

RICERCHE STORICO BIBLICHE

SEMESTRALE **2025** GENNAIO-GIUGNO

Tariffa R.O.C.: Poste Italiane S.p.a. (conv. in L. 27/02/2004 n. 46)
Sped. in A.P. D.L. 353/2003 ANNO **1** XXXVII art. 1, comma 1, DCB Bologna

Le metafore del divino

ATTI DEL XXIII CONVEGNO DI STUDI VETEROTESTAMENTARI

(BOLOGNA, 2-4 SETTEMBRE 2024)

a cura di

BORIS LAZZARO – MARCO PAVAN

Scritti di

*Kurt Appel
Piero Capelli
Francesca Ervas
Germano Galvagno
Roberto Ghiani
Daniele Minisini*

*Ombretta Pettigiani
Maria Diletta Rigoli
Daniela Scialabba
Lorenzo Verderame
Marco Zecchi*



9 788810 298305

Una copia – € 38,00

**RSt
B**

INDICE

BORIS LAZZARO – MARCO PAVAN – Presentazione	p.	5
FRANCESCA ERVAS – Che cos'è una metafora: funzioni, immagini, prospettive	»	11
LORENZO VERDERAME – Dall'utero materno alla compassione divina. I termini <i>arhuš</i> e <i>rēmu</i> nella tradizione mesopotamica ..	»	27
MARCO ZECCHI – Metafore e potere nei testi egiziani dell'epoca di Akhenaten.....	»	49
GERMANO GALVAGNO – Il Dio di Israele in immagini: metafore nel Pentateuco	»	61
OMBRETTA PETTIGIANI – Dire Dio al femminile: metafore e similitudini nella Bibbia ebraica	»	85
ROBERTO GHIANI – «Perciò io sarò per loro come un leone» (Os 13,7a). Metafore teriomorfe di Dio nell'Antico Testamento ...	»	107
MARIA DILETTA RIGOLI – «L'ombra della luce». Metafore del divino nei Sal 120–134	»	125
DANIELA SCIALABBA – Come tradurre una metafora? Esempi antichi: la versione dei Settanta	»	139
DANIELE MINISINI – Il linguaggio dei misteri. Il divino tra metafora e allegoria nella letteratura enochica	»	155
PIERO CAPELLI – Lo sviluppo della metafora della <i>Merkavah</i> di Ezechiele nella tradizione giudaica	»	173
KURT APPEL – YHWH come metafora dell'essere e la Bibbia .	»	199

PIERO CAPELLI

Lo sviluppo della metafora della *Merkavah* di Ezechiele nella tradizione giudaica

L'immagine del Carro divino nella visione di Ez 1 non viene sviluppata nella tradizione ebraica postbiblica come metafora in senso proprio.¹ È semmai il termine מְרֻכָבָה, che in questa tradizione indica il Carro (e che nel testo di Ezechiele *non* compare), a divenire metafora di un insieme di pratiche e contenuti di carattere mistico il cui ultimo fine – allora come oggi – non è sempre facile da discernere né da descrivere.²

1. IL CARRO DA EZECHIELE AGLI *HEKALOT*

Nella letteratura biblica, spostarsi su un carro è simbolo di regalità (per esempio, il carro di Giuseppe che segue quello di Faraone: Gen 41,43); tale azione fa perciò parte della rappresentazione di YHWH come sovrano dell'universo (Sal 104,3) e condottiero in battaglia (Sal 68,18). Il veicolo celeste su cui Elia viene trasportato nei cieli è un carro (רֶכֶב) di fuoco (2Re 2,11s).

Nessun termine che significhi «carro» (עֲגָלָה o מְרֻכָבָה, רֶכֶב, רֶכֶב) compare in alcuna delle visioni di Ezechiele secondo il testo masoretico, sebbene in quelle dei cc. 1 e 10 siano ricorrenti i termini «ruota» e «ruote» (אוֹפְנִים/אוֹפֵן). Il «carro» è introdotto soltanto in Ez 43,3^{LXX}, dove l'ebraico ha semplicemente «visione», mentre il greco ha «visione del carro (τὸ ἄρματος)». Sembra possibile che, nella redazione finale del testo masoretico di Ezechiele, si sia voluta eliminare ogni menzione del carro divino che potesse intendersi come riferita al Carro celeste e alle pratiche della מְרֻכָבָה, verso le quali il rabinismo *mainstream* nutrì, come vedremo, molte cautele: per ora basti accennare al fatto che nel Talmud Babilone-

¹ Per la definizione di «metafora» cf. *supra*, il contributo di F. ERVAS, «Che cos'è una metafora: funzioni, immagini, prospettive», alle pp. 11ss.

² Traduco i testi biblici e talmudici secondo le edizioni correnti, e quelli degli *Hekalot* secondo le edizioni di P. SCHÄFER (ed.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Mohr Siebeck, Tübingen 1981, e di Id. (ed.), *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Mohr Siebeck, Tübingen 1984. Dove non indicato diversamente, i testi degli *Hekalot* sono tradotti secondo il ms. M40 (aškenazita, fine del XV secolo) di SCHÄFER, *Synopse*. Nell'assumermi la responsabilità di qualunque errore od omissione qui contenuto, desidero ringraziare Federico Dal Bo, Pierluigi Piovaneli e Michele Scarlassara per le loro preziose e generose indicazioni.

se (*b. Hag.* 13a) si parla del pericolo di restare inceneriti se si studia e si comprende che cosa sia il misterioso מַשְׁמַל che Ezechiele vede al centro del fuoco della visione (Ez 1,4,27). In effetti, già all'epoca del Siracide (II secolo a.C.) l'immagine del carro (מַרְכָּבָה) dei cherubini che proteggeva idealmente l'arca dell'alleanza nel tempio di Salomone (1Cr 28,18) veniva ricollegata alla visione di Ez 1 e interpretata in senso mistico: nell'elenco dei grandi d'Israele di Sir 44–51 si legge (a 39,8) che «Ezechiele contemplò una visione di gloria, che [Dio] gli mostrò sul carro dei cherubini ($\text{\epsilon\pi\iota\ \acute{\alpha}\rho\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \chi\epsilon\rho\upsilon\beta\iota\nu}$)». L'espressione «carro dei cherubini» corrisponde a quella di 1Cr 28,18^{LXX}, laddove il testo masoretico ha «il modello del carro, i cherubini [d']oro»; l'interpretazione in senso mistico è ancora più evidente nel testo ebraico del Siracide secondo il ms. B della *genizah* de Il Cairo, che ha: «Ezechiele ebbe una visione e raccontò le caratteristiche [oppure: le creature] del Carro ($\text{וַיַּגִּד זֵנִי מַרְכָּבָה}$)».³

La visione di Ezechiele, cui «i cieli si aprirono» (1,1), ha luogo sulla terra. È invece nei cieli che ha luogo la visione del trono divino rivelata a Enoch nel *Libro dei Vigilanti* (1 *En.* 14,8-23): «Io guardai e, all'interno, vidi un alto trono. E il suo aspetto [era] come cristallo e la sua rotondità come il sole splendente e [si udiva] la voce dei Cherubini» (v. 18).⁴ Sia questo versetto, sia i paralleli che Pierluigi Piovanelli ha individuato nelle fonti protocristiane (Apocalisse; Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 38; *Visione di Doroteo*; *Ascensione di Isaia*),⁵ contengono materiali simili a quelli che sarebbero poi stati sviluppati nella letteratura ebraica degli *Hekalot*, ma si riferiscono al trono divino senza ricorrere all'immagine del carro. Però, sulla scorta dei citati passi di 1Cr 28,18 e Sir 49,8 e dei paralleli con i testi degli *Hekalot*,⁶ Piovanelli ha congetturato che in 1 *En.* 14,18 al posto del termine *ge'ez* per «voce» (laddove il testo greco papiraceo ha «montagna») si debba leggere quello per «carro».⁷ Accettando questa congettura, quella del *Libro dei Vigilanti* diventerebbe la più antica visione celeste del Carro – e quindi la prima menzione di una mistica ad esso relativa – nella letteratura ebraica.

³ Sul carro, e sul Carro, nella Bibbia e nel Talmud cf. G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino 1999, 225, nota 643; ID., *Città di luce. La mistica ebraica dei Palazzi celesti*, Einaudi, Torino 2019, XXVI-XXVII.

⁴ Trad. di Luigi Fusella in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 1981, I, 486.

⁵ P. PIOVANELLI, «Pratiques rituelles ou exégèse scripturaire? Origines et nature de la mystique de la Merkava», in S.C. MIMOUNI – M. SCOPELLO (edd.), *La mystique théorique et théurgique dans l'antiquité gréco-romaine. Judaïsmes et christianismes*, Brepols, Turnhout 2016, 281-302, qui 292-296; ID., «S'il n'y a pas de patriarce, il ne doit pas se lever, même devant le Sanhédrin». L'apothéose du *yored merkavah* au V^e siècle de notre ère», in S.C. MIMOUNI – L. PAINCHAUD (edd.), *La question de la «sacerdotalisation» dans le judaïsme synagogal, le christianisme et le rabbinisme. Colloque international, Université Laval, Québec, Canada, 19 au 20 septembre 2014*, Brepols, Turnhout 2018, 143-165, qui 147s.

⁶ Con l'eccezione del fr. G8 dalla *genizah* del Cairo.

⁷ PIOVANELLI, «Pratiques rituelles ou exégèse scripturaire?», 288s.

2. LA LETTERATURA DEGLI *HEKALOT*

2.1. Storia testuale

Il *corpus* dei testi ebraici sugli *Hekalot* comprende una cinquantina di manoscritti di varia provenienza geoculturale (italiana, tedesca, seldardita, bizantina), copiati in epoca relativamente tarda (XIV-XVII secolo), più 25 frammenti rinvenuti nella *genizah* del Cairo, databili su base paleografica ai secoli dal IX al XIII-XIV.⁸ La redazione scritta dei materiali, la ripartizione di questi secondo sequenze più o meno costanti («macroforme») nella tradizione manoscritta, e la loro redazione o *mise en forme* finale sono oggetto di ipotesi contrastanti: per esempio, Yaron Zini le ritiene di origine palestinese non posteriore al VII secolo, mentre Raʿanan Boustan le situa in Mesopotamia e le data fino al IX secolo.⁹

Gli studi di Peter Schäfer e dei suoi discepoli (in particolare Klaus Herrmann) hanno dimostrato che nella tradizione manoscritta dei testi degli *Hekalot* si osserva un alto grado di intervento testuale da parte dei *ḥaside Aškenaz*, la cerchia pietistica e mistica di area renana e bavarese alla cui attività tra il XII e il XIV secolo va ricondotta la produzione di molti dei manoscritti superstiti. Nel suo complesso, la letteratura degli *Hekalot* mostra di essere stata tramandata in modo fluido e instabile attraverso secoli di rielaborazione scribale assai creativa.¹⁰ Pierluigi Piovanelli ha comunque documentato su rigorose basi filologiche – almeno relativamente alla «macroforma» che nei manoscritti reca il titolo di *Hekalot Rabbati* – l'affinità tra i manoscritti di origine bizantina e quelli di origine italiana, affinità che si deve plausibilmente a una comune discendenza da un ramo siro-palestinese della tradizione testuale più antica.¹¹

2.2. Contenuti

I concetti di «macroforma» e, corrispondentemente, di «microforma» nella storia redazionale e trasmissionale dei testi degli *Hekalot* sono stati elaborati e definiti da Peter Schäfer in questi termini:

⁸ R. BOUSTAN, «The Study of Heikhalot Literature – Between Religious Experience and Textual Artifact», *Currents in Biblical Research* 6(2007), 130-160, qui 137s; PIOVANELLI, «“S’il n’y a pas de patriarche”», 152-156.

⁹ Per la bibliografia cf. P. PIOVANELLI, «L’ascension au ciel de Rabbi Neḥounya ben ha-Qana en *Hekhalot Rabbati* 13-25 (§§ 198-259). Questions rédactionnelles et pratiques rituelles», in D. HAMDOVIC – S.C. MIMOUNI – L. PAINCHAUD (edd.), *La «sacerdotalisation» dans les premiers écrits mystiques juifs et chrétiens. Actes du colloque international tenu à l’Université de Lausanne du 26 au 28 octobre 2015*, Brepols, Turnhout 2021, 57-70, qui 67s, nota 16.

¹⁰ Cf. BOUSTAN, «The Study of Heikhalot Literature», 146.

¹¹ PIOVANELLI, «“S’il n’y a pas de patriarche”», 159-164.

Impiego il termine *macroforma* per indicare un'unità letteraria imposta dall'alto sui testi – anziché termini come *scritto* od *opera* – per adattarmi al carattere fluttuante dei testi della letteratura degli *Hekalot*. Il termine *macroforma* denota in concreto il singolo testo fittizio o immaginario [...] come pure le manifestazioni – spesso divergenti – di tale testo nei diversi manoscritti. Il confine tra *micro-* e *macroforme* è quindi fluido: certe unità testuali definibili possono essere sia parti di un intero imposto dall'alto (costituendo quindi una *macroforma*) come pure unità redazionali trasmesse indipendentemente (costituendo quindi una *microforma*).¹²

Prendendo tale definizione come ipotesi di lavoro, diventa arduo o impossibile ricostruire un archetipo di ciascuna macroforma, dato che il processo redazionale del testo e quello della sua tradizione testuale sono sostanzialmente indistinguibili l'uno dall'altro. Per questo, l'unica edizione a oggi completa dei testi degli *Hekalot* è ancora quella compilata nel 1981 da Schäfer ricorrendo alla sinossi di sette dei principali manoscritti completi,¹³ si tratta di un'edizione dichiaratamente preliminare, in cui le microforme costituiscono singoli paragrafi numerati progressivamente e raggruppati sotto rubriche che costituiscono le macroforme. Tale procedimento ecdotico, eminentemente pratico, non può purtroppo rendere pieno conto del modo in cui questi testi furono effettivamente tramandati e letti *come libri*, se non nella misura in cui le macroforme compaiono nei manoscritti in forme e ordinamenti talora ricorrenti, indicate con titoli precisi.¹⁴

Al di là delle differenze di redazione e di trasmissione, i testi degli *Hekalot* descrivono l'ascesa (controintuitivamente chiamata «discesa», *yeridah*) del mistico visionario attraverso i sette Palazzi celesti, gli *Hekalot* appunto, sporadicamente identificati con i sette cieli. Nei passaggi di Palazzo in Palazzo, il mistico deve evitare l'opposizione degli angeli guardiani ricorrendo a rituali di passaggio che comportano l'esibizione di sigilli e l'invocazione rivolta agli angeli secondo i loro nomi teoforici segreti (che assumono quindi il valore di *nomina magica*). Il culmine dell'esperienza è la visione del Carro, la *Merkavah*, identificata spesso – ma non sempre – con il Trono della Gloria divina (cf. *infra* par. 5.3):

Disse Rabbi Yiśma'el: Quando salii nell'alto, per contemplare la mia visione del Carro, entrai in sei Palazzi, sala dopo sala, e quando giunsi alla porta del settimo Palazzo stetti in piedi in preghiera dinanzi al Santo – che sia benedetto – e alzai gli occhi verso l'alto (§ 1, dalla macroforma detta *Sefer Hekalot* [*Libro dei Palazzi*] o *3 Enoc*).

¹² P. SCHÄFER, *The Hidden and Manifest God. Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, State University of New York Press, Albany (NY) 1992, 6, nota 14.

¹³ SCHÄFER (ed.), *Synopse*. Di qui in avanti citerò gli *Hekalot* in base a questa edizione e alla sua numerazione dei paragrafi.

¹⁴ Cf. i numerosi lavori di Michael Swartz sulla macroforma *Ma'aseh Merkavah*, citati in BOUSTAN, «The Study of Heikhalot Literature», 146s.

Il mistico viene così elevato al rango di angelo tra gli angeli (*unio angelica*) e in questa condizione partecipa sia alla liturgia celeste (*unio liturgica*) sia alle deliberazioni del tribunale celeste (*unio iuridica*).¹⁵

3. IL CONTESTO STORICO-RELIGIOSO DEGLI *HEKALOT*

Al di là della genesi redazionale dei testi degli *Hekalot* e del loro quasi millenario processo trasmissionale (dalla tarda antichità ai manoscritti più recenti, del XVI secolo), si può ritenere che il loro emergere come classe distinta di testi entro il *mare magnum* della cosiddetta letteratura rabbinica non sia anteriore al VII secolo, quindi all'epoca islamica.¹⁶ Gli studi di Marta Himmelfarb hanno evidenziato nella letteratura ebraica tardoantica un cambio di paradigma nella percezione e descrizione dell'ascesa celeste, da un modello passivo di rapimento caratteristico dell'apocalittica a una tecnica rituale praticata attivamente quale quella prescritta e/o descritta dei testi degli *Hekalot*.¹⁷ Alcuni specialisti sono inclini a ritenere predominante nel *corpus* degli *Hekalot* la dimensione solo letteraria;¹⁸ altri ritengono invece che essi riferiscano effettive pratiche magico-teurgiche, di ascendenza sciamanica, con le quali i mistici potevano raggiungere uno stato di estasi e arrivare a contemplare il Carro.¹⁹ Tra questi ultimi, in particolare, James R. Davila ha preso in esame la mistica hekalotica individuandone gli elementi tipologici e mettendoli a confronto con quelli degli sciamanesimi dell'America centrale, dell'Asia centrale e del Giappone studiati e classificati dagli antropologi moderni.²⁰ Sebbene alla mistica della *Merkavah* manchi una connessione con le culture dei popoli cacciatori-raccoglitori, coloro che la praticavano sono effettivamente affini al tipo antropologico degli «sciamani-guaritori» propri delle culture agro-pastorali, secondo la classificazione proposta da Michael Winkelman.²¹ Secondo Davila, l'ambiente vitale delle speculazioni e delle pratiche di questa mistica fu la Babilonia sassanide del V-VII se-

¹⁵ Traggo le definizioni di *unio angelica*, *liturgica* e *iuridica* da P. PIOVANELLI, «*Unio liturgica, angelica atque iuridica* dans la littérature juive des Hekhalot», *La Règle d'Abraham* 43(2021), 157-178. Per le prime due definizioni cf. già P. SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 337 e 441.

¹⁶ BOUSTAN, «The Study of Heikhalot Literature», 130s.

¹⁷ M. HIMMELFARB, «Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature», *Hebrew Union College Annual* 59(1988), 73-100; ID., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York 1993.

¹⁸ HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*; SCHÄFER, *The Origins*, 339-348.

¹⁹ Cf., per esempio, A.F. SEGAL, «Paul and the Beginning of Jewish Mysticism», in J.J. COLLINS – M. FISHBANE (edd.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, State University of New York Press, Albany-New York 1995, 95-122; cf. PIOVANELLI, «Pratiques rituelles ou exégèse scripturaire?», 285s.

²⁰ J.R. DAVILA, *Descenders to the Chariot. The People behind the Hekhalot Literature*, Brill, Leiden-Boston (MA)-Köln 2001.

²¹ M. WINKELMAN, *Shamans, Priests, and Witches. A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners*, Arizona State University Press, Tempe (AZ) 1992.

colo, dove la letteratura degli *Hekalot* sarebbe stata prodotta, così come le coeve ciotole aramaiche di incantesimo per la cattura dei demòni (che con i testi hekalotici presentano notevoli affinità formali); ma anche nella Siria-Palestina coeva, così come pure nell'Egitto del X-XII secolo, qualcuno poteva ancora nutrire un interesse attivo per queste pratiche, come testimonia la circolazione dei frammenti di testi degli *Hekalot* rinvenuti nella *genizah* del Cairo.

Un testo hekalotico forse indicativo dell'ambientazione sociale d'origine della mistica della *Merkavah* è il § 93:

Disse Rabbi Yišma'el: Così insegnavano intorno alla visione del Carro: a colui che percepisce²² il Carro non è permesso alzarsi in piedi che dinanzi a tre sole cariche: dinanzi al re, dinanzi al [sommio] sacerdote e dinanzi al sinedrio; e circa il sinedrio, [solo] nel momento in cui in esso si trova un patriarca; se in esso non v'è un patriarca, egli non deve alzarsi; anzi, se si alza, mette a rischio la propria vita, poiché colui che si alza abbrevia i propri giorni e accorcia i propri anni di vita.

L'alzarsi è segno di rispetto dinanzi a un'autorità riconosciuta come superiore.²³ Qui il mistico della *Merkavah*, «figura quasi sciamanica» secondo Piovanelli, potrebbe rappresentare una risposta dell'ebraismo siropalestinese alla crisi che dovette conseguire alla fine del patriarcato nel 429, anche in ragione dei significativi paralleli contenutistici e tipologici che Piovanelli stesso ha individuato tra le pratiche e l'immaginario propri dei testi degli *Hekalot* e quelli di testi cristiani siropalestinesi dei secoli II e III come l'Apocalisse canonica, l'*Ascensione di Isaia*, la *Visione di Doroteo* e altri ancora.²⁴ Anche Annelies Kuyt ha ritenuto possibile che queste tradizioni fossero connesse con una particolare *ḥavurah* o gruppo elitario.²⁵ In effetti, nella letteratura rabbinica classica di contenuto halakico e aggadico sono molto ribadite le cautele verso le pratiche esoteriche della *Merkavah*, che vengono presentate come a rischio di eterodossia, o di instabilità psicologica, o di morte.²⁶ Testi antichi quali la proibizione di «indagare il Carro (דורשין במרכבה) da soli [...] a meno di non essere un Sapiente, capace di capire in base alla propria conoscenza» (*m. Hag.* 2,1), o come la storia dei quattro che entrarono nel pa-

²² Ebr. וישא; seguo la traduzione di BUSI, *Città di luce*, 58 (PIOVANELLI, «S'il n'y a pas de patriarche», 162, traduce «contemple»).

²³ C. HEZSER, «He Who Sits Crowned on the Throne of His Glory». Body Posture in *Hekhalot Rabbati* and in Rabbinic Literature», in HAMIDOVIC – MIMOUNI – PAINCHAUD (edd.), *La «sacerdotalisation» dans les premiers écrits*, 41-56, qui 50-55.

²⁴ PIOVANELLI, «S'il n'y a pas de patriarche», 147s.

²⁵ A. KUYT, *The «Descent» to the Chariot. Towards a Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature*, Mohr Siebeck, Tübingen 1995, 380s.

²⁶ I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2014, 111-133.

radiso e fra loro il solo Rabbi 'Aqiva «salì in pace e discese in pace» (*t. Hag.* 2,3s), sono troppo noti e studiati per occuparcene ancora qui.²⁷ Rachel Elior ha connesso la letteratura degli *Hekalot* a possibili gruppi minoritari di origine sacerdotale, in ragione del rilievo che in essi riveste un personaggio di ascendenza sacerdotale come Rabbi Yišma'el e delle continue ripetizioni di un testo sacerdotale come la santificazione di Dio (*Qeduššah*) basata su Is 6,3 ed Ez 3,12.²⁸ D'altra parte, come ha evidenziato Daniel Boyarin, «la dinamica interna all'ebraismo tardoantico si mostra refrattaria a farsi ridurre alla semplicistica dicotomia tra un presunto "rabbiniismo ortodosso" e una serie di gruppi settari attaccati e confutati dai Sapiienti», ed è più utile pensare al rabbiniismo nel suo periodo di fondazione come a «una serie di ebraismi i cui confini si dimostrano tutt'altro che definiti», non diversamente da quello che sappiamo della pluralità dei cristianesimi nei secoli II e III.²⁹ L'intento rabbiniico di esercitare un controllo ideologico sulla mistica della *Merkavah* e di ricondurla nell'alveo dello studio della Torah è comunque reso evidente anche all'interno dello stesso *corpus* degli *Hekalot*, come per esempio nella macroforma *Hekalot Rabbati*, dove il mistico Rabbi Yišma'el presenta sia se stesso sia il proprio maestro Neḥunyah ben ha-Qanah come «uno che governa per mezzo della luce della Torah» (§ 225), e dove, poco più avanti, lo stesso maestro rammenta al discepolo che l'ingresso al settimo Palazzo gli è stato possibile solo perché egli ha appreso dal maestro, oltre alla mistica, anche il patrimonio rabbiniico tradizionale della «doppia Torah»: «[Torah,] Profeti, Scritti, *midraš*, *Mišnah*, *halakot* e *aggadot*, e la spiegazione delle norme su ciò che è proibito e su ciò che è permesso [...] i segreti della Torah» (§ 239). Sulla stessa linea è anche questa tradizione fatta risalire a Rabbi 'Aqiva:

Disse Rabbi Yišma'el: Rabbi 'Aqivah scese per indagare il Carro (הַמְּכָרֶת בְּמַרְכָּבָה) [יָרַד... לְדֹרוֹשׁ בְּמַרְכָּבָה] [...]. Disse Rabbi 'Aqivah: Quando andai a porre questa domanda dinanzi al Trono della Gloria, vidi YHWH Dio d'Israele che ne provò gran gioia, distese la sua destra, la batté sul Trono della Gloria e disse: «Rabbi 'Aqivah, figlio mio, questo Trono della Gloria su cui io siedo è un oggetto prezioso³⁰ che la mia destra ha concepito. Anche un proselito che si

²⁷ Cf., per esempio, G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary, New York 1965, 14-19; KUYT, *The «Descent» to the Chariot*, 320; D.J. HALPERIN, *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Mohr Siebeck, Tübingen 1988, 23-25; A. GOSHEN GOTTSTEIN, «Four Entered Paradise Revisited», *Harvard Theological Review* 88(1995), 69-133.

²⁸ R. ELIOR, *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2004; M. SCARLASSARA, *Viaggi celesti e pratiche rituali nella tarda antichità*. Apocalisse di Paolo (*NHC V,2*) e *Hekhalot Rabbati* (§§198-268), Orientexpress, Napoli 2024, 120.

²⁹ D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 2004; SCARLASSARA, *Viaggi celesti*, 121.

³⁰ כְּבִי הַמְּקָדָה, espressione biblica (2Cr 32,27; Os 13,15; Na 2,10).

sia convertito da un'ora, ma la cui persona sia scevra da idolatria, da rapporti sessuali illeciti e da spargimento di sangue, io lo lego a me; lego a lui Meṭaṭron, il mio servitore, per spingerlo³¹ a molto studio della Torah» (§§ 685s).

Neḥunyah ben ha-Qanah fu il maestro sia di Yišma'el sia di 'Aqiva, questi ultimi entrambi uccisi dai romani nella guerra di Bar Kokheva: sono loro, come abbiamo già constatato, i tre rabbini sempre citati (pseudograficamente)³² nei testi degli *Hekalot* come autorità o come tramandatori di tradizioni.³³ Per quanto i testi degli *Hekalot* possano avere avuto origine in ambienti marginali o perfino esterni rispetto alle cerchie rabbiniche, i loro protagonisti Neḥunyah, Yišma'el e 'Aqiva sono noti anche come esegeti e giuristi, e la loro trasmissione attraverso i secoli è avvenuta in ambienti pietisti ma pur sempre rabbinici. Come ha visto Catherine Hezser, «le verità segrete che si possono ricevere scendendo alla *Merkavah* vengono presentate come un supplemento e un coronamento della dottrina rabbinica».³⁴

4. LA «DISCESA» AL CARRO NEGLI *HEKALOT*

4.1. «Scendere»

Per esprimere l'esperienza mistica ascensionale della *Merkavah* i testi degli *Hekalot* ricorrono, in modo paradossale³⁵ o quanto meno controintuitivo, al campo lessicale della «discesa» (*yeridah*) e dello «scendere» (*yarad*). Sebbene non tutti i viaggi celesti descritti nel *corpus* hekalotico corrispondano alla tipologia della «discesa» come la descriverò ora, qui mi interessano i viaggi descritti secondo questa terminologia, perché essa è connessa formularmente con l'oggetto-esperienza del Carro di cui qui ci occupiamo. L'uso del campo lessicale della radice YRD nella letteratura hekalotica è stato indagato dettagliatamente da Annelies Kuyt secondo il metodo dell'analisi componenziale.³⁶ I termini tecnici che ricorrono nelle fonti sono: *yorede Merkavah*, e al singolare (*ha-*)*yored la-Merkavah*, per indicare i mistici che praticano la «discesa»; *yeridat ha-Merkavah* per definire la pratica in astratto; *yarad la-Merkavah* per descrivere la pratica in atto.

³¹ Seguo (come BUSI, *Città di luce*, 217) l'emendazione di לפניו del ms. in לפעמו (basata su Gdc 13,25) proposta da P. SCHÄFER, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 3: §§ 598-985, Mohr Siebeck, Tübingen 1991, 93, nota 12.

³² Sul problema cf. R. BOUSTAN, «The Emergence of Pseudonymous Attribution in Heikhalot Literature. Empirical Evidence from the Jewish “Magical” Corpora», *Jewish Studies Quarterly* 13(2006), 1-21.

³³ PIOVANELLI, «L'ascension au ciel de Rabbi Neḥunyah ben ha-Qana», 61s.

³⁴ HEZSER, «“He Who Sits Crowned on the Throne of His Glory”», 47.

³⁵ Così BUSI, *Città di luce*, CXXIII.

³⁶ KUYT, *The «Descent» to the Chariot*.

Peraltro, l'uso del complesso lessicale di YRD è del tutto assente da una macroforma importante come il citato 3 *Enoc* (§§ 1-80 e 295), mentre è frequente soprattutto nell'ampio frammento G8 dalla *genizah* del Cairo e nell'unità testuale rappresentata dai §§ 198-268 della macroforma *Hekalot Rabbati* (contenente la dettagliata descrizione della *yeridah* di Rabbi Neḥūnyah ben ha-Qanah, sulla quale ritornerò nel par. 4.2).

Il ritorno dal viaggio mistico viene indicato con il verbo 'LH (salire). Laddove questo verbo indica invece l'approssimarsi alla *Merkavah*, si tratta di interventi redazionali tardi, risalenti a epoche o comunque a contesti in cui il controintuitivo senso tecnico di *yarad* non era più compreso. Per esempio, nel § 348 (dalla macroforma *Hekalot Zuṭarti* [*Piccolo trattato sui Palazzi*]) i manoscritti medievali pubblicati nella *Synopse* di Schäfer hanno «salii al Carro» (עליתי למרכבה), mentre il frammento G7 dalla *genizah* legge correttamente «salii all'alto (dei cieli)» (עליתי למרום). È a questa dinamica, penso, che si può ricondurre l'uso dell'espressione «scendere e salire al Carro» (לירד ולעלות למרכבה) nel § 82 (da *Hekalot Rabbati*) secondo il frammento G2 dalla *genizah* e i mss. M22, F e L, laddove tutti gli altri testimoni leggono «scendere e salire nel/per mezzo del Carro» (לירד ולעלות במרכבה).³⁷

Secondo un'interessante ipotesi interpretativa formulata da Elliott Wolfson, il verbo YRD indicherebbe non la totalità ma soltanto il culmine dell'ascesa mistica, e quindi l'entrare del mistico nel Carro, poiché tale verbo ricorre prevalentemente là dove i testi si riferiscono al Palazzo più alto, il settimo, e alla fine del viaggio celeste; il verbo 'LH indicherebbe quindi l'uscire dal Carro per disporsi al ritorno.³⁸ Annelies Kuyt ha però documentato come il verbo YRD sia usato anche in riferimento al sesto Palazzo, così come il verbo KNS (alla forma *nifal*) «entrare», si trova usato in riferimento sì al settimo Palazzo, ma anche agli altri.

L'uso di un verbo come SHB (trascinare) indica che l'esperienza della *yeridah* poteva essere percepita anche come sgradevole, mentre la contemplazione finale della *Merkavah* e del Re divino in trono viene regolarmente descritta come «bella»:

Torna indietro, o diletto, allo studio della discesa al Carro (לתלמוד לכה [מר] כבה) che ho messo in ordine dinanzi a te e che ti insegno: così si scende e così si sale; tale è la modalità del primo Palazzo; così [li] si lega; tale è la loro invocazione.³⁹ Ma io ti ho interrotto. Scrivi! Ecco il sigillo della discesa al Carro (ירידת המרכבה) per coloro che giungono a [questo] mondo, per te, e per chi cerca di scendere onde avere una vista del Re e della sua bellezza (framm. G8 dalla *genizah*, f. 2a, ll. 23-25).

³⁷ SCHÄFER, *Geniza-Fragmente*, 42.

³⁸ E.R. WOLFSON, «*Yeridah la-Merkavah*. Typology of Ecstasy and Enthronement in Ancient Jewish Mysticism», in R.A. HERRERA (ed.), *Mystics of the Book. Themes, Topics, and Typologies*, Peter Lang, New York 1993, 13-44.

³⁹ Cioè, questo è il modo in cui gli angeli guardiani del primo Palazzo vengono vincolati al volere del mistico e il modo in cui devono essere invocati a tal fine.

4.2. Modalità

Una sezione della macroforma detta *Šar Torah* (*Principe della Torah*) descrive la mistica della *Merkavah* come pratica finalizzata a conseguire, attraverso uno stato alterato di coscienza e un contatto con le gerarchie angeliche che abitano i Palazzi, la visione del Carro o un più perfetto grado di comprensione della Torah scritta e orale:

Disse Rabbi Yišma‘el: Così disse Rabbi ‘Aqiva nel nome di Rabbi Eli‘ezer il Grande: Chi intende legarsi al Principe della Torah lavi i propri indumenti e i propri vestiti; faccia un rigoroso bagno di purificazione [per uscire] dal dubbio di aver avuto una polluzione notturna; entri e sieda in una stanza o in una soffitta per dodici giorni; non esca né rientri; non mangi né beva se non tra una sera e l'altra,⁴⁰ quando mangerà il suo pane, pane pulito fatto con le sue mani, e berrà acqua; e non gusti alcuna specie di verdura. E introduca il *midraš* del Principe della Torah nella triplice preghiera quotidiana; dopo che avrà pregato dall'inizio alla fine; dopo ciò, sieda e ripeta la preghiera per dodici giorni – i suoi giorni di digiuno – dal mattino alla sera senza [mai] tacere; e ogniqualvolta la concluda, si alzi in piedi e invochi i Servitori e il loro Re, dodici volte per ciascun Principe; e dopo ciò invochi ciascuno di loro secondo i loro sigilli [...]. E al compimento dei dodici giorni perverrà a qualsiasi misura di Torah che egli stia cercando, sia di Scrittura sia di *Mišnah*, o alla visione del Carro: poiché egli raggiunge una condizione pura per le privazioni e per l'intensa pratica ascetica⁴¹ (§§ 299-303, secondo il ms. O1531).

Tecniche mistiche del tutto simili sono descritte (oltre che ai §§ 489 e 684) in un famoso responso del rabbino Ha'y Ga'on (Mesopotamia, X-XI secolo),⁴² secondo cui, per raggiungere la *trance*, occorre un periodo di digiuno, cui seguiva la recitazione a bassa voce di una serie di inni appositamente prescritti, fatta rimanendo seduti con la testa tra le ginocchia:

Molti dei Sapianti sono stati dell'opinione che chi sia meritevole per diverse delle qualità menzionate e descritte [nei testi], quando cerca di contemplare la *Merkavah* e di gettare lo sguardo sui Palazzi degli angeli che stanno nell'alto dei cieli, abbia da percorrere certe vie: deve stare seduto in digiuno; deve tenere la testa appoggiata fra le ginocchia; deve sussurrare verso il suolo un

⁴⁰ L'espressione pare ricalcare quella biblica «tra le due sere», frequente per indicare il momento del crepuscolo.

⁴¹ Intendo come complementi di causa i termini ebraici ומצער ומסינוף גדול, che gli altri traduttori interpretano come complementi di moto da luogo figurato (*Cabbala ebraica. I sette santuari*, a cura di E. PIATTELLI [1964], rist. TEA, Milano 1993, 110: «privo di ogni angoscia e di ogni grande umiliazione»; P. SCHÄFER, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 2: §§ 81-334, Mohr Siebeck, Tübingen 1987, 297: «aus Bedrängnis und grosser Pein»; J.R. DAVILA, *Hekhalot Literature in Translation. Major Texts of Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden-Boston [MA] 2013, 183: «away from grief and away from great pain»; BUSI, *Città di luce*, 108: «libero da angustie e da grandi afflizioni»).

⁴² Cf. già G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1957), trad. it. di G. Russo, Il Saggiatore, Milano 1965, 33.

gran numero di canti e di laudi che sono già interpretati nella tradizione. In tal modo egli arriva a rivolgere lo sguardo dentro di sé e delle stanze [del proprio cuore], come chi veda con i propri occhi i sette Palazzi e contempli come se stesse entrando di Palazzo in Palazzo e vedendo ciò che vi si trova.⁴³

È evidente la corrispondenza tra la tecnica ascetico-contemplativa descritta da Ha'y Ga'on e quella messa in atto dal profeta Elia sul Carmelo, quando, per entrare in contatto con la divinità, si allontanò dal re Acab che mangiava e beveva normalmente, e «salì in cima al Carmelo, si piegò verso il suolo e si mise la faccia tra le ginocchia» (1Re 18,42). Nel Talmud Babilonese una tradizione relativa a Rabbi El'azar ben Durdeyah riferisce che, per implorare di essere prosciolto dal proprio peccato (la ricorrente frequentazione di prostitute), «si mise la testa fra le ginocchia e scoppì in pianto finché la sua anima uscì; venne fuori una voce celeste (בת קול) e disse: Rabbi El'azar ben Durdeyah è invitato alla vita del mondo che verrà» (b. 'Abod. Zar. 17a). La versione di questa tecnica che abbiamo letto ai §§ 299-303 è chiaramente rabbinica o rabbinizzata, avendo come fine dichiarato, oltre alla contemplazione della *Merkavah*, il perfezionamento nella conoscenza della Torah scritta e orale; la descrizione che ne dà Ha'y Ga'on corrisponde poi ancor più da vicino a quella che troviamo nella Bibbia. Più che della radice biblica di una pratica mistica ebraica tardoantica, qui sembra si tratti di un parallelo funzionale, radicato nel retroterra sciamanico comune tanto al fenomeno del profetismo biblico quanto alla mistica della *Merkavah*.⁴⁴

La postura corporea con la testa fra le ginocchia favorisce l'isolamento della coscienza dagli stimoli esterni; l'isolamento/separatezza (פרישות) è infatti uno dei requisiti alla «discesa»:⁴⁵

Disse Rabbi Yišma'el: Con quale modalità ci si può avvalere di questo? Con paura, con soggezione, con purità, con immersione, con isolamento, con timore del peccato (§ 683).

Sulla dimensione eminentemente interiore della *yeridah* si esprime anche una fonte rabbinica esterna al *corpus* degli *Hekalot* e alle autorità rabbiniche che vi sono normalmente citate:

⁴³ Traduco dall'edizione di B.M. LEWIN (ed.), *Ošar ha-Ge'onim. Tešuvot Ge'one Bavel u-ferušechem 'al pi seder ha-Talmud*, The Hebrew University Press Association, Jerusalem 1931, sezione sul trattato *Ḥag.*, IV, 14; cf. J. DAVILA, *Descenders to the Chariot*, 4-6; M. IDEL, *Ascension on High in Jewish Mysticism. Pillars, Lines, Ladders*, CEU Press, Budapest-New York 2005, 32-34.

⁴⁴ Cf. DAVILA, *Descenders to the Chariot*, in particolare 25-125, e i suoi numerosi altri studi elencati in P. PIOVANELLI, «“S'il n'y a pas de patriarche”», 165, nota 43. Sulla postura con la testa fra le ginocchia cf. l'ampia analisi di BUSI, *Città di luce*, L-LIII.

⁴⁵ BUSI, *Città di luce*, XLV-XLVI.

Dissero a Rabbi Yehudah: «Molti hanno cercato di indagare il Carro (לדרש במרכבה),⁴⁶ eppure non l'hanno mai visto». Rabbi Yehudah rispose: «In tal caso la cosa dipende dalla comprensione del cuore (באבנתא דליבא): ci si concentra e si conosce» (b. Meg. 24b).

Qui, più chiaramente che altrove, la *yeridah* è descritta come un'esperienza che si può («In tal caso», aram. היתם, quindi non di necessità) avere interiormente, in «cuore» anche se non con gli occhi né in corpo (cf. il dilemma di Paolo in 2Cor 12,2-4 circa il rapimento «fino al terzo cielo»: «se nel corpo, non so, o se fuori dal corpo, non so»⁴⁷).

Tornando ai testi degli *Hekalot*, nella macroforma *Hekalot Rabbati* (*Grande trattato sui Palazzi*), in una breve interruzione dello sviluppo narrativo, viene descritto un contesto di pratica della *Merkavah* in cui la dimensione della concentrazione e dell'isolamento appare nella sua importanza e nella sua fragilità. A una donna sospetta di non aver ancora completamente superato lo stato di impurità mestruale viene fatta toccare una strisciolina di lana. Questa viene deposta dinanzi a Rabbi Yišma‘el, il quale a sua volta

inserì in essa una barretta di legno di mirto⁴⁸ colma di unguento di nardo e intrisa di balsamo pulito. La appoggiarono sulle ginocchia di Rabbi Neḥunyah ben ha-Qanah, e subito lo distaccarono da dinanzi al Trono di Gloria, dove si trovava seduto e vedeva la maestà meravigliosa [...] (§ 227 secondo il ms. M22).

Dalla breve narrazione sulla *trance* di Neḥunyah si ricava che:

- alla *trance* del visionario potevano essere presenti altre persone;
- Neḥunyah si trovava evidentemente in stato di isolamento con la testa posta fra le ginocchia (per lui, come scrive Busi, «i cieli si aprono guardando a terra, non verso l'alto»⁴⁹);
- il minimo contatto con un oggetto appena sospettato di minima impurità basta a interrompere bruscamente la sua contemplazione estatica del Trono divino: lo stato di purità più assoluto era dunque un prerequisito (cf. *supra*, § 683) da mantenere per tutta la durata dell'esperienza;
- l'esperienza di Neḥunyah è evidentemente extra-corporea, una visione che, come ha scritto Michele Scarlassara a proposito del-

⁴⁶ Per l'espressione cf. i §§ 685s citati in precedenza e cf. KUYT, *The «Descent» to the Chariot*, 323s.

⁴⁷ SCHOLEM, *Jewish Gnosticism*, 14-19; P. SCHÄFER, «New Testament and Hekhalot Literature. The Journey into Heaven in Paul and Merkavah Mysticism», *Journal of Jewish Studies* 35(1984), 19-35 (rist. in Id., *Hekhalot-Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen 1988, 234-249); A.F. SEGAL, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Brill, Leiden 1990, 34-71.

⁴⁸ Leggo דם הדס col ms. M40 anziché דם (sangue) del ms. M22.

⁴⁹ Traggo la bella espressione da BUSI, *Città di luce*, LIX; cf. il § 335 ivi citato.

la tecnica descritta da Ha'y Ga'on, «si verifica nella sua interiorità, configurandosi come una forma di contemplazione interiore [...] riprodotta nell'interiorità del mistico durante lo stato contemplativo»⁵⁰ (Ha'y Ga'on scrive «*come* chi veda con i propri occhi i sette Palazzi», dunque *non* con gli occhi del corpo).

In questi termini, l'esperienza dello *yored* è confrontabile con l'esercizio plotiniano dell'ἄφρατε πάντα, il «lasciar andare ogni cosa» che esprime «la necessità per il saggio di raccogliersi nel proprio sé attraverso l'eliminazione della dualità gnoseologica soggetto-oggetto»,⁵¹ o anche con la pratica cristiana dell'onfaloscopia, il «guardarsi l'ombelico» durante la preghiera, tipica della tradizione dell'esicismo, emersa nel Vicino Oriente poco prima dell'epoca della mistica della *Merkavah*.⁵²

Ancora a proposito della *yeridah* sia come percorso ascensionale nel mondo divino, sia come «discesa» all'interno del Sé, si veda il § 489, riferito al termine dei giorni di purificazione ascetica prescritti prima dell'inizio dell'esperienza mistica:

Nel giorno finale prenda questo libro tra le mani e scenda al fiume, in un punto che sia nascosto agli esseri umani, e legga in esso [libro]. Quando troverà due parole che fanno parte della Tradizione, dica: «*Yah*, rendi forte il mio cuore!». Se alzerà lo sguardo e vedrà il volto della *Šekinah*, morirà. Ma se spingerà lo sguardo verso terra, vivrà.

Una volta di più, quello del mistico viene presentato come un «itinerario intimo, [...] un cammino dell'anima, compiuto mediante il silenzio e il raccoglimento».⁵³

Durante il suo percorso attraverso i Palazzi celesti, lo *yored* incontra esseri sovrumani (gli angeli con i loro cavalli – poiché sono descritti come l'esercito del Re divino –, i cherubini ecc.) che vengono descritti ricorrendo a metafore – queste davvero tali – prevalentemente ignee. Questo immaginario del fuoco sarà ricorrente anche nella successiva letteratura della *qabbalah* classica; si tratta di un piano metaforico che ovviamente non evoca più nulla al lettore moderno – avvezzo a potenze ben più devastanti che quella del fuoco – e che per essere recepito va quindi transculturato. Ma le metafore ignee non esauriscono l'immaginario della *Merkavah*, nel quale ricorrono anche immagini aurali e acquatiche, già presenti nella tradizione apocalittica (per esempio, Ap 14,2):

⁵⁰ SCARLASSARA, *Viaggi celesti*, 85 e 138.

⁵¹ SCARLASSARA, *Viaggi celesti*, 85 e 138.

⁵² Devo questo parallelismo a un suggerimento di Marcello Milani, che ringrazio. Sul § 227 cf. PIOVANELLI, «L'ascension au ciel de Rabbi Neḥounya ben ha-Qana», 66s e la bibliografia a *ivi*, nota 15.

⁵³ Così BUSI, *Simboli*, 226.

Come il suono dei mari, come il fragore dei fiumi, come i flutti di Tarsis scossi dal vento del sud, come il suono del canto del Trono della Gloria, che richiama alla memoria e alla lode il Re splendido, [vi erano] una moltitudine di suoni e un grandissimo fragore, suoni [che] muovevano dal Trono della sua gloria, onde aiutare il nobile Giacobbe⁵⁴ e dargli forza quando innalza canti di lode, come è scritto: *Santo, Santo, Santo* (Is 6,3) (§ 162).

Ancora nelle parole di Busi,

scendere nella *Merkavah* significa allora anche affrontare queste acque perigliose, e l'uso stesso del verbo «scendere», con cui l'ebraico indica solitamente l'azione di imbarcarsi e di percorrere il mare [come Giona «scende nella» nave per fuggire a Tarsis, Gn 1,3], richiama l'ancestrale contaminazione tra carro e barca, che compare in numerose descrizioni antiche del carro divino.⁵⁵

4.3. Fasi

Ai §§ 198-259 della macroforma *Hekalot Rabbati* (*Grande trattato sui Palazzi*) è contenuto il resoconto di una *yeridah* di Neḥunyah ben ha-Qannah. Secondo l'analisi di Pierluigi Piovanelli,⁵⁶ le sezioni di questa unità testuale, che corrispondono anche alle diverse fasi dell'esperienza che vi è narrata, sono le seguenti:

- introduzione narrativa, con l'indicazione delle caratteristiche di cui lo *yored* deve disporre e di quelle che mira ad acquisire (§§ 198-203);
- nomi degli angeli dei primi sei Palazzi (§§ 204-212);
- descrizione dei guardiani del settimo Palazzo (§§ 213-216), più un inno encomiastico a Dio (§§217-218);
- sigilli da mostrare ai guardiani dei primi cinque Palazzi (§§ 219-223);
- l'improvvisa interruzione della *trance* di Neḥunyah (§§ 224-228, che, come detto, spezzano la sequenza narrativa, rivestendo ruolo di errore congiuntivo nella ricostruzione della tradizione testuale);
- passaggio dal sesto al settimo Palazzo (§§ 229-237);
- nomi e comportamenti dei guardiani del settimo Palazzo (§§ 238-249);
- partecipazione alla liturgia angelica dinanzi al divino Trono di Gloria (§§ 250-257);
- ripresa intorno alle difficoltà dell'accesso al settimo Palazzo (§§ 258-259).

⁵⁴ Cioè Israele.

⁵⁵ Busi, *Simboli*, 227 (le fonti ivi citate a nota 651 sono però soltanto classiche e vediche, non anche ebraiche).

⁵⁶ PIOVANELLI, «L'ascension au ciel de Rabbi Neḥounya ben ha-Qana», 58-65.

Oltre alle fasi così individuate, alcune caratteristiche salienti della *yeridah* considerata nella sua rappresentazione letteraria si possono, senza pretesa di sistematicità, elencare come segue:⁵⁷

- la *yeridah* non è un'esperienza *post mortem* ma avviene sempre durante la vita del mistico; non è mai passiva, bensì attivamente ricercata (non un aprirsi dei cieli come in Ez 1 né un rapimento nei cieli stessi come in 2Cor 12: qui i cieli vengono attraversati seguendo determinate regole e procedure); il viaggio è compiuto con il corpo (in spirito solo nel caso di Neḥunyah ben ha-Qanah esaminato *supra*, par. 4.2);
- il viaggio avviene attraverso i Palazzi, mentre la menzione dei cieli è meno frequente; si hanno comunque anche conflazioni degli uni con gli altri;
- la visione cui lo *yored* perviene non è sempre la stessa: può trattarsi di Dio nel suo aspetto di re in trono oppure di Dio in trono con tutto il suo *entourage* angelico o ancora della liturgia celeste di eulogia ed esaltazione di Dio praticata tre volte al giorno;
- non vi è alcuna macroforma il cui contenuto consista interamente della descrizione di una *yeridah*; i contenuti delle narrazioni sulla *yeridah* (luogo, funzione, natura dell'esperienza) sono diversi a seconda dei contesti redazionali e delle macroforme: per esempio, la prima *yeridah* contenuta nella macroforma *Hekalot Rabbati* (§§ 201-218) è incentrata sul contatto fra Dio e Israele, mentre la seconda (§§ 219-237) consiste in una serie di istruzioni pratiche per le varie fasi del viaggio mistico; la *yeridah* narrata ai §§ 1-3 e 20 di 3 *Enoc*, poi, serve da mera cornice narrativa all'incontro di Yišma'el con l'angelo Meṭaṭron e alla descrizione che l'angelo dà dei contenuti dei cieli;
- non tutte le caratteristiche fin qui elencate compaiono in ciascuna descrizione di *yeridah*; a volte, poi, esse si combinano con elementi narrativi provenienti da materiali e tradizioni sul viaggio celeste che erano diversi da quelli specificamente legati alla *yeridah*.

Le narrazioni di «discese al Carro» sono quindi elementi testuali non immutabili nelle loro caratteristiche costitutive, bensì – secondo l'espressione di Annelies Kuyt – «in stato di flusso» (*in a state of flux*) entro una letteratura intera che era verosimilmente essa stessa «in stato di flusso» quando veniva prodotta e fruita, così come nel momento in cui ancora noi oggi la recepiamo nel suo complesso.⁵⁸

⁵⁷ KUYT, *The «Descent» to the Chariot*, 369-385.

⁵⁸ KUYT, *The «Descent» to the Chariot*, 385.

4.4. Finalità

Come detto, la visione che il mistico percepisce al culmine della *yeridah* non è sempre la stessa, e così sono diverse anche le aspettative di ciò a cui l'esperienza mistica deve condurre. Ne fornisce un esempio significativo la macroforma detta *Ma'aseh Merkavah* (*Opera del Carro*, §§ 544-597), dove l'interesse per le visioni che la *yeridah* permette è maggiore di quello per le modalità attraverso cui la *yeridah* viene compiuta, al di là del valore che in essa riveste sempre e comunque la preghiera del mistico.

Il fine della «discesa» e delle pratiche ad essa correlate che viene esplicitato per primo nell'ordine attuale del testo è l'acquisizione della conoscenza della Torah e della *halakah* (e in ciò, come detto, si può plausibilmente ravvisare l'intervento degli ambienti rabbinici pietisti per il cui tramite il testo ci è pervenuto):⁵⁹ con uno scongiuro in aramaico da scrivere su foglie d'olivo si devono implorare – ricorrendo a un nome divino – gli angeli «che diedero la Torah a Mosè», cui lo *yored* chiede di «mantenere la Torah nel mio cuore»; con un altro scongiuro aramaico da scrivere su una coppa d'argento vanno trasmessi ad altri angeli «le disposizioni di Michele, gran principe⁶⁰ d'Israele, affinché le manteniate per lo studio della Torah nel mio cuore» (§§ 576s, secondo il ms. N8128). Appena più avanti, viene attribuita a Neḥunyah questa descrizione di ciò in cui consiste la visione finale:

Disse Rabbi 'Aqivah: Il mio maestro Rabbi Neḥunyah ben ha-Qanah mi disse: O figlio di prominenti, nel momento in cui ebbi la visione del Carro vidi magnificenza di possanza, penetranti di saloni, che incutevano somma paura, che rifulgevano spaventosamente, che ardevano e mettevano terrore: il loro ardere è più che ardere, il terrore che mettono è più che terrore (§ 579).

Ancora, ci viene detto che la preghiera del mistico deve servire ad aiutarlo nel compiere il suo viaggio celeste, a salvare Israele dalla Geenna e ad arrivare a contemplare la *Šekinah*, qui concepita non come l'immanenza di Dio in questo mondo, quanto piuttosto come la manifestazione – visibile nel mondo superno – del suo aspetto trascendente:⁶¹

Disse Rabbi Yišma'el: Disse Rabbi Neḥunyah ben ha-Qanah: Chiunque reciti questa preghiera con ogni sua forza potrà avere la visione dello splendore della *Šekinah*, e la *Šekinah* è da lui amata. Disse Rabbi Yišma'el: Disse

⁵⁹ Nella sua analisi di questa macroforma, KUYT, *The «Descent» to the Chariot*, 299-303, suggerisce che la varietà dei riferimenti che vi compaiono – e che percorro nelle righe seguenti – dipenda dal suo carattere letterario composito di tradizioni diverse.

⁶⁰ Seguo l'emendazione dell'incomprensibile אישרו del ms. proposta da P. SCHÄFER, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 3: §§ 335-597, Mohr Siebeck, Tübingen 1989, 298, nota 2.

⁶¹ Cf. il § 489 (*supra*, par. 4.2).

Rabbi [‘Aqiva]: Ho recitato la preghiera e ho avuto la visione della *Šekinah*, e ho visto tutto ciò che si fa dinanzi al Trono della sua Gloria (§§ 591s, secondo il ms. N8128).

Per il resto, questa macroforma consiste di: invocazioni e *nomina magica* necessari al mistico per valicare gli ostacoli nel passaggio di Palazzo in Palazzo; liturgie di eulogia della Divinità con elenchi dei suoi attributi e dei suoi nomi mistici; testimonianze (attribuite ai soliti Neḥunyah, Yišma‘el e ‘Aqiva) sulle realtà superne e sui modi per accedere alla loro contemplazione. Nei contesti relativi alla liturgia celeste viene riportata ripetutamente la formula della *Qeduššah* (Is 6,3), così come vi sono riferimenti (mai però con citazioni bibliche esplicite) agli esseri (תִּיֹת) e/o alle ruote (אוֹפְנִיִם) che compaiono nelle visioni di Ez 1 ed Ez 10.

Nella macroforma *Hekalot Rabbati*, più interessata alle descrizioni esplicative delle modalità tecniche della *yeridah*, si dice (§§ 216-218) che il mistico è destinato a svolgere un’azione messianica a vantaggio della comunità d’Israele, cui dovrà proclamare l’imminente salvezza:

ṬWTRWSY’Y YHWH, Dio d’Israele, brama – nella stessa misura in cui se la prefigura – la redenzione e il momento della salvezza che è in serbo per gli israeliti dal tempo della distruzione del Secondo Tempio, l’ultimo. Quando scenderà colui che scende al Carro? Quando vedrà la possanza dell’Alto dei cieli? Quando sentirà [annunziare] il momento stabilito per la salvezza? Quando vedrà [quel che] nessun occhio ha veduto? Quando salirà ad annunciarlo alla discendenza di Abramo, l’amato [di Dio]? (§ 218, secondo il ms. O1531).

In effetti, secondo un altro passo di *Hekalot Rabbati*, colui che riesce a compiere la «discesa» e poi la «salita» può attingere anche alla conoscenza del futuro:

Disse Rabbi Yišma‘el: Quali sono i canti che va pronunciando chi cerca di contemplare la visione del Carro in modo da scendere in pace e salire in pace? La cosa più grande fra tutte è l’unirsi [degli angeli] a lui onde farlo entrare e condurlo nelle sale del Palazzo degli ‘*Aravot* del Firmamento⁶² per farlo stare in piedi alla destra del Trono della sua Gloria. A volte, quando si trova in piedi di contro a Ṭ’ŠŠ YHWH, Dio d’Israele, [gli è possibile] vedere ogni cosa che viene fatta dinanzi al trono della sua Gloria e conoscere ogni cosa che avverrà al mondo (§ 81).

Emerge quindi anche nei testi degli *Hekalot* un elemento essenziale di tutte le tradizioni ebraiche tardo- e post-antiche: quell’aspettativa messianico-escatologica che aveva caratterizzato la ricca letteratura apocalittica rappresentata negli pseudepigrifi, e che sarebbe continuata a emergere, sia pure in misura assai meno predominante, nella letteratura rab-

⁶² Cf. Sal 68,5.

binica di contenuto halakico e aggadico,⁶³ ma anche, con maggior respiro, nel filone apocalittico – minoritario ma ininterrotto – entro la letteratura ebraica del medioevo.⁶⁴

5. IL CARRO NEGLI *HEKALOT*

Veniamo dunque alle caratteristiche del Carro e della sua immagine nella letteratura degli *Hekalot*, e a quale uso in essa viene fatto delle visioni di Ezechiele, fonti bibliche di questa tematica.

5.1. Carro e carri

I Palazzi celesti sono *pieni* di carri: in ciascun cielo vi sono miriadi di carri di fuoco (מרכבות של אש), che pronunciano benedizioni (sia la *Qeduššah* di Is 6,3, sia altre benedizioni non tratte dalla Bibbia) (§§ 554s; 585).⁶⁵ Secondo *Hekalot Rabbati*, se all'ingresso del sesto Palazzo lo *yored* mostra all'angelo Dumi'el i due sigilli appropriati, subito l'angelo Qaspi'el

tende il suo arco e affila la sua spada; un vento di tempesta ti trasporta, ti fa sedere in un carro di lucentezza (קרן של נוגה), e fa suonare dinanzi a te fino a ottomila miriadi di tube, tremila miriadi di corni d'ariete e quattromila miriadi di trombe; il principe Dumi'el porta un dono e incede dinanzi a te. E qual è il dono? Disse Rabbi Yišma'el: Così disse Rabbi Neḥunyah ben ha-Qanah: Questo è il dono che il principe Dumi'el portava dinanzi al carro (קורון) di colui che ha merito e che scende al Carro: non è un dono d'argento, e nemmeno un dono d'oro: consiste invece nel fatto che lo lasciano passare [*scil.* di Palazzo in Palazzo] senza fargli domande (§§ 231s, secondo il ms. M22).

In *Hekalot Zuṭarti* Rabbi 'Aqiva dice:

Ho avuto la visione dell'orbe intero; l'ho scrutato; ho visto che cos'è. Sono salito su una carrozza fatta col fuoco (עגלא מן נורא) e ho contemplato i palazzi di grandine [...] (§ 366).

Insomma, chi scende al Carro può avvalersi di numerosissimi altri carri celesti che non sono la *Merkavah*, e che dipendono non dal modello biblico di Ezechiele ma da quello del carro di fuoco di Elia.

⁶³ Per esempio, *b. Sanh.* 96b-99a; cf. P. CAPELLI, «La profezia irrealizzabile nel presente: l'eschaton come utopia», in G.L. PRATO (ed.), *La profezia apologetica di epoca persiana ed ellenistica. La manipolazione divinatoria del passato a giustificazione del presente. Atti del X Convegno di studi veterotestamentari (Rocca di Papa, 8-10 settembre 1997)*, EDB, Bologna 1999 (*Ricerche Storico Bibliche* 14/1), 149-178.

⁶⁴ S. CRESTANI, *Aspettando i Messia. La letteratura escatologica ebraica nel periodo delle Crociate (XI-XIII secolo)*, UniorPress, Napoli, in corso di stampa.

⁶⁵ BUSI, *Città di luce*, LXXVIII.

5.2. *Aspetto e natura del Carro*

Abbiamo già visto come la visione del Carro al fondo della «discesa» fosse pensata, o percepita, come bella (cf. *supra*, par. 4.1). Della bellezza del Carro parla anche l'inizio di *Hekalot Zuṭarti* (che in alcuni manoscritti compare invece come fine di *Hekalot Rabbati*), dove viene anche ribadita la necessità di riflettere nella e sulla propria interiorità per condurre la «discesa» a buon fine:

Se vuoi diventare unico al mondo e rivelare a te stesso i misteri del mondo e i segreti della sapienza,⁶⁶ ripeti costantemente e attentamente questa *mišnah* fino al giorno della tua separazione.⁶⁷ Non cercare di comprendere quel che ci sarà dopo di te; non indagare quel che dicono le tue labbra; cerca di comprendere quel che vi è nel tuo cuore, così da essere degno della bellezza del Carro.⁶⁸ Fa' attenzione alla gloria del tuo creatore e non scendere fino ad essa [oppure: fino a lui]; ma se sei sceso fino ad essa [oppure: fino a lui], non indagare: [se] ne derivi piacere, finirai scacciato dal mondo: *La Gloria di Dio è tener nascosto qualcosa* (Pr 25,2), affinché tu non venga scacciato dal mondo (§ 335, secondo il ms. D436).⁶⁹

L'aspetto del Carro è descritto in *Hekalot Rabbati* come una specie di caos che a un lettore moderno ricorderà, più che l'idea di bellezza, quella di *ammuina* pseudepigraficamente attribuita alla Marina del Regno delle Due Sicilie:⁷⁰

Servitori amati, servitori graditi, servitori pronti, servitori veloci che stanno in piedi presso il Trono e che sono preposti alla Ruota (גלגל) del Carro. Quando la pietra del Trono della Gloria [ruotando] torna su di loro, la Ruota del Carro li sposta via: quelli che stanno in piedi a destra vanno a stare in piedi a sinistra; quelli che stanno in piedi a sinistra vanno a stare in piedi a destra; quelli che stanno in piedi davanti vanno a stare in piedi dietro; quelli che stanno in piedi dietro vanno a stare in piedi davanti. Chi vede questo dice che è quello, chi vede quello dice che è questo: i lineamenti del volto di questo sono simili ai lineamenti del volto di quello e i lineamenti del volto di quello sono simili ai lineamenti del volto di questo. Beato il re di cui questi sono i servitori! Beati i servitori di cui questo è il re! Beato l'occhio che è alimentato da questa luce portentosa e la contempla! Oh vista portentosa e incomparabile! Come è detto: *Santo, santo, santo* (§ 160, secondo il ms. O1531).

⁶⁶ Il ms. M22 ha: «i segreti del Carro».

⁶⁷ Qui il termine è פרישות, פרישה, e sembra indicare non l'isolamento dal mondo come tecnica mistica, bensì la morte. Cf. DAVILA, *Hekhalot Literature*, 199, nota g.

⁶⁸ Il ms. M22 ha: «della visione del Carro».

⁶⁹ La parte finale della pericope secondo il ms N8128 è: «Ma se sei sceso fino ad essa (oppure: fino ad esso), non derivarne piacere: se ne derivi piacere, finirai scacciato dal mondo». Per un commento a questa pericope cf. SCHÄFER, *Hidden and Manifest God*, 70s.

⁷⁰ Cf. https://it.wikipedia.org/wiki/Facite_ammuina (accesso: 12 aprile 2025).

Della visione del Carro fanno parte anche le חיות, gli «esseri viventi» della visione di Ezechiele; in una tradizione attribuita a Rabbi 'Aqiva in *Hekalot Zutarti*, il loro prodigioso e magnifico aspetto è rappresentato amplificando la descrizione di Ez 1,5-24: «Il loro incedere è come visione di folgore, la loro parvenza è come parvenza d'arcobaleno tra le nubi, i loro volti sono come parvenza di sposa, le loro ali sono come splendore di nubi di gloria» (§ 353, secondo il ms. M22). Al di sopra delle חיות, di nuovo amplificando la descrizione di Ez 1,25-28, «stanno tuoni e fulmini e le lettere del suo Nome, in un fulgore d'arcobaleno tra le nubi» (§ 356, secondo il ms. M22).

Se si valutasse soltanto in base ai titoli delle macroforme, un potenziale caso esemplificativo di macroforma interamente dedicata al tema del Carro sarebbe quello di *Ma'aseh Merkavah* (cf. *supra*, par. 4.4), in cui invece la *Merkavah* non è l'argomento centrale. Tuttavia, vi compare – in un'invocazione attribuita a Yišma'el e presente nel solo ms. M22 – una descrizione delle ruote del Carro dove queste sono distinte rispetto agli אופנים della visione di Ezechiele:

YHWH, YHWH, Dio misericordioso e pietoso (Es 34,6), Dio d'Israele sopra gli אופנים e sopra le חיות e sopra le ruote (גלגלי) del Carro e sopra i serafini, che stanno tutti in piedi entro un unico mistero, entro un unico concilio, con un'unica voce! Gli אופנים, le sante חיות, gli אופנים di splendore, i serafini di fiamma, le ruote (גלגלי) del Carro! Ed essi dicono a gran voce [...]: «Benedetto il nome della gloria del suo regno per sempre e in eterno dal luogo della dimora della sua *Šekinah*» (§ 553).

Ancora a proposito delle ruote del Carro, in *Hekalot Zutarti*, entro un elenco delle azioni normalmente impossibili all'uomo ma non allo *yored*, vi è quella di «cavalcare ruote» (aramaico למרכב גלגלין, § 349), ripetuta nel parallelo più oltre nella stessa macroforma (§ 361, למרכב על גלגלין, o על גלגלא al singolare nel ms. O1531); in questo parallelo è aggiunta l'azione di «entrare su ruote di ferro» (ebr. ליעול על אופני ברזל), che Annelies Kuyt ha interpretato come «entrare [nel luogo delle] ruote», ipotizzando che queste siano connesse con gli אופנים di Ezechiele, che però non sono mai detti essere di ferro.⁷¹ Non si può dunque ritenere che la ruota o le ruote menzionate ai §§ 349 e 361 siano quelle della *Merkavah* piuttosto che quelle delle miriadi degli altri carri presenti nei Palazzi (cf. *supra*, par. 5.1).

Oltre a *Ma'aseh Merkavah*, un'altra macroforma che in base al titolo sembrerebbe incentrata sul Carro è *Merkavah Rabbah* (*Il grande libro del Carro*, §§ 655-708). Essa invece consiste in elenchi di *nomina magica* e dei rituali a questi collegati (suffumigi con determinate piante, scrittura dei nomi magici sulle unghie per poi cancellarli succhiandole, uso di sigilli

⁷¹ KUYT, *The «Descent» to the Chariot*, 233.

e simili) per ciascun momento dell'anno e per gli angeli di ciascun firmamento, compresi i rituali ascetici di purificazione, fino alla misura della distanza fra le membra del corpo di Dio (con i nomi di ciascuna di queste) e, in conclusione, invocazioni all'angelo Meṭatron ed eulogie di Dio. Per il resto, neanche *Merkavah Rabbah* tratta della *yeridah* come viaggio, che qui non è neppure necessario per conseguire la visione del Trono; lo stesso termine *Merkavah* non compare mai nella macroforma se non nel suo titolo;⁷² il Trono divino è sempre descritto ricorrendo non alla visione di Ezechiele bensì a quella di Is 6,1s.

5.3. *Il Carro e il Trono della Gloria*

Nella geografia mistica del mondo superno secondo *Ma'aseh Merkavah* (§ 559), tra il Carro e il Trono della Gloria vi è una distanza misurabile in centinaia di miriadi di parasanghe; tuttavia, poco più oltre, in una preghiera attribuita a Neḥunyah ben ha-Qanah si invoca YHWH «posante sul Carro» (§ 569), sicché il Carro e il Trono divino sembrano indistinguibili l'uno dall'altro.

Ci si aspetterebbe che il Carro fosse il mezzo mediante il quale lo *yored* raggiunge il Trono divino nel settimo Palazzo. Ma Catherine Hezser ha giustamente osservato «una certa discrepanza concettuale» fra le immagini del Carro e del Trono, discrepanza che ha per esito una certa sovrapposizione tra i due concetti nei testi. Questa confusione è evidente in modo particolare nella macroforma *Hekalot Rabbati*. Qui, in alcuni passi Trono e Carro sono distinti e solo quest'ultimo ha ruote (§§ 160.182); le *חיות* portano il Carro, sulle sue ruote, fin sotto al Trono (§§ 187s). Altrove, invece (§§ 92-94), il fine e il culmine dell'esperienza mistica è evidentemente la «percezione» del Carro (§ 92, *חישש*), indistinguibile dalla contemplazione del Trono di Gloria, che infatti poggia su ruote:

Disse Rabbi Yišma'el: Che cosa distingue gli inni cantando i quali un uomo discende al Carro? In apertura egli dice: Inizio degli inni, cominciamento di lode, principio del canto, cominciamento di gioia, principio di melodia cantano i principi [angelici] ogni giorno per YHWH Dio d'Israele [e per il]⁷³ Trono della sua Gloria; essi sollevano la ruota del Trono di Gloria (*מנשאים לגלגל כסא כבוד*) (§ 94, secondo il ms. M22).

Nel passo sulla *trance* interrotta di Neḥunyah ben ha-Qanah (§§ 227), come abbiamo visto (cf. *supra*, par. 4.2.), ciò da cui il mistico viene separato è una visione di attributi di maestà divina che sembrano muovere essi stessi verso il Trono utilizzando il Carro come veicolo:

⁷² КУУТ, *The «Descent» to the Chariot*, 330-332 («in MR the *yeridah* is not even used as framework»).

⁷³ Parole integrate in base al ms. M40.

Subito lo distaccarono da dinanzi al Trono di Gloria, dove si trovava seduto e vedeva la maestà meravigliosa, l'autorità straordinaria per maestà d'elevatezza, l'autorità di grandiosità che avanzano insieme verso il Trono di Gloria, tre volte ogni giorno, per mezzo (-ו) della *Merkavah*, da che il mondo fu creato e in eterno, ora, per lodare.

E ancora in altri passi di *Hekalot Rabbati* le menzioni del Carro e del Trono sono giustapposte senza che il rapporto tra le due realtà sia chiarito: «YHWH [...] sarà indagato e trovato da loro, quelli che discendono al Carro, nell'ora in cui essi stanno in piedi dinanzi al Trono della sua Gloria» (§ 172 secondo il ms. O1531, dove la visione del Trono sembra comunque il fine della *yeridah*);⁷⁴ «Disse Rabbi Yišma'el: Tutti questi inni Rabbi 'Aqiva li sentì quando discese alla *Merkavah*; li apprese e li studiò dinanzi al Trono di Gloria, dinanzi al quale li cantavano gli [angeli] servitori» (§ 106, secondo il ms. M22). Almeno in questa macroforma (che Schäfer ritiene la più antica del *corpus*),⁷⁵ la relazione tra Trono e Carro rimane sostanzialmente indefinita, o indefinibile.

5.4. Ezechiele fonte degli *Hekalot*?

Come abbiamo visto, nonostante la centralità del concetto di Carro, la letteratura degli *Hekalot* ricorre molto spesso a descrizioni e a formule liturgiche tratte dalla visione divina di Is 6 anziché da quelle del libro di Ezechiele. Qual è dunque il rapporto fra il testo di Ezechiele come modello del Carro e il *corpus* dei testi degli *Hekalot*?

Annelies Kuyt ha indicizzato e preso in esame le citazioni da Ez 1 nella macroforma *Hekalot Zutarti*, concludendo che, sebbene le immagini tratte dal testo biblico rivestano un ruolo effettivo nel testo hekalotico, questo rapporto intertestuale non si manifesta sul piano esegetico né su quello dottrinale.⁷⁶ Più in generale, nella letteratura hekalotica le citazioni bibliche sono relativamente frequenti, ma per lo più limitate alla formula liturgica della *Qeduššah* e alle lunghe eulogie divine, e non svolgono una funzione propriamente strutturale entro il discorso tecnico di questa letteratura riguardo alle pratiche mistiche che vi sono descritte. Si può concludere, ancora una volta con Giulio Busi, che l'immaginario divino di Ezechiele serve agli *Hekalot* non come base dottrinale ma solo «come spunto e serbatoio di immagini».⁷⁷

⁷⁴ Interpreto i verbi al passivo, con DAVILA, *Hekhalot Literature*, 92, mentre SCHÄFER, *Übersetzung*, II, 110, e BUSI, *Città di luce*, 62, li intendono all'attivo, con Dio o il suo cuore come soggetto.

⁷⁵ Così SCHÄFER, *The Origins*, 243-245.

⁷⁶ KUYT, *The «Descent» to the Chariot*, 221s («Although the images of Ezekiel 1 do play a role in HZ, HZ cannot be considered a lecture on Ez. 1»).

⁷⁷ BUSI, *Città di luce*, XVI.

6. CENNI SULLA *MERKAVAH* DOPO GLI *HEKALOT*

Nella tradizione ebraica successiva agli *Hekalot*, soprattutto nei campi della filosofia e della mistica, il tema del Carro viene ripreso più volte a partire dal testo di Ezechiele, ma non più come elemento descrittivo di esperienze mistiche da vivere o già vissute, bensì nella prospettiva di un'esegesi allegorica del testo biblico. Maimonide dedica tutta la prima sezione della parte III della *Guida degli smarriti* a un'interpretazione di Ez 1 e della dottrina della *Merkavah* secondo cui i quattro אופנים sono i quattro elementi naturali, il Carro è il mondo sublunare e le quattro חיות sono le quattro sfere celesti.⁷⁸ Per lo *Zohar*, «le quattro lettere che compongono la parola אהבה, “amore”, sono il Carro superno e costituiscono l'unione, l'adesione e la pienezza di tutte le lettere» (II, 146b).⁷⁹ Nella premessa al suo commento alle preghiere liturgiche, il mistico italiano post-zoharico Menaḥem Recanati (XIII-XIV secolo) riporta l'antica tradizione midrashica (*Genesi Rabbah* 47,6) secondo cui «i patriarchi stessi sono il Carro, poiché è detto: *Dio salì su Abramo* (Gen 35,13) ed *Ecco, YHWH stava in piedi su di lui* (Gen 28,13)». Nella preghiera liturgica il mistico può raggiungere un livello di concentrazione e intenzione (*kawwanah*) tale da arrestare il moto del Carro e raggiungere una perfetta corrispondenza tra il mondo superno e quello inferiore e un legame tra gli attributi della divinità e le singole membra del corpo umano (secondo la melotesia della *qabbalah* classica, per cui a ogni *sefirah* corrisponde una parte del corpo divino); tale legame diventa più forte quanto più alto è il livello di santità raggiunto dal mistico, e i patriarchi biblici rappresentano appunto il massimo di perfezione e santità umane mai raggiunto.⁸⁰

CONCLUSIONE

La metafora, secondo Andrew Ortony, è nominazione (*naming*) intesa a esprimere ciò che non si è in grado di esprimere attraverso un linguaggio ordinario, referenziale. Il Carro e il complesso dottrinale che su esso si incentra non sono propriamente una semplice «metafora del divino» – come li vorrebbe il titolo di questo volume – ma semmai, tanto in Ezechiele quanto nella letteratura degli *Hekalot*, un *veicolo* della divinità, distinto da essa; o quanto meno, è un veicolo di un aspetto della divinità, che potrebbe essere la sua inafferrabile mobilità, la sua incomprendibilità secondo le categorie umane. Il Carro *diventa* metafora del divino a partire da *dopo* la Scrittura, cioè dall'immaginifica descrizione di ciò che Ezechiele vede, e che del divino è piuttosto simbolo che metafo-

⁷⁸ M. Zonta in MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. ZONTA, UTET, Torino 2003, 36, nota 24.

⁷⁹ Traduzione di BUSI, *Simboli*, 228.

⁸⁰ BUSI, *Simboli*, 228s; ID. – E. LOEWENTHAL (edd.), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995, 539s.

ra: ma è noto che gli ambiti del simbolo e della metafora sono contigui e difficili da discernere l'uno dall'altro. Mi sembra più pratico ricorrere a un concetto come quello della *metafora estesa*, che, per esempio, può diventare a volte un proverbio o anche una narrazione intera.⁸¹ E questo mi pare il caso della lunga descrizione in Ezechiele, nella quale – come pure nelle altre visioni riportate nel libro biblico – non compaiono mai il termine «Carro» né alcun suo sinonimo, che sono invece applicati al testo di Ezechiele solo in epoca successiva (1 Cronache; Ez^{LXX}; Siracide).

Nei testi degli *Hekalot* il Carro non è più, o non più soltanto, metafora del divino, ma anche e soprattutto metafora (resa evidente dall'uso controintuitivo di un verbo come «scendere») del percorso fra un tipo umano – quello del mistico-*yored* – e la divinità. Come ha visto ancora Giulio Busi, il Carro è,

al contempo, veicolo soprannaturale e meta stessa dell'itinerario, sebbene queste due funzioni siano sovrapposte in maniera intuitiva, senza che le opere letterarie ne forniscano alcuna spiegazione sistematica e coerente. [...] Il carro è dunque *metafora* del viaggio verso l'ignoto e, al tempo stesso, allude all'autentico veicolo dell'itinerario intimo del mistico: il cuore. La discesa nel carro è infatti, *metaforicamente*, un calarsi nell'abisso del proprio cuore, una silenziosa perlustrazione di quelle acque che, secondo la tradizione giudaica, celano la conoscenza che in esso è contenuta.⁸²

E anche questa delle acque come immagine dell'abisso dell'interiorità è essa stessa una metafora.

Molti secoli dopo l'epoca che generò la mistica della *Merkavah*, anche Maimonide e Recanati interpretarono il Carro come metafora, ma riferita a oggetti assai diversi da quelli a cui la collegavano i testi degli *Hekalot*. Anche per Maimonide e per Recanati il Carro era una modalità per esprimere l'altrimenti inesprimibile, e in questo senso esso rimaneva una metafora viva. Ma non si trattava più – com'era stato per gli autori degli *Hekalot* rispetto a Ezechiele – della creazione di una metafora appunto viva, bensì anche, e forse soprattutto, dell'interpretazione (allegorica, in genere) di un dato (metaforico, certamente) ricavato da una tradizione spirituale e letteraria già riconosciuta.

PIERO CAPELLI
Università Ca' Foscari Venezia
piero.capelli@unive.it

⁸¹ Su tutto questo cf. *supra*, il contributo di ERVAS, «Che cos'è una metafora».

⁸² BUSI, *Simboli*, 225-227 (corsivi miei).

Parole chiave

Hekalot – Mistica ebraica – Carro divino – Mistica della *Merkavah* – Mistica rabbinica

Keywords

Hekalot – Jewish mysticism – Divine Chariot – Merkavah mysticism – rabbinic mysticism

Sommario

L'immagine del Carro divino nella visione di Ez 1 non viene sviluppata nella tradizione ebraica postbiblica come metafora in senso proprio; invece il termine *Merkavah* (che nel testo di Ezechiele *non* compare) vi diviene metafora di un insieme di pratiche e contenuti mistici. In questo articolo si esamina la rappresentazione del Carro nella letteratura dei cosiddetti *Hekalot* – i sette Palazzi del cielo – e si indagano le modalità e gli stadi dell'ascesa del mistico – chiamato «colui che scende nel Carro» – fino all'unione con gli angeli e alla contemplazione del Trono divino.

Summary

The image of the divine Chariot in the vision of Ezek 1 is not developed in post-Biblical Jewish tradition as a proper metaphor; rather the term *Merkavah* (which does *not* appear in the text of Ezekiel) becomes a metaphor for a set of mystical practices and contents. This essay investigates the representation of the Chariot in the literature named after the *Hekhalot* (the seven heavenly Palaces) and the modalities and stages of the ascent of the mystic – called “he who descends in the Chariot” – till he joins the angels in contemplating the divine Throne.