante la c.); onorifica (analogia con la c. del luogo sacro); iniziatica, per cui si segna il passaggio del defunto a una nuova vita e alla condizione di antenato (aspergendo la pira si dice: "che queste acque colino per te incessantemente in questo mondo, nell'aria, nel cielo"; cfr. i paralleli inaugurali dei riti nuziali e di fondazione della casa); sacrificale (la pira è considerata un sacrificio ad Agni, il che potrebbe giustificare un accostamento alla dottrina dei "tre passi" di Viṣṇu) (97).

---

(94) *ERE* IV: 426b.

(95) *EdR* IV: 848 s., 860.

(96) *EdR* I: 227; ma esiste anche il timore che lo spirito del tuono possa ricomparire in varie forme per rapire il fulminato; e si cerca di allontanarlo in altri riti con grida e colpi.

(97) La c. viene fatta nelle cerimonie funebri durante la processione, intorno ai recipienti che tengono il fuoco ("che il tuo raggio, Agni, cacci il male da noi"); prima di accendere la pira; dopo l'accensione, prima di congedarsi; nella cerimonia di *Santikarman*, che ha il significato di rinnovamento della vita, intorno al fuoco; cfr. GONDA, vol. I, pag. 161-162; J.A. DU BOIS, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies* (1906) London 1968, pag. 486-487; *EdR* III: 1113; *ERE* III: 657 che cita il *Mahā Parinibbāna Sutta* che racconta che la pira su cui era disteso il corpo di Buddha prese fuoco da sola dopo che 500 discepoli ebbero compiuto intorno una triplice c. Sulla persistenza attuale del rogo cfr. J. GONDA, vol. II, *L'hinduisme recent*, Paris 1965, pag. 321, con la precisazione sulle discordanze interpretative del rito: "on ne l'explique pas toujours de la même façon".

Il riferimento alla danza dei morti si manifesta "nel duplice aspetto di danza dei defunti ritornanti" (che si collega all'idea del *ritorno dei morti*, molto diffusa), "e di cerimonia mimetica celebrata dal gruppo. I defunti danzanti sono in genere esseri benevoli che non incutono timore, come gli scheletri e i cadaveri nelle *danze macabre* delle culture cristiane medioevali". Ritroviamo rappresentazioni della danza dei morti, tra gli altri, presso gli indiani pellirosse (98).

Trasferendo queste osservazioni ai riti ebraici si ottengono utili delucidazioni. Per quanto riguarda il primo motivo dobbiamo osservare come non ci siano da parte ebraica riferimenti espliciti a tale idea. Una traccia in questo senso può essere la giustificazione dell'uso già riferito nel Talmūd e vigente in qualche comunità, di suonare lo *shōfār* durante il funerale; per lo Zohar è per difendere i vivi dall'angelo della morte che si aggira tra loro durante le esequie e colpisce in particolare le donne (che per questo non è opportuno che partecipino) (99); l'idea del rischio quindi è presente in qualche modo, ma non in rapporto con la c. Si consideri anche che, secondo l'idea cabalista, i figli del morto sono esposti all'attacco degli *shedīm* da lui generati; ma mentre la difesa del morto consiste appunto nella sua c., per i figli viventi la difesa suggerita è quella di astenersi dal partecipare al funerale. Una possibilità di trovare nella c. l'intento di difesa dei sopravvissuti è nella spiegazione del rito come di accompagnamento del defunto alla vita futura; che potrebbe essere l'espressione, trasformata e corretta, del timore della presenza del morto: lo si accompagna in altra sede perché non rimanga a nuocere tra i vivi; ma anche ammessa la validità dell'ipotesi è innegabile il livello evolutivo profondamente differente. Un'ultima piccola traccia è nella formula romana del canto delle *haqqāfōt*, in cui si prega anche per coloro che stanno eseguendo il rito (cfr. I parte, n. 52).

Notevole è invece l'importanza del secondo punto (protezione del morto) che presenta le corrispondenze maggiori e porta nel vivo del problema. Anche qua c'è da chiedersi come mai il rito ebraico compaia solo in un momento tardo della storia, neppure accompagnato da profondi rivolgimenti di pensiero (come accade invece per i nuovi riti istituiti sotto l'influenza del pensiero luriano o del ḥasidismo).

---

(98) *EdR* II: 589; sul "ritorno dei morti" cfr. le numerose presenze alla voce nell'indice analitico.

(99) Tal. Bab. *Mō'ēd qāṭān* 17 b, Zohar *Wajaqhēl* 196 b; cfr. anche HALEWJ, *Mafteḥōt*, cit., pag. 130 e 227.

Dovrebbe avere a questo proposito una funzione esplicante l'osservazione dell'evoluzione parallela di un rito nella chiesa cattolica. Nel funerale il sacerdote gira — a sinistra — intorno al defunto prima per aspergerlo con acqua santa, poi per incensarlo; non è una vera e propria c. perché lo scopo dell'azione è l'aspersione e l'incensatura e non il giro per sé; comunque è il significato che qui interessa. Nell'antica chiesa "l'uso funerario dell'incenso era un segno di onore e rispetto verso il defunto". "Nel tardo medioevo, dimenticate le finalità primitive, venne dato a questo gesto liturgico un prevalente carattere lustrativo; fu considerato un mezzo un mezzo *'ut omnis nequitia daemonis propellatur; fumus enim incensi valere creditur ad daemones effugandos'*" (100). Quindi nella chiesa medioevale viene a prevalere una concezione di rischio demoniaco, e in tale chiave si reinterpretono riti precedenti. Un fenomeno analogo può essersi verificato nell'ebraismo, dove nel medioevo circolano idee sulla sorte del defunto e sulla sua esposizione a rischi infernali. Per lo Zohar quando l'uomo muore vede vicino a sé parenti ed amici defunti; se è una persona meritevole, tutti gli fanno festa e lo salutano, altrimenti *vanno da lui i peccatori dal gheinnām*, rattristati, e gridano, e anche il morto si unisce alle loro grida (101). Sembra quindi lecito supporre nell'ebraismo medioevale un movimento parallelo a quello cristiano, per cui si arriva alla coscienza della necessità di proteggere il defunto dai rischi, che può essere stata il primo reale movente del rito; si noti come il Salmo 91 assolve funzioni simili a quelle dell'incenso.

Ma a questo punto si inserisce la tematica dell'inizio di una nuova vita. Il rito del *golem*, si è visto, è basato su questa idea. Poi c'è l'idea della *meḥišāh*, della cortina che impedisce il contatto con Dio e che i giri, come a Gerico, dovrebbero fare cadere. Ritroviamo l'idea del passaggio a un nuovo mondo nel canto che accompagna i giri: il *ṣērōr haḥajm*, dove si invoca ripetutamente il riposo del de-

---

(100) RIGHETTI, op. cit., vol. I, Milano 1945, pag. 303-304; sull'uso attuale nelle cerimonie funebri, vol. II, § 283, pag. 497 (ed. 1969); la citaz. latina è da Innocenzo III, *De Sacrif. Missae*, 2, 17.

(101) Zohar *Wajehj* 217-218, HALEWI, *Mafteḥōt*, cit., pag. 140. Altre concezioni sulla presenza e il ruolo di angeli e demoni nella morte dell'uomo sono presenti nella letteratura talmudica, midrashica, e nello Zohar; si pensi tra l'altro alla tradizione su *Dumāh*, da Bab. *Berākōt* 18 b allo Zohar (cfr. *Mafteḥōt*, cit., pag. 72), al racconto della morte di Mosè in *Devārīm Rābbāh* 11, ecc.

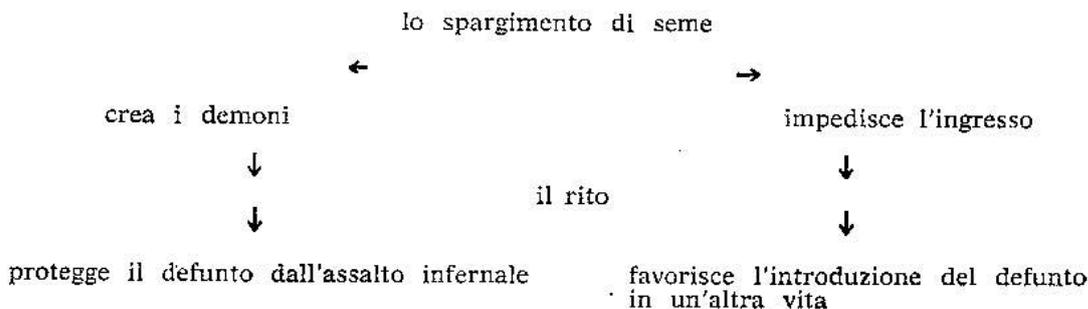
funto, nella I parte era stato reso liberamente con "vita" (pag. 307); letteralmente significa "il fascio della vita"; per lo Zohar è l'ultimo dei tre mondi nella vita dell'uomo (102).

Schematicamente abbiamo quindi due moventi principali già identificabili nel XIII-XIV sec.:

protezione del defunto  
dall'assalto infernale

introduzione del  
defunto in un'altra vita

Su questi si inserisce perfettamente la concezione dello spargimento del seme: è il reato che crea i demoni e che contemporaneamente impedisce l'ingresso oltre la *meḥiṣāh*: l'idea è collegata al rito funebre alla fine del XV sec., ma nei due sensi ha precisi riferimenti già nel Talmūd.



Il senso può ora essere così riassunto: rimozione degli impedimenti al passaggio in una nuova vita. Su questo passaggio ci sono interessanti analogie tra le spiegazioni date al sacrificio brahmanico

(102) Il primo mondo è quello in cui si muore; il secondo è il giardino dell'Eden inferiore, Zohar *Shelah*, 159 b, HALEWJ, *Maḥteḥōt*, pag. 142.

L'espressione deriva da 1 S. 25:29, Anche Maimonide la intende riferita a una realtà dopo la morte, cfr. *Mishneh Tōrāh, Hilkhōt Teshūvāh*, 8:3.

L'espressione deriva da 1 S. 25:29. Anche Maimonide (1135-1204) la intende riferita a una realtà dopo la morte, cfr. *Mishneh Tōrāh, Hilkhōt Teshūvāh*, 8:3.

Maimonide, nel settimo dei suoi 'otto capitoli', parla a lungo delle *meḥiṣōt*, che ritiene costituite da deficienze dei poteri intellettivi e da vizi di carattere (come l'ira, l'orgoglio ecc.). L'ultima barriera è l'intelletto umano indivisibile della materia: per cui l'uomo in vita non può raggiungere il completo contatto. Maimonide non accenna alle *haqqafōt*, ma il suo inquadramento del concetto di *meḥiṣāh* è utile per spiegare il simbolo della caduta delle barriere: nel suo ultimo stadio è quindi il processo di liberazione dell'anima dai suoi legami materiali, e la c. la rappresentazione del viaggio dell'anima verso Dio.

(i primi tre giri sono l'allontanamento del sacrificante verso il mondo degli antenati) e l'interpretazione di Modena, per il quale i giri "spianano la strada ai giusti venuti ad accompagnare" il defunto (*lēlawwōtō*), quindi una specie di preparazione (o rappresentazione simbolica?) dell'accompagnamento dei giusti. Se si pensa che il termine ebraico che indica il funerale è *lēwājāh* (o *halwājāh* = accompagnamento), le due idee possono essere collegate nel senso che la c. rappresenta la prosecuzione dell'accompagnamento del morto alla tomba e simboleggia l'accompagnamento di questo nella dimensione post-mortale (103).

Il quinto punto, la rappresentazione simbolica della danza dei morti, è documentato esplicitamente nel commento di Modena. Ma alla luce della comparazione sono da distinguere due possibilità. La prima è l'idea della presenza (discesa) dei parenti e amici del morto nel momento del decesso, venuti a salutarlo e ad accompagnarlo (104), collegata poi al concetto della strada spianata ai giusti tramite la c.; esiste quindi qualche accenno al "ritorno dei morti", ma nell'interpretazione di Modena la funzione delle c. è più quella di favorire l'accompagnamento ai giusti, che rappresentarlo. Per l'interprete infatti vale una seconda possibilità, che è quella conforme alla tradizione talmudica, della danza dei giusti nella contemplazione divina. Quindi l'elaborazione ebraica della "danza dei morti" è da intendersi in questa accezione sostanzialmente differente e caratteristica.

Quanto alla funzione onorifica del rito, essa è implicita nell'intento protettivo e in quello introduttivo a una nuova esistenza.

Per quanto riguarda più in generale l'interpretazione luriana nel senso del *tiqqūn*, osserviamo come in questa chiave la c. funebre sta alle c. festive come il concetto di *bērūr* sta a quello di *tiqqūn*. *Bērūr* (lett.: selezione) nel linguaggio tecnico cabalistico è l'eliminazione dei fattori negativi che disturbano l'ordine giusto, cioè l'eliminazione del demoniaco e del satanico, detto l'altro lato (*siṭrā 'ahrā'*). *Bērūr* è quindi l'aspetto negativo, l'altra faccia del *tiqqūn* (105); ed è so-

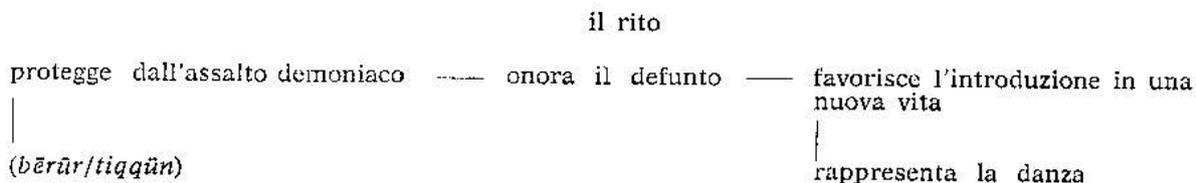
(103) Da qui potrebbe derivare una spiegazione alternativa della raccomandazione a fare le c. immediatamente prima della inumazione (cfr. n. 46 della I parte, e n. 31): si segnalerebbe così in stretto accostamento temporale il contrasto tra la sepoltura del corpo e il destino dell'anima.

(104) Cfr. n. 101, e anche HALEWJ, *Meqōr Haijm*, cit., vol. V, pag. 353 e 433, con l'elenco delle 18 occasioni nelle quali le anime, spontaneamente o obbligate, scendono in questo mondo.

(105) G. SCHOLEM, *On the Kabbalah*, cit. pag. 129.

stanzialmente lo scopo della c. funebre nel suo aspetto di allontanamento dei *mazīqīm* e di ciò che rappresentano.

Lo schema completo dei significati appare dunque così (sottintesa l'idea dello spargimento di seme):



Riassumendo i dati emersi nella discussione, possiamo schematizzare, nella prevalente accezione difensiva del rito funebre, i suoi aspetti speculari (negativo/positivo) nei riguardi dei riti del Tempio come segue:

|                    |                           |                                   |               |
|--------------------|---------------------------|-----------------------------------|---------------|
| <i>Sukkōt</i> ecc. | avvicinamento al sacro    | richiesta di fecondazione         | <i>bērūr</i>  |
| funerale           | eliminazione del negativo | difesa dalla mancata fecondazione | <i>tiqqūn</i> |

Ma nell'idea della continuazione della vita, implicita anche nella richiesta di salvezza a *Sukkōt*, i due significati nuovamente si integrano e si fondono nella immagine positiva; uno proiettato in questa vita, l'altro in una vita post-mortale.

Raccordando i risultati allo schema della tav. 6, osserviamo che il rito funebre nel significato "protettivo" si collega al discorso della eliminazione del negativo dei riti di fondazione, mentre per quello "introduttivo" è in rapporto all'idea del muro che cade. La definizione unitaria sopra proposta si adatta bene all'interpretazione protettiva (c'è una forza da eliminare, gli elementi che attaccano il defunto), ma solo molto indirettamente agli altri significati. Che sia una prova della minore autenticità e antichità di questi ultimi?

La specificità del rito rispetto alle altre culture risulta dalla particolare evoluzione della simbologia, legata alle concezioni talmudiche e mistiche sulla prosecuzione della vita; nonché, come più volte si è sottolineato, dalla dottrina sulla funzione del seme; il rito diventa così l'espressione di "un estremo culto della purezza" (106).

(106) Secondo l'espressione di SCHOLEM, *On the Kabbalah*, cit., pag. 155.

## 8. IL RITO MATRIMONIALE.

Le cerimonie nuziali sono occasione frequente di c. in molte culture. Nel Vedismo si prescrive alla sposa di girare tre volte intorno al fuoco domestico, in un rito che tuttora persiste nell'induismo; nella religione romana la coppia girava intorno all'altare di famiglia; giri intorno alla casa o alla chiesa si sono osservati in Scozia e in Germania; intorno alla chiesa, ugualmente, presso i cristiani ortodossi; in Giappone intorno alla colonna centrale della casa; presso gli Osseti del Caucaso intorno al focolare; presso i Sikh gli sposi girano intorno al Granṭh, il libro sacro, mentre si recitano brani che parlano dell'unione dell'anima con il suo diletto (107).

I significati di questi riti, piuttosto simili nelle corrispondenze formali e nei contenuti, sono riconducibili a quelli del giro del luogo sacro, con la caratteristica del particolare momento in cui hanno luogo. È presente un intento lustrale e apotropaico per la coppia, con invocazione di benedizione del vincolo nel momento in cui si forma; e quindi, sotto certi aspetti, il rito ha anche significato iniziatico. Sono esplicative sui vari contenuti le formule del rito vedico recitate durante i giri: "che la sposa s'allontani dai suoi antenati"; "che protegga il fuoco domestico; che [il fuoco] liberi i bambini dalla morte". In un giro successivo si dice: "dona, o Agni, lo sposo alla sposa insieme a una posterità" (108).

Nei riti in uso presso alcune comunità ebraiche si segnala, rispetto agli esempi citati, una discordanza formale. Al centro del cerchio, invece della cosa sacra, c'è uno o entrambi i coniugi. Negli scopi, comunque, il rito appare sostanzialmente sovrapponibile. Corrispondono gli intenti di protezione, onore e augurio felice. Sullo scopo fecondante, che nelle altre culture ha un ruolo importante, già nella prima parte sono state discusse le prove a favore della sua presenza; ma anche qui è probabile che il rito non sia l'espressione di una sola richiesta, ma che la fecondità faccia parte di una più ampia benedizione invocata.

---

(107) *ERE* III: 657, GONDA, op. cit., vol. I: 150, II: 320; *EdR* IV: 1409, V: 1061.

(108) GONDA, op. cit., vol. I, pag. 150-151.

## 9. CONCLUSIONI.

a) Nel corso dell'esposizione si è arrivati a un inquadramento unitario del significato della c. nell'ebraismo, che spiega i vari modelli, con la sola eccezione di alcuni aspetti del rito funebre, tuttavia almeno temporaneamente secondari. Sono anche emersi, oltre alla spiegazione della sequenza, altri elementi comuni: 1) l'occasione di esecuzione del rito, che si presenta in momenti particolari di passaggio e cambiamento di stato, e che fa assumere alla c. il significato di rito di inizio di una nuova condizione (109) (sola parziale eccezione la c. nella 'Azārāh, che però segnala momenti di crisi particolari, e d'altra parte pare molto limitata); 2) lo scopo finale, che è quello di ottenere un beneficio; i contenuti di tale finalità vertono su richieste di importanza fondamentale nella condizione umana: la salvezza politica, la fecondità dei campi e dell'uomo, la prosecuzione della vita dopo la morte (di nuovo eccezione parziale è la richiesta nella 'Azārāh). Notiamo come elemento comune l'invocazione di un bene che è la salvezza della vita o la prosecuzione della vita. In questi aspetti il rituale della c. si collega ad altre simbologie circolari presenti nell'ebraismo, come le lenticchie nel pasto di lutto, segno della ciclicità dell'esistenza, e l'anello nuziale, segno della potenza creatrice e fecondante (110). Si ha quindi una integrazione della

---

(109) Oltre agli esempi citati in precedenza si può ricordare come c. non ebraica a prevalente significato iniziatico, il rito del battesimo ortodosso. La vasca battesimale è sottoposta a triplice c. prima dal pope, con il padrino e i parenti del bambino, poi nuovamente con incenso. L'ipotesi più probabile è che il rito abbia lo scopo di deprofanizzare un centro sacrale (l'acqua), realizzandosi così un passaggio iniziatico di stato.

(110) Sulle lenticchie cfr. Tal. Bab. *Baba' Batrā'* 16 b, che commenta Gen. 25, con due spiegazioni: come questi legumi sono tondi, così il lutto gira e torna sugli uomini; come non hanno aperture, così l'uomo in lutto sta a bocca chiusa, in silenzio (con quest'ultima spiegazione si giustifica l'uso dell'uovo nello stesso pasto). Spiegazione analoga in *Berēshīt Rābbāh* 63: 19 (come la lenticchia è tonda così il mondo intero è tondo), integrata dalla segnalazione di un significato bivalente: la lenticchia rappresenta il lutto e la gioia. Sull'uso rituale cfr. *Jōreh Dē'āh* 378: 9. L'anello nuziale è citato da Isserles in *'Even ha'ezer* 27: 1, in uno dei rari riferimenti espliciti alle dottrine mistiche presenti nello *Shulhān 'Arūkh*. La spiegazione è in *Tiqqūnē ha-Zohar* 5. L'anello con il dito dentro rappresenta la lettera *mem* finale con il punto al centro, segno, nella dottrina mistica, del pensiero creatore ancora non tradotto in atto all'inizio della Genesi; la *mem*, chiusa, poi si apre da un lato (la creazione si realizza) e diventa la lettera *bet* che sta all'inizio della parola *bērē'shīt* in Gen. 1:1. Ed è la

utilizzazione spaziale della sequenza motoria (definizione della area di azione), con una simbologia temporale (che consiste nella rappresentazione ininterrotta — uso del 7, numero sacrale — di un cammino eterno). Ciò converge verso il 3) la realizzazione della sacralità, ora sotto forma di creazione di spazi sacri per l'eliminazione del negativo, ora sotto forma di aspirazione di contatto con il sacro. La tav. 7 riassume i significati unitari dei vari riti.

TAVOLA 7

Elementi per l'inquadramento unitario della circumambulazione

| rito                        | forza che si vuole contattare e controllare | momento di transizione                             | scopo, richiesta                                       | sacralizzazione  |
|-----------------------------|---|--|--|--|
| Gerico                      | sostegni materiali e morali del nemico      | inizio della conquista della terra                 | eliminazione della forza nemica                        | <i>hērem</i> e consacrazione   |
| Nehemia                     | <i>tum'āh</i> (impurità)                    | fondazione delle mura                              | eliminazione dell'impurità                             | consacrazione dell'area  |
| Santuario                   | <i>tum'āh</i> (impurità)                    | allargamento del perimetro                         | eliminazione dell'impurità                             | consacrazione dell'area  |
| Cimitero                    | <i>tum'āh</i> (impurità)                    | allargamento del perimetro o fondazione            | eliminazione dell'impurità                             | consacrazione dell'area  |
| <i>Azārāh</i>               | presenza divina                             | crisi individuale                                  | (grazia particolare)                                   | rapporto con il sacro  |
| <i>Sukkōt</i>               | presenza divina                             | ciclo annuale agricolo e penitenziale              | salvezza   | rapporto con il sacro  |
| <i>Sukkōt</i> per i mistici | presenza divina                             | ciclo annuale agricolo e penitenziale              | <i>tiqqūn</i>  | rapporto con il sacro, ristabilimento di un ordine universale                    |
| <i>Simḥat Torāh</i>         | presenza divina                             | lettura annuale della <i>Tōrah</i> , inizio e fine | <i>tiqqūn</i>  | rapporto con il sacro, ristabilimento di un ordine universale                    |
| funerale                    | <i>mazīqīm</i>                              | morte  | eliminazione impedimenti all'accesso nella vita futura | purificazione dell'elemento infestante; avvicinamento alla contemplazione divina |
| nozze                       | elementi nocivi                             | inizio della vita matrimoniale                     | protezione e augurio felice                            | occasione dei <i>qid-dushin</i>  |

Abbiamo quindi in sintesi: *contatto e controllo di forza agente nello spazio circoscritto, in momenti particolari di transizione, con richieste salvifiche in rapporto alla continuità della vita, in aspirazione alla sacralità.*

La definizione proposta per i modelli ebraici potrebbe adattarsi a molti degli esempi citati dalle altre culture, perlomeno nella parte iniziale e meno specifica; questa verifica, comunque, non è negli scopi di questo articolo.

b) La c. non è certamente un comportamento ebraico. L'ebraismo lo ha preso dal mondo circostante e lo ha trasferito nel suo complesso rituale, conservando talvolta anche strette corrispondenze di tempo e luogo con i modelli che imitava. Ciò malgrado l'ebraismo è stato capace di caratterizzare e specificizzare secondo la sua tradizione culturale questo comportamento universale. La tav. 8 riassume i principali caratteri specifici presenti nei riti ebraici (non si considerano gli aspetti formali, come i Salmi, gli oggetti rituali ecc.).

La c. non è che un piccolo aspetto dei riti ebraici. Tuttavia dai

## TAVOLA 8

## Elementi di specificità dei riti circumambulatori ebraici

| rito  | specificità  |
|---|--|
| Gerico  | rispetto all' <i>evocatio</i> , eliminazione e dimostrazione della nullità dei sostegni materiali e idolatrici                                   |
| riti di fondazione                                | concetto di impurità riferito a gravi colpe che allontanano la presenza divina   |
| cimitero  | natura particolare dell'elemento infestante, prodotto di colpa sessuale  |
| funerale  | natura particolare dell'elemento infestante, prodotto di colpa sessuale; integrazione con il concetto di vita futura nella contemplazione di Dio |
| * <i>Azārāh</i>                                   | è prima indispensabile il pentimento   |
| <i>Sukkōt</i>                                     | concetto globale di salvezza; riconoscimento di Dio come unico dispensatore del bene invocato; ripetizione storico rituale                       |
| <i>Sukkōt</i> per i mistici e <i>Simḥat Tōrah</i> | <i>tiqqūn</i> e collegamento con le <i>Sefirōt</i> , anche in rapporto alla rivalutazione del modello cosmico                                    |

stessa *mem* finale che per tradizione masoretica sta in Isaia 9:6, per una strana anomalia in mezzo alla parola dell'espressione *lemarbeh hamisrāh*; la mistica segnala che la prima parola ha il valore numerico pari a 'ezer (aiuto) o zera° (seme); la seconda pari a *tiqqūn* (contando nella somma anche le quattro lettere di quest'ultimo).

Quindi ritroviamo nei due collegamenti le stesse idee di ciclicità morte-vita, potenzialità creatrice, seme (energia vitale) e *tiqqūn*.

dati ricavati dall'analisi derivano considerazioni più generali sulla capacità "osmotica" dell'ebraismo di assorbire forme e concetti dall'esterno e di trasformarli senza pregiudizio per la sua identità, anzi rendendoli azioni caratteristiche portatrici di valori positivi propri. In armonia con queste osservazioni concludiamo con un'ultima testimonianza, un documento ḥasidico che conferma molti degli aspetti già segnalati, ma che soprattutto attesta la fusione organica degli elementi, ormai integrati vitalmente nel patrimonio culturale e ideologico:

"Nella casa del Ba'al Shēm Ṭōv si erano riuniti i suoi fedeli, per festeggiare *Simḥat Tōrah*. Danzavano e bevevano vino in continuazione. La moglie del Maestro, dopo qualche ora, andò nella stanza del marito, per dire che il vino stava finendo e non ne sarebbe rimasta nemmeno una bottiglia per il Sabato. 'Va bene, le rispose, di loro di smettere'. Ma quando la donna aprì la porta della sala, ecco ciò che vide: mentre i fedeli ballavano in cerchio, intorno a loro si era formato un altro cerchio, un anello fiammante di fuoco azzurro.

La donna allora scese in cantina e tornò su con due grosse brocche piene di vino fino all'orlo (111)".

---

(111) Da M. BUBER, *Tales of the Hasidim, The early masters*, New York 1970, pag. 52-53.

[www.torah.it](http://www.torah.it)

Ringrazio per la cortese collaborazione e le utili segnalazioni il professor Alessandro Bausani, il prof. Agostino Lattanzi, il prof. Adrien Nocent, il prof. Fabio Scialpi, il rabbino Nello Pavoncello, il dott. Marco Zuccari. Sono grato in particolare al prof. Alfonso M. Di Nola che ha controllato l'impostazione del lavoro e ha pazientemente riletto il dattiloscritto.