Economica

Giulio Busi

La Qabbalah



GLF Editori Laterza

A cura di

RABBI PIERRE



[Scan: GIORDANISTA]

INDICE

Alfabeto ebraico

Qabbalah: la «sapienza veritiera»

- I gradi della conoscenza mistica
- Il linguaggio simbolico del giudaismo
- Il diagramma delle «sefirot»
- Il processo di emanazione
- La contrazione, la rottura dei vasi e la restaurazione
- La «qabbalah» dei nomi: gioco linguistico ed esperienza mistica
- «Qabbalah» e magia
- L’alchimia cabbalistica
- L’interpretazione cabbalistica del rito

La trama storica

- L’età tardoantica e altomedievale
- Il «Sefer yeṣirah»
- La scuola renana
- La «qabbalah» nella Francia del Sud
- I circoli di Gerona e di Barcellona
- Lo sviluppo della «qabbalah» nella penisola iberica
- Il sufismo giudaico
- I grandi protagonisti della fine del Duecento
- Il «Sefer ha-zohar» (Il libro dello splendore)
- La fase di consolidamento: il XIV e il XV secolo
- I primi cabbalisti cristiani
- La «qabbalah» in tipografia
- L’Africa del Nord e l’area ottomana
- Cordovero e Luria
- L’influsso di Luria sui cabbalisti cristiani dell’età barocca

Il sabbatianesimo
La «qabbalah» in Italia tra Sei e Settecento
Il ḥasidismo
Le scuole lurianiche tradizionaliste
L’eredità moderna
Il dibattito storiografico
Bibliografia
Glossario
L’autore

Giulio Busi guida alla conoscenza dei concetti fondamentali della Qabbalah, i cui testi sono ricchi di immagini difficilmente comprensibili, di giochi di parole in lingua ebraica e di concetti espressi in modo da preservarne la segretezza. Oltre a penetrare nel linguaggio simbolico cabalistico, il lettore potrà così familiarizzarsi con la gimatreya, il criterio di permutazione linguistica basato sulle corrispondenze tra lettere e numeri, e con le altre tecniche di interpretazione. Completa il volume una esaustiva ricostruzione storica della Qabbalah, a partire dalle premesse di epoca tardo-antica per giungere, attraverso il Medioevo e il Rinascimento, fino alla scuola settecentesca dei hasidim e agli sviluppi della disciplina ai nostri giorni.

Giulio Busi è professore ordinario presso la Freie Universität di Berlino, dove dirige l'Istituto di Giudaistica. Collabora regolarmente con il supplemento domenicale de "Il Sole 24 Ore". Ha pubblicato, tra l'altro: *Mistica ebraica* (a cura di, con Elena Loewenthal, Torino 1995); *Simboli del pensiero ebraico* (Torino 1999); *Mantova e la Qabbalah* (Ginevra-Milano 2001); *Lontano da Gerusalemme* (Torino 2003); *Qabbalah visiva* (Torino 2005); *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento* (Torino 2007); *Zohar. Il libro dello splendore* (a cura di, Torino 2008); *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, Qabbalah* (con Raphael Ebgi, Torino 2014).

In copertina: *I quattro mistici che entrano nel Pardes*. Miniatura della fine del XV secolo - inizio XVI secolo. Tel Aviv, Collezione William Gross.

Giulio Busi

La Qabbalah

Editori Laterza

© 1998, Gius. Laterza & Figli

www.laterza.it

Edizioni precedenti: «Biblioteca Essenziale Laterza» 1998
Nella «Economica Laterza»
Prima edizione luglio 2016

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
Questo libro è stampato su carta amica delle foreste
Stampato da SEDIT - Bari (Italy) per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 978-88-581-2549-6

La Qabbalah

Alfabeto ebraico

Nelle trascrizioni dall’ebraico si sono adottate le seguenti corrispondenze:

א (*alef*): ’ (non traslitterata, nei testi vocalizzati, in inizio e in fine di parola)
ב (*bet*): b/v (sempre b in parole non vocalizzate)
ג (*gimel*): g
ד (*dalet*): d
ה (*he*): h
ו (*waw*): w
ז (*zayin*): z
ח (*ḥet*): ḥ
ט (*ṭet*): ṭ
י (*yod*): y
כ (ך in fine di parola - *kaf*): k
ל (*lamed*): l
מ (ם in fine di parola - *mem*): m
נ (ן in fine di parola - *nun*): n
ס (*samek*): s
ע (‘*ayin*): ‘
פ (ף in fine di parola – *peh*): p/f (sempre p nelle parole non vocalizzate)
צ (ץ in fine di parola - *ṣade*): ṣ
ק (*qof*): q
ר (*reš*): r
שׂ (*śin*): ś
שׁ (*šin*): š
ת (*taw*): t

Qabbalah: la «sapienza veritiera»

Con la parola ebraica *qabbalah*, che significa letteralmente «ricezione», si è soliti indicare la tradizione segreta del misticismo giudaico, e in particolare il movimento di pensiero di connotazione esoterica che prese l'avvio in Europa, a partire dal XII-XIII secolo. Già in età altomedievale con *qabbalah* si designava il patrimonio culturale ricevuto dalle generazioni precedenti, e trasmesso da maestro ad allievo o di padre in figlio. Nel suo valore di «ricezione», *qabbalah* enuncia infatti il concetto di continuità con il passato e anche il senso di responsabilità che questa eredità spirituale comporta. Secondo la concezione ebraica, ogni generazione è chiamata a recepire dalla precedente il complesso di valori e di insegnamenti su cui si fonda il giudaismo e deve a sua volta trasmetterlo a quella successiva. I mistici scelsero quindi il termine *qabbalah* per sottolineare come anche gli insegnamenti esoterici fossero un bene che il passato affidava loro affinché ne mantenessero la comprensione e ne diffondessero il messaggio, seppure negli ambiti ristretti che la difficoltà della materia richiedeva. Per la cultura tradizionale ebraica il legame con il passato ha sempre costituito il tema dominante, tanto che un'indiscussa autorevolezza veniva riconosciuta solo alle dottrine che potevano vantare una lunga eredità: anziché considerare lo scorrere del tempo come un progresso verso conoscenze sempre più certe, il passaggio di generazione in generazione veniva semmai visto come un pericolo per gli insegnamenti più antichi, che erano ritenuti di origine divina.

Al suo primo apparire come autonomo indirizzo culturale, la *qabbalah* si richiamò pertanto alla lunga storia del misticismo ebraico d'età tardoantica e altomedievale, di cui conservò alcuni dei temi fondamentali, soprattutto quelli riguardanti il rapporto tra l'energia divina e il cosmo. Gli scritti cabbalistici infatti, pur traendo spunto dal testo biblico, contenevano ampie digressioni ditono cosmologico e illustravano come ogni parte del creato rispondesse a una segreta armonia del disegno trascendente.

Nelle intenzioni dei mistici ebrei, il sistema della *qabbalah* doveva servire a rendere più intensa la vita religiosa ebraica e a fornire una spiegazione simbolica non solo delle immagini e dei temi biblici ma anche delle azioni quotidiane prescritte per ciascun ebreo. Poiché il giudaismo è innanzitutto un agire in base a un complesso di norme e di principi,

l’indagine mistica misurò la validità delle proprie raffigurazioni simboliche anche nell’esperienza quotidiana, facendo corrispondere agli aspetti materiali della liturgia i rapporti invisibili secondo cui l’energia divina regola il creato.

Fin dai suoi esordi, la disciplina cabbalistica volle quindi essere innanzitutto un approfondimento spirituale, ben lontano dai tratti di esoterismo deteriore che vengono generalmente evocati dal termine italiano «cabala». Significativamente, la parola *emet*, «verità», compare così nelle locuzioni che, accanto al termine *qabbalah*, furono impiegate sin dal medioevo per indicare il misticismo ebraico: per esempio, *ḥokmat ha-emet*, «la sapienza veritiera», o *derek ha-emet*, «il cammino della verità».

I gradi della conoscenza mistica

La ricerca mistica ebraica non è segnata da un percorso iniziatico prestabilito; non ci sono cioè, nel giudaismo, vere e proprie tappe di iniziazione, attraverso le quali l’adepto debba passare per avere la sanzione formale di una progressiva penetrazione nella conoscenza segreta. Questo rifuggire da schemi preordinati non significa tuttavia che l’esperienza mistica non sia sottoposta al criterio della gradualità, ritenuto necessario per preservare chi s’incammina su questa strada dai pericoli di una crisi d’identità religiosa. Il primo limite posto all’insegnamento della *qabbalah* è quello dell’età dello studente che, per tradizione, deve aver raggiunto la maturità e deve quindi avere un’età variabile, a seconda delle scuole, dai trenta ai quaranta o addirittura ai cinquant’anni. Essenziale è poi, per lo studio della *qabbalah*, la figura del maestro che, con la propria guida, può trasmettere quelle nozioni che, di norma, non vengono affidate ai testi scritti.

La necessità di un rapporto diretto tra maestro e allievo nasce dall’intenzione di vagliare non solo le qualità intellettuali di chi apprende ma anche il suo comportamento e le attitudini etiche che lo ispirano. Non diversamente da altre tradizioni mistiche, la *qabbalah* è infatti, in primo luogo, una ricerca interiore, il cui valore dipende dalla qualità morale di chi la pratica. Nelle opere cabbalistiche si incontrano di frequente espressioni limitative del tipo: «non mi è possibile scrivere oltre», oppure: «chi è dotato d’intelletto capirà», che intendono sottolineare l’esistenza di un’area concettuale riservata alla trasmissione orale. Lo stile quasi sempre oscuro

dei testi cabbalistici e la reticenza che talora arresta le frasi prima dell'ultima enunciazione del mistero si giustificano con la preoccupazione di difendere le verità segrete dagli occhi profani, vale a dire da quei lettori anonimi di cui non si possono conoscere le doti morali. Col frequente ricorrere a immagini difficilmente comprensibili, il lessico esoterico svolge così la funzione di un efficace controllo della comunicazione, che lascia filtrare il messaggio cabbalistico solo per chi sia fornito di una capacità di penetrazione che vada oltre il significato letterale del testo.

L'esistenza di un nucleo del tutto segreto è, d'altra parte, sia una realtà sia un'utopia del pensiero mistico, giacché l'enorme patrimonio di scritti cabbalistici rappresenta, in certa misura, una negazione del postulato di indicibilità del mistero. È vero che, rispetto agli oltre due millenni di storia della tradizione mistica, le opere letterarie si infittirono solo a partire dall'alto medioevo, e divennero particolarmente numerose solo in Europa e solo in secoli recenti. Sembra dunque che la norma del segreto sia stata osservata con maggiore scrupolo nelle antiche tradizioni orientali, mentre la diaspora europea, col suo frammentarsi in piccole comunità, avvertì la necessità di affidare l'esperienza mistica alla pagina scritta. Al fine di preservare il proprio segreto, tuttavia, anche i mistici ebrei d'Europa scelsero il linguaggio simbolico che, grazie alla sua natura allusiva, poteva adombrare i veri significati senza enunciarli esplicitamente.

Il linguaggio simbolico del giudaismo

Lo spazio simbolico dal quale i cabbalisti presero l'avvio è quello della Bibbia ebraica, che un'ininterrotta tradizione esegetica aveva trasformato in una sorta di deposito privilegiato della memoria collettiva. Nel corso dei secoli, ogni parola e ogni episodio della Scrittura vennero infatti arricchiti di significati ulteriori, poiché, nell'antico testo, si cercava l'espressione assoluta, valida per ogni epoca, della vicenda interiore dell'uomo, della struttura del creato e della storia del popolo d'Israele. I racconti del *Genesi* o dell'*Esodo* divennero così il modello attraverso cui esprimere ogni esperienza ed emozione, e i personaggi biblici assursero a paradigma dei corrispondenti moti dell'animo umano. Il drammatico episodio del sacrificio di Isacco fu, per esempio, l'icona di un timore cui faceva seguito una liberazione celeste, tanto che il semplice nome di Isacco bastava a indicare, nella tradizione postbiblica, l'attributo della paura. In modo simile,

l’accoglienza fatta da Abramo ai tre misteriosi ospiti divenne, nella tradizione interpretativa, metafora dell’inclinazione generosa dell’animo umano, così che il nome di Abramo evocò immediatamente la qualità positiva della misericordia.

Al fine di scoprire i significati nascosti sotto il senso letterale del testo biblico, i maestri ebrei idearono poi una serie di raffinati strumenti esegetici, concentrandosi - anziché sul significato complessivo dei libri della Scrittura o su ampie unità narrative - sui singoli versetti o addirittura sulle singole parole. Già a partire dai primi secoli dell’era cristiana, gli esegeti ebrei sottoposero insomma la Bibbia a una frammentazione del testo, che rappresenta la prima e più forte spinta verso una metamorfosi del significato originario. Mediante la decostruzione delle strutture narrative, i commentatori furono dunque in grado di inserire le singole frasi, o le parole, in nuovi contesti espressivi, mantenendosi fedeli a una circoscritta porzione del testo originale, pur componendo contemporaneamente con essa un discorso nuovo.

Il risultato fu la trasformazione della Bibbia in un *corpus* atemporale, e cioè in un testo nel quale, secondo una massima rabbinica, «non vi è un prima né un dopo». Tutti i passi sono dunque sostanzialmente sullo stesso piano, così che affermazioni tratte da libri diversi possono essere messe in relazione tra loro, e coordinate in nuove unità significative. Le corrispondenze tra le parole vennero allora istituite in primo luogo sulla base di criteri linguistici (di cui ci occuperemo più diffusamente in seguito), quali le assonanze, i rapporti etimologici (o pseudoetimologici), le permutazioni tra lettere e le corrispondenze numeriche tra parole. Un metodo frequentemente impiegato fu poi il confronto tra due versetti, in apparente contraddizione l’uno con l’altro: per risolvere la difficoltà veniva invocato un terzo passo che, secondo il termine tecnico, «decideva» tra i primi due, producendo così una commistione di significati del tutto nuova.

Queste procedure erano già alla base dell’ampia letteratura esegetica dedicata all’esposizione narrativa dei significati della Bibbia, e denominata *haggadah*, per distinguerla da quella di tipo giuridico, basata invece su principi di deduzione logica, chiamata *halakah*. Il metodo haggadico di interpretazione del testo biblico è quindi una caratteristica tradizionale, e molto antica, dell’esegesi rabbinica e fu impiegato tanto nelle parti narrative dei due *Talmudim* (gerosolimitano e babilonese, redatti tra il V e gli inizi del VI secolo) quanto in numerosissimi *midrašim*, compilati a partire dal V

secolo fino al medioevo, e consacrati al commento dei diversi libri della Scrittura. Il simbolismo mistico dei cabbalisti si inserì dunque all'interno di una tradizione ben consolidata, dalla quale mutuò quasi tutte le tecniche, aggiungendovi un bagaglio originale di idee e un proprio peculiare linguaggio. L'esegesi cabbalistica si pone dunque oggettivamente sotto il segno di una continuità col passato, e le immagini verbali, che ricorrono nella prosa dei mistici di età medievale e moderna, sono in buona parte le stesse che animavano le pagine midrašiche. Non è un caso che alcune delle prime prove della *qabbalah* sefardita si misurino proprio con le parti haggadiche del *Talmud* babilonese, e cerchino di ripercorrerle alla luce di una nuova sensibilità.

La ricerca dei cabbalisti si fece tuttavia forte anche di altre componenti che avevano caratterizzato la spiritualità giudaica durante il primo millennio dell'era volgare, vale a dire di speculazioni - in buona parte slegate dal testo biblico - che esprimevano una ricerca orientata a una conoscenza intuitiva o visionaria del mondo intradivino. Il centro della dottrina dell'aspetto segreto della creazione fu, in questo senso, il *Sefer yeṣirah* (Il libro della formazione), un grande classico del primo misticismo ebraico, che tracciò il disegno delle forze occulte del cosmo quasi senza alcun riferimento diretto al testo della Scrittura, né alla tradizione rabbinica postbiblica. La nozione di *sefirot*, espressa in quest'opera, divenne uno dei nuclei fondamentali del pensiero cabbalistico poiché, grazie a essa, i mistici potevano ora usare metodi midrasici per costruire una dottrina organica dell'aspetto segreto del creato. Alla costruzione del pensiero cabbalistico contribuì poi il ricco repertorio di visioni celesti, custodito nei testi della cosiddetta letteratura degli *Hekalot* (letteralmente «palazzi»), che già contenevano l'idea di un graduale processo di conoscenza e nei quali il mondo superno era raffigurato come una struttura architettonica materiata di luce. Dal misticismo tardoantico degli *Hekalot*, i cabbalisti ereditarono una complessa angelologia e la raffigurazione di un'ascesa dell'anima articolata in tappe conoscitive sempre più elevate.

Per comprendere il mutato orizzonte concettuale che rese possibile il sorgere della *qabbalah*, è indispensabile infine prendere in considerazione una terza componente e cioè la letteratura filosofica che, a partire dalla fine del IX secolo, prese a diffondersi nella diaspora ebraica. Grazie soprattutto alla simbiosi culturale giudeo-araba, l'antico pensiero classico trasmise infatti parte del proprio lessico e delle proprie strutture conoscitive anche

alla letteratura ebraica. La novità concettuale più rilevante, mutuata dalla filosofia neoplatonica, fu l'idea di emanazione, che permise ai cabbalisti di reinterpretare la struttura sefirotica come una catena di discesa dell'energia, per gradi successivi, dal cielo verso la terra.

Nella simbologia cabbalistica, il valore evocativo delle immagini è dunque il risultato di una complessa stratificazione di significati: i termini impiegati nella prosa mistica conservano in primo luogo la connotazione che avevano nella Bibbia, cui si aggiungono i sensi ulteriori acquisiti mediante le rielaborazioni haggadiche e, infine, il dinamismo di rappresentazione del divino attraverso l'emanazione e le *sefirot*. I cabbalisti stessi furono consapevoli della molteplicità delle possibili interpretazioni tanto che, per alludere ai diversi livelli esegetici, usarono il termine *pardes* (letteralmente «paradiso»), che in ebraico è composto dalle iniziali di quattro parole: *pešaṭ*, che indica il senso letterale; *derašah*, l'interpretazione midrasica; *remez*, il valore allegorico, desunto con il metodo dell'esegesi filosofica; *sod*, il mistero mistico. Le raffigurazioni simboliche impiegate dai cabbalisti esprimono così una compresenza, che può racchiudere concetti anche molto diversi e talvolta persino tra loro contrastanti. La natura del simbolo consente peraltro che questa polisemia non sia conflittuale, giacché i vari significati si sommano per allusione, senza mai venire espressi in maniera discorsiva.

Così, per esempio, il roveto ardente - che è al centro dell'episodio biblico narrato nel terzo capitolo dell'*Esodo* - diviene, nelle interpretazioni midrašiche, un'allegoria del giudizio divino sui malvagi, in cui il fuoco, che avvampa attorno all'arbusto, è il segno della punizione. Alla fine del XVI secolo, nella *qabbalah* luriana, questo spunto porta all'enunciazione della corrispondenza tra il valore numerico della parola *ha-seneh*, «il roveto», con il numero complessivo di tutte le possibili trasformazioni di *Elohim*, il nome che designa spesso Dio nella sua manifestazione di durezza e rigore, ovvero con la quinta *sefirah*, *gevurah* (potenza).

La scala poggiata tra cielo e terra, vista da Giacobbe in sogno, si muta invece, nel trattato *Ḥullin* (Cose profane) del *Talmud* babilonese, in una gigantesca struttura cosmica, larga «ottomila parasanghe» e capace di accogliere angeli smisurati. Nel *Sefer ha-zohar* (Il libro dello splendore) poi, il grande classico della *qabbalah* tardo-duecentesca, e in particolare nella sezione intitolata *Ra'aya mehemna* (Il pastore fidato), la stessa scala

viene identificata con la decima *sefirah*, *malkut* (regno), vista nel doppio aspetto di preghiera e di presenza divina:

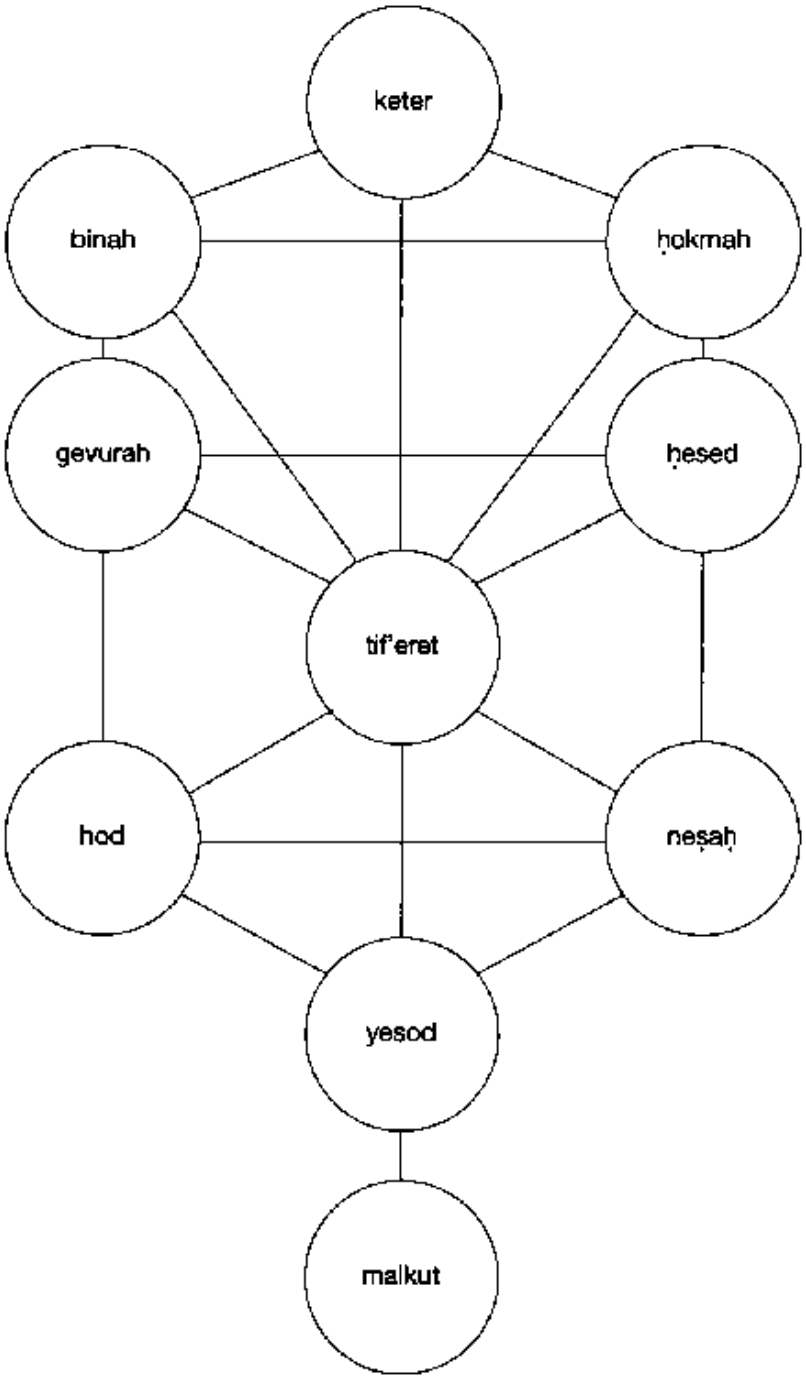
> e fece un sogno, *ed ecco una scala era poggiata sulla terra* (*Gen*. 28.12), si tratta della preghiera, poggiata sulla terra, poiché gli uomini la intonano sulla terra - che corrisponde alla *Šekinah* - ed essa giunge al cielo, che equivale al Santo, sia Egli benedetto.

Un altro caso interessante di utilizzo e trasformazione di un'immagine biblica si trova per esempio nell'esegesi cabbalistica del salmo 29 nel quale, per sette volte, viene ripetuta l'espressione *la voce del Signore*, in una sorta di inventario delle manifestazioni che accompagnano la presenza divina nel creato, quali il vento e il tuono. Il simbolismo della *qabbalah* utilizza queste voci per raffigurare le sette *sefirot* inferiori, da *malkut* (regno) a *ḥesed* (clemenza), che fanno parte del mondo della manifestazione. Al di là di esse tuttavia esiste, secondo lo *Zohar*, anche una voce inudibile «voce grande, voce interiore […] che sussiste nel pensiero ma non si mostra e non può essere ascoltata»: è la *sefirah binah* (intelligenza), da cui emana la creazione visibile.

Anche da questi rapidi cenni si può intuire fino a qual punto la trama simbolica caratterizzi i testi cabbalistici, rendendoli un vero e proprio percorso per immagini. La forza di attrazione dei simboli prevale infatti quasi sempre sulla concatenazione logica degli argomenti, tanto che la lettura di questi scritti è spesso una discesa nella profondità dei singoli nodi espressivi più che uno scorrere lungo la superficie del testo. Il discorso mistico si sviluppa dunque, per così dire, in maniera intermittente, e i brevi intermezzi discorsivi servono per collegare tra loro innumerevoli immagini verbali, ciascuna delle quali ha una propria completa autonomia di significato.

Il diagramma delle «sefirot»

Il termine *sefirah* (pl. *sefirot*) fa il proprio ingresso nella mistica ebraica con il *Sefer yeṣirah*, scritto probabilmente in Terra d'Israele tra il VI e il VII secolo. Il vocabolo, che era stato usato fino ad allora nel senso di «conta», ovvero di misura di un ciclo, acquista, nel



Sefer yeṣirah, un valore alusivo più ampio, connotato soprattutto dalla categoria del numero dieci e da similitudini di luce. Le *sefirot* non corrispondono ancora qui ad attributi specifici di Dio, benché descrivano già un irradiarsi dell'energia divina nello spazio.

È solo tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo che compare nella letteratura mistica una teoria articolata delle *sefirot*, che rimarranno da allora in poi il vero centro simbolico del pensiero della *qabbalah*. Sebbene

il concetto di *sefirot* venga svolto in maniera piuttosto varia, a seconda degli autori e delle scuole, alcuni tratti fondamentali risultano comuni alla maggior parte delle dottrine cabbalistiche. Innanzitutto i cabbalisti sono concordi nel concepire le *sefirot* come gradi, e cioè come livelli attraverso i quali la forza di Dio agisce nel creato. Benché esse siano invisibili, il loro influsso sostiene la realtà e la alimenta, tanto da poter essere percepito sia nel macrocosmo sia nel microcosmo umano. La suddivisione dell'energia divina in *sefirot* dipende, secondo la *qabbalah*, dalla struttura dell'intelletto umano, che può pervenire alla conoscenza solo gradualmente. I testi cabbalistici non si stancano infatti di ripetere che le *sefirot* sono unite nel Signore e che sono separate nella nostra limitata comprensione, la quale può innalzarsi verso il cielo solo per tappe successive. Ciascuna *sefirah* non è dunque altro che un grado provvisorio di aggregazione dell'energia divina, inserito in un continuo dinamismo di discesa e di risalita.

Un altro elemento costante in tutta la *qabbalah* è la convinzione che le *sefirot* siano dieci, in accordo con un simbolismo numerico precedente anche allo stesso *Sefer yeṣirah*. Già nel Vicino Oriente antico e nella Bibbia il numero dieci esprimeva infatti la nozione di completezza, rappresentando una serie totalizzante e definitiva. Sulla scorta di questi precedenti, i cabbalisti ritennero che la decade esprimesse la struttura profonda dell'essere e fosse il modo migliore per riassumere l'intero cosmo. L'indagine cabbalistica raccolse, nei secoli, un vasto materiale letterario per dimostrare il carattere sacro del dieci e per rintracciare, negli antichi testi religiosi, e nella simbologia del rito, la conferma che questo numero fosse, esso stesso, chiave di conoscenza. Tutto ciò che è numerabile per dieci è dunque, nella *qabbalah*, metafora del mondo sefirotico: lo sono, per esempio - come già nel *Sefer yeṣirah* - le dita delle mani e anche le enunciazioni con cui Dio, all'inizio del *Genesi*, origina il creato. Anche le decadi desunte da tradizioni non ebraiche vengono prese a metafora delle *sefirot*, come nel caso delle dieci sfere celesti della filosofia antica, che la *qabbalah* medievale fa corrispondere ai propri gradi divini.

All'interno di questa serie di dieci è naturalmente possibile operare ulteriori suddivisioni, distinguendo in primo luogo tra i due gruppi del tre e del sette: alle tre *sefirot* superiori si contrappone infatti, in quasi tutta la letteratura cabbalistica, la successione delle sette inferiori. Mentre le prime si riferiscono alla sfera più occulta della divinità, le seconde - dette anche «le sette inferiori» o «le sette voci» - permeano il mondo della

manifestazione, regolato dalle leggi della dualità. Un altro raggruppamento separa l'uno dal nove, distinguendo la *sefirah* superna dalle nove più basse o, in maniera speculare, la decima (e ultima) dalle nove che la precedono. Come la più alta è avvolta da un alone impenetrabile di inconoscibilità, così la più bassa, più vicina al mondo materiale, è per così dire separata dai gradi superiori, di cui riflette la luce «come uno specchio opaco».

A partire dall'età medievale, oltre che con l'appellativo generico di *sefirot*, i gradi dell'emanazione divina furono designati con nomi specifici, in parte tratti da un versetto del primo libro delle *Cronache* (29.11) nel quale Davide benedice Dio elencandone gli attributi: *A te Signore si addice la grandezza (gedullah), la potenza (gevurah), la bellezza (tif'eret), l'eternità (neṣaḥ), e il fasto (hod), perché tutto quello che sta in cielo e in terra è tuo. Ti è proprio, o Signore, il regnare (mamlakah) e l'elevarsi al di sopra di tutto*. Questi nomi furono attribuiti, in ordine discendente, a sei delle sette *sefirot* inferiori. Tra *hod* e *malkut* (regno) - come fu più frequentemente chiamata la decima - venne poi situata *yesod*, la *sefirah* del fondamento, mentre per le tre superiori, i termini più ricorrenti furono *keter* (corona), *ḥokmah* (sapienza) e *binah* (intelligenza). Accanto a denominazioni alternative, quali per esempio *ḥesed* (clemenza) al posto di *gedullah*, o *paḥad* (terrore) anziché *gevurah*, la designazione delle *sefirot* si avvalse poi di una grande varietà di termini metaforici, come per esempio «luci», «giorni», o «vesti». Per ciascuna di esse i cabbalisti escogitarono inoltre una serie di corrispondenze sia tra i personaggi biblici sia tra le manifestazioni della natura: Abramo è così collegato a *gedullah*, Isacco a *gevurah*, mentre a Giacobbe si riferisce il fulgore di *tif'eret*. A quest'ultima corrisponde, tra gli astri, il sole, così come a *malkut* corrisponde la luna.

Alle *sefirot* fa dunque capo una rete di corrispondenze che dimostra come il dominio di queste forze segrete pervada ogni livello della realtà. Il riferimento del sole, di Giacobbe o della nozione astratta di bellezza a una medesima *sefirah* non significa naturalmente che questi disparati elementi siano tra loro equivalenti, ma piuttosto che essi sono legati da un'armonia simbolica, che istituisce un nesso intimo tra loro e cioè un grado comune, intuibile dietro la mutevole apparenza del reale.

I cabbalisti infine, fedeli a un'idea già esposta nel *Sefer yeṣirah*, concepiscono la struttura sefirotica come soggetta a un incessante movimento, con cui il flusso divino percorre il cosmo. Tale dinamismo è stato illustrato non solo con immagini verbali ma anche mediante

rappresentazioni grafiche che cercano di fissare, seppure in maniera compendiaria, l'ordine gerarchico e le misteriose simmetrie che regolano la vita intradivina. Esistono numerosi tipi di figurazioni della struttura sefirotica, per esempio in forma di sfere disposte sulla circonferenza di un cerchio o di lettere ebraiche racchiuse l'una dentro l'altra, ma l'immagine più nota - divulgata dall'edizione cinquecentesca del *Pardes rimmonim* (Il giardino dei melograni) di Cordovero - è il cosiddetto albero sefirotico nel quale, lungo tre assi principali, paralleli tra loro, sono disposti i cerchi che simboleggiano le *sefirot*, legati da numerosi canali trasversali, che segnalano gli influssi reciproci. Secondo la tradizione cabbalistica, la discesa delle forze celesti avviene lungo il lato di destra (con *ḥokmah*, *ḥesed* e *neṣaḥ*), mentre la risalita percorre la parte sinistra (con *binah*, *gevurah* e *hod*). L'asse centrale, sul quale si allineano *keter*, *tif'eret*, *yesod* e *malkut*, è invece connotato dall'idea di presenza e di pienezza del divino.

Il processo di emanazione

Nella concezione dei cabbalisti, sebbene invisibili all'occhio, le *sefirot* possono essere percepite dalla conoscenza: a esse ci si può infatti avvicinare con lo studio e con la contemplazione delle tracce divine nel creato. Ciò che invece non è conoscibile è la vera essenza di Dio, l'origine incommensurabile della sua potenza, che presiede al mondo della manifestazione, senza esserne in alcun modo limitata. Per descrivere l'assoluta trascendenza di Dio, i cabbalisti ricorsero al frasario della teologia negativa, enunciando così l'impossibilità di qualificare la più intima natura del divino. Già con Yiṣḥaq il Cieco, agli inizi del XIII secolo, il Dio inconoscibile è indicato con la locuzione ebraica *En sof*, letteralmente «non fine», e cioè «infinito». Benché i testi ripetano che questa connotazione negativa non è altro che l'affermazione del limite umano, essa sancisce il divario incolmabile tra il mistero della trascendenza e i limiti conoscitivi della teosofia.

Nella maggior parte delle opere cabbalistiche la manifestazione di Dio nel cosmo è concepita pertanto come un libero atto di svelamento che, nella sua fase iniziale, procede mediante un'emanazione. L'irraggiarsi della forza divina nel cosmo è per lo più descritto con una simbologia di luce, con cui si cerca di sottolineare tanto il fatto che l'essenza dell'Emanatore non viene in alcun modo alterata, quanto l'idea che le sostanze emanate sono il

riflesso dello splendore divino. In uno dei *Sifre ha-ʻiyyun* (I libri della contemplazione) - redatti probabilmente alla metà del Duecento - si legge così:

> Egli è unito alle sue forze come la fiamma è unita ai suoi colori; le sue forze vengono emanate dalla sua unità come la luce dell'occhio esce dalla scura pupilla. Vengono emanate l'una dall'altra come il profumo dal profumo e come un lume da un lume[…] nell'emanato vi è la forza dell'Emanatore, ma questi non subisce alcuna diminuzione.

Questa descrizione, che pure deve molto al lessico neoplatonico, esprime il profondo valore contemplativo del concetto cabbalistico di emanazione, che i mistici ebrei vivevano non come un astratto teorema intellettuale ma come un'intima esperienza conoscitiva.

Ancora agli inizi del XIV secolo, nella letteratura d'ispirazione zoharica - in particolar modo nei *Tiqqune ha-zohar* (Gli ornamenti dello splendore) e nella *Masseket aṣilut* (Trattato sull'emanazione) - il processo di emanazione comincia a venire distinto in fasi successive, per denotare la distanza che separa il mondo superno dalla bassa realtà materiale. I mistici parlano così di quattro mondi: quello dell'emanazione (*aṣilut*) vera e propria, il mondo della creazione (*beri'ah*), quello della formazione (*yeṣirah*) e per ultimo quello della realizzazione (*ʻaśiyyah*). Questi diversi nomi indicano la trasformazione del tipo di influsso con cui le *sefirot* governano il cosmo. Il mondo dell'emanazione, che è il più vicino all'Emanatore, è retto da forze assolutamente immateriali mentre, dal dominio della creazione in poi, l'influenza sefirotica avviene attraverso mezzi sempre più concreti. La tradizione mistica associa ai mondi di creazione, formazione e realizzazione tre ripartizioni dell'antica cosmogonia rabbinica, ponendo nella creazione il trono della gloria divina, nella formazione il mondo angelico e nella realizzazione il firmamento, i pianeti e gli influssi malvagi. Ciascuno di questi mondi segna uno scadimento del livello di energia e rappresenta anche un diverso grado di comprensione: affinando la propria sensibilità per il mistero divino, l'uomo può infatti percorrere a ritroso il cammino dell'influsso celeste. La successione dei mondi allude anche ai diversi gradi dell'esperienza umana: se il mondo della realizzazione è soggetto agli influssi astrali e alle suggestioni del male, quello della formazione rappresenta, secondo i cabbalisti, l'esperienza profana e la vita quotidiana, mentre il mondo della creazione è immaginato come un giorno festivo, un sabato nel quale ci si riavvicina al trono divino.

La contrazione, la rottura dei vasi e la restaurazione

Il problema del passaggio dal mistero dell'En *so/* al dominio dell'emanazione ha rappresentato uno dei punti più tormentati della speculazione cabbalistica. L'impulso alla manifestazione fu ritenuto, quasi concordemente, un moto spontaneo e benefico della volontà divina che si esprimeva, come si è illustrato nelle pagine precedenti, nell'idea di una espansione, ovvero di una propagazione di luce che, da un punto iniziale, s'irradiò senza confini. Nella *qabbalah* cinquecentesca si diffuse tuttavia, in maniera sempre più organica, la riflessione sull'aspetto segreto dello scaturire dell'emanazione. I cabbalisti ritennero infatti che l'*En sof*, per poter apparire nel cosmo, avesse dovuto limitare se stesso, stringersi, per così dire, entro un dominio di comprensibilità. L'idea di una contrazione - definita in ebraico con la radice *ṣimṣem* - della *Šekinah*, la Presenza divina, compare già nella letteratura midrašica ed è ripresa, nel corso del Duecento, con alcune varianti, tanto da Mosè Nachmanide quanto in un passo del *Midraš ha-ne'elam* (Il midraš nascosto).

Mošeh Cordovero (1522-1570), genio precoce e lucido espositore dei principi della *qabbalah*, esprime poi il concetto di contrazione divina con un breve illuminante aforisma, secondo cui «l'emanazione è il luogo della sua presenza, in cui Egli si contrasse per mostrare alle genti la propria gloria, cosicché ne potessero intuire, sebbene solo in parte, la grandezza». All'origine della realtà vi è dunque, nel pensiero di Cordovero, un doppio movimento, di nascondimento e di manifestazione: «La ragione dell'emanazione è duplice: da una parte Dio volle nascondersi affinché le creature avessero un limite, d'altra parte egli volle rivelarsi, affinché le creature potessero afferrare la sua grandezza». Il moto verso la conoscibilità comporta pertanto necessariamente l'occultamento di tutto quanto non può essere compreso dagli esseri finiti.

La nozione di *ṣimṣum*, che occupa un ruolo ancora marginale nella speculazione di Cordovero, divenne centrale nell'insegnamento di Yiṣḥaq Luria (1534-1572), che è considerato il più importante mistico ebreo del Cinquecento. Nella presentazione del suo allievo Ḥayyim Vital, divenuta classica, il pensiero di Luria assurse a grande sistema teosofico che comprendeva tutti gli aspetti della struttura dei mondi, dal mistero dell'*En sof* sino ai gradi più bassi e concreti della realtà materiale. Il maestro di Safed riteneva dunque che quando la volontà dell'*En sof*

concepì di creare i mondi e produrre l'emanazione, per fare uscire alla luce la perfezione delle sue azioni […] si concentrò nel punto di mezzo, posto al centro esatto della sua luce. La luce si concentrò e si ritrasse tutta attorno a quel punto centrale: proprio dal punto di mezzo rimase allora uno spazio libero, vuoto, vacuo e cavo […]. Vi fu allora uno spazio ove potevano esistere le emanazioni, le creature, le forme e le realizzazioni.

La contrazione è qui una efficace metafora spaziale, un far posto ai mondi, che subito cominceranno ad affollarsi nel vuoto sino a quel momento occupato dalla luce divina.

Anche in Luria, dunque, il processo di emanazione viene descritto utilizzando l'immagine della diffusione di un'energia luminosa. A questa metafora il maestro di Safed sovrappose tuttavia un simbolismo ispirato al fluire dei liquidi, in particolar modo in relazione alle tappe della discesa della forza divina. Proprio come un liquido si raccoglie infatti in un recipiente, la luce dell'emanazione diede luogo - secondo Luria - a vasi (*kelim*), corrispondenti alle diverse *sefirot*. Mentre i vasi superni furono in grado di sopportare l'energia che li pervadeva, quelli inferiori si ruppero, facendo sì che le particelle luminose si perdessero nell'oscurità sottostante. La luce ritornò subito verso l'alto, ma i frammenti rimasero sparsi in disordine e l'energia in essi imprigionata restò separata dal fluire vitale; dall'alto, per una seconda volta, la luce si riversò verso il basso, più attenuata, tanto che i vasi inferiori la sopportarono e il moto di discesa poté essere terminato. I frammenti dei vasi dispersi nella prima rottura continuarono tuttavia a tenere prigioniere alcune particole di luce che, come acque morte, costituirono un residuo dannoso per il cosmo: esse sono all'origine delle *qelippot* (lett. «scorze»), le oscure forze del male.

La rottura dei vasi si inserisce, nell'immaginazione di Luria, in una vera e propria storia cosmica, ricca di numerosissimi particolari e di vicende accessorie, che si estendono per centinaia di pagine e che danno vita alla più complessa cosmogonia dell'intero misticismo ebraico. Il dramma iniziale si conclude con un esito concettuale innovativo e di grande suggestione, poiché Luria sostiene che l'incapacità dei vasi sefirotici di contenere la luce divina si ripercosse nell'intero ordine del creato, imponendo la necessità di una restaurazione (in ebraico: *tiqqun*) del disegno dei primordi. L'aspetto affascinante di tale restaurazione è che essa non può essere compiuta senza l'aiuto dell'uomo, poiché questi, con le proprie azioni, può contribuire a liberare le scintille di luce prigioniere nelle *qelippot*. La partecipazione umana entra dunque a far parte di una

ricomposizione già avviata dalle forze divine, e l'azione religiosa individuale completa il ristabilimento dell'ordine sconvolto dalla rottura dei vasi. Questo inserimento dei gesti della devozione ebraica in un'economia cosmica è una delle ragioni più importanti del successo della *qabbalah* luriana, che fu così in grado di offrire un fondamento mitico alla pratica quotidiana dei precetti.

La «qabbalah» dei nomi: gioco linguistico ed esperienza mistica

Una sola parola - *șeraf* - indica, in ebraico, la trasmutazione alchemica dei metalli e la permutazione delle lettere dell'alfabeto. Come l'alchimista scioglie infatti i legami della materia per cercare nei metalli vili il segreto dell'oro, così l'esegeta ebreo trasforma l'ordine delle lettere per scoprire, dietro il senso apparente, il vero significato del testo. La sensibilità per la lingua è una delle note distintive dell'interpretazione cabbalistica, ed è la caratteristica che ha forse suscitato, sin dal Rinascimento, l'interesse maggiore verso questa disciplina, anche da parte degli studiosi non ebrei.

L'abilità con cui i mistici penetrano oltre la superficie delle parole nasce da una lunga tradizione esegetica, basata sulla convinzione che la lingua ebraica contenga in sé la chiave del creato. Secondo un'idea già diffusa nella letteratura giudaica tardoantica, le lettere ebraiche racchiudono infatti, sia nella loro forma grafica sia nel loro suono, i semi di tutte le cose. Nella concezione ebraica, il racconto del *Genesi*, nel quale Dio, con una serie di ordini, dà vita alla creazione, è la testimonianza fedele di come la realtà sia scaturita dalla lingua divina. Fu cioè esattamente con quella successione di lettere ebraiche che Dio diede origine al cosmo, di cui esse realizzano dunque l'effettiva struttura. L'ordine con cui le parole si susseguono nel testo della Bibbia rappresenta pertanto il disegno costitutivo della realtà ed esprime il piano divino nel dominio fisico della creazione.

I cabbalisti ritenevano che il passaggio dalle frasi bibliche ai più minuti dettagli del mondo materiale fosse avvenuto grazie a una serie di permutazioni, che avevano trasformato le parole pronunciate da Dio nei nomi concreti delle cose, nei quali brillerebbe pertanto ancora una scintilla dell'energia celeste. Le parole ebraiche, e ancor più le lettere che le formano, sono l'anima segreta, la forza nascosta che sostiene le apparenze: studiare le congiunzioni tra le lettere significa allora comprendere la vera essenza del creato.

In base al principio dell'esistenza di un molteplice senso metaforico nascosto in ogni affermazione biblica, nella pratica cabbalistica - dopo aver compreso il significato letterale - va dunque indagato il sostrato allusivo del testo, attraverso metodi che tendono a sciogliere i legami semantici tra le lettere, per ricomporle poi in nuove strutture. Anziché un processo arbitrario, questo scioglimento e la successiva riconfigurazione di un senso sono considerati lo strumento più adatto per addentrarsi nel mistero della conoscenza. La preminenza data alla lettera, rispetto alle unità significative più ampie, è ciò che distingue la scienza mistica dalla concezione linguistica corrente. Mentre infatti il pensiero moderno ritiene le parole il vero centro della significazione, i cabbalisti pensavano che il grado massimo di potenza espressiva fosse racchiuso nelle lettere, concepite quasi come mondi separati l'uno dall'altro.

Una lunga tradizione portò a fissare alcuni criteri, per così dire oggettivi, di permutazione, primo fra tutti quello numerico, che prende il nome di *gimaṭreya*. Nell'alfabeto ebraico infatti - come anticamente in quello greco e latino - ciascuna lettera indica anche un numero, così che ogni successione alfabetica può considerarsi equivalente a una somma aritmetica. Grazie a questo sistema di corrispondenze tra lettere e numeri, gli esegeti furono in grado di sottoporre il testo biblico a una serie di trasformazioni, in base alle quali le parole originali venivano sostituite con termini di uguale valore numerico.

Accanto alla *gimaṭreya* si trova, già in fonti assai antiche, il metodo del *noṭariqon*, il cui etimo si richiama alla scrittura «notarile». Si tratta infatti di una sorta di sistema stenografico che individua, nelle lettere che compongono una parola, le iniziali di altrettanti termini.

Il sistema forse più ampiamente usato fu però quello delle permutazioni, con cui si sostituivano le lettere secondo intervalli regolari, all'interno della sequenza dell'alfabeto ebraico. Lo scambio poteva avvenire tra la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto, tra la seconda e la penultima, e così via, col metodo detto *atbaš*; oppure la prima lettera poteva essere cambiata con l'ottava e con la quindicesima, la seconda con la nona e la sedicesima, e così via, secondo il criterio dell'*aḥas beṭa*‘; o ancora la prima poteva mutarsi nella dodicesima, la seconda nella tredicesima, e via di seguito, dando luogo all'*albam*, mentre, nel *ṭaryeškat*, la nona lettera era sostituita dalla ventesima, la decima dalla ventunesima, e l'undicesima dalla ventiduesima - per non citare che i metodi più noti.

Un ulteriore approfondimento del significato nascosto delle lettere si basava poi su considerazioni legate alla loro forma; ciascuna consonante veniva così scomposta in modo da scoprire, all'interno di ogni lettera, altre piccole lettere: nella *bet* era possibile per esempio vedere una *dalet* e una *waw*, nella *gimel* una *yod* e una *zayin*, e nella *'ayin* una *nun* e una *zayin*.

Questa attenzione per i valori formali dell'alfabeto introduce a una componente assai importante del misticismo ebraico, e cioè alla contemplazione delle lettere, intesa come forma di meditazione e di ascesi. In molti testi cabbalistici viene espressa infatti la convinzione che, concentrandosi sulle lettere, ci si possa avviare lungo un cammino di astrazione, giungendo a comprendere la loro essenza spirituale. Secondo Mošeh Cordovero, che si rifà alla tradizione della speculazione alfabetica di Avraham Abulafia, «l'anima delle lettere è l'essenza intima delle *sefirot*». Applicando tecniche che richiedono solitudine e rarefazione delle facoltà sensoriali, il mistico può giungere a immedesimarsi nella forza spirituale di ciascuna lettera, così da divenire quasi tutt'uno con essa. Queste forme di meditazione furono naturalmente riservate a ristrette cerchie di adepti, ma sono attestate con continuità dal medioevo fino al pieno del secolo XVIII, col hasidismo nel quale, sulla scorta dell'inseggamento del capo carismatico del movimento, il Ba'al Šem Ṭov (ca. 1700-1760), la contemplazione e la pronuncia mistica delle lettere occupano un ruolo assai importante.

«Qabbalah» e magia

La convinzione che la lingua ebraica sia la chiave interpretativa del reale non ebbe solo conseguenze sul pensiero speculativo e sulle tecniche di meditazione ma alimentò anche la cosiddetta «*qabbalah* pratica» (*qabbalah ma'aśit*). Con questa espressione si indica un insieme di tradizioni volte a ottenere, per mezzo di formule e di azioni simboliche, un effetto concreto sul reale, quale la guarigione da malattie, il conseguimento di beni materiali o la protezione da pericoli incombenti. La sfera della *qabbalah* pratica è dunque in parte quella dell'azione magica, e si fonda sull'idea che esista un rapporto di causa ed effetto tra espressioni verbali, testi scritti o gesti e la realtà concreta dei fatti.

Nella tradizione ebraica, i riti incantatori utilizzano in gran parte i nomi divini, giacché si ritiene che essi siano depositari, nella loro stessa materia

verbale, di una forza sovrannaturale. Le pratiche di intervento sulla realtà attraverso le invocazioni fanno dunque parte della cultura giudaica, anche se l'idea di un «uso» degli appellativi divini ha posto non pochi problemi di legittimità. Mentre infatti il campo religioso è regolato dall'idea dell'assoluta libertà di Dio, cui l'uomo può chiedere, mediante la preghiera, l'intervento nelle vicende mondane, l'azione magica implica una sorta di forzatura della divinità e la convinzione che i gesti metaforici dell'uomo, o le formule che egli recita, producano comunque un effetto pratico, in parte indipendente dalla stessa volontà divina. Per la sua affinità con la magia, la *qabbalah* pratica è stata pertanto considerata a un livello inferiore rispetto alla speculazione mistica, e i suoi scopi l'hanno relegata a pura operatività, priva della funzione di innalzamento spirituale attribuita allo studio e alla meditazione.

Nonostante queste riserve - che hanno avuto come conseguenza anche una scarsa attenzione degli studiosi verso tale fenomeno - le raccolte di testi di *qabbalah* pratica sono assai numerose e costituiscono un filone accessorio ma interessante dell'esoterismo ebraico. Non poche narrazioni, raccolte in epoca tardoantica nei *Talmudim* e nei *midrašim*, descrivono le formule magiche, le credenze e gli straordinari poteri degli antichi maestri, mentre i ritrovamenti archeologici confermano la diffusione, nella diaspora vicino-orientale, di amuleti recanti nomi angelici, spesso raggruppati in lunghe sequenze che ne rafforzano il valore apotropaico.

Numerosi scritti di età altomedievale dimostrano la continuità delle tradizioni incantatorie presso le accademie di Mesopotamia, e anche la letteratura degli ebrei dell'Italia meridionale in età bizantina lascia intravedere la popolarità di operazioni di carattere magico, persino in ambienti culturalmente elevati. Nella *Megillat Aḥima'aṣ* (Il rotolo di Aḥima'aṣ), redatta in Puglia nell'XI secolo, si parla già per esempio del *golem* come di un essere animato artificialmente mediante la potenza del Tetragramma, idea che verrà ripresa e ampliata nella letteratura dei circoli renani, tra il XII e il XIII secolo. Il pietismo tedesco segnò di fatto un decisivo punto di passaggio tra le antiche tradizioni magiche del giudaismo orientale e la diaspora europea: fu infatti soprattutto per opera dei mistici tedeschi, e in particolar modo di El'azar da Worms (ca. 1165-1230), che le ricette e gli scongiuri di derivazione tardoantica si diffusero anche presso i primi cabbalisti del XIII secolo.

Le raccolte di *refu'ot*, i «medicamenti», e di *segullot*, gli «incantesimi», provenienti da ambienti cabbalistici non mostrano, in verità, aspetti particolarmente innovativi rispetto al patrimonio dei secoli precedenti. Gli autori si limitano per lo più ad accogliere le antiche formule, seguendo gli schemi simbolici dell'azione magica, senza tentare di sovrapporvi le nuove immagini sortite dalla *qabbalah*.

Solo in rari casi si assiste al tentativo di integrare anche le pratiche occulte in una concezione organica del rapporto tra livello mondano e livello sefirotico. Un esempio piuttosto singolare, sotto questo punto di vista, è costituito dall'opera ricca di spunti sulle ragioni profonde della magia di Yoḥanan Alemanno (ca. 1434-1504), dotto e cabbalista legato all'ambiente fiorentino di Giovanni Pico. Le teorie di Alemanno si inseriscono nel dibattito rinascimentale sulla funzione della magia naturale e sul grado sapienziale riconosciuto al mago. L'archetipo del mago fu, secondo Alemanno, Mosè, che

> aveva un'esatta conoscenza del mondo spirituale, del dominio spirituale che è chiamato mondo delle sefirot e dei nomi divini o mondo delle lettere […] l'azione di Mosè faceva sì che i canali dirigessero l'emanazione sul mondo inferiore, *in* accordo con la sua volontà: grazie a questo influsso egli creava qualunque cosa volesse, proprio come Dio creò il mondo per mezzo delle diverse emanazioni.

In questo passo Alemanno interpreta l'operatività magica alla luce dell'idea cabbalistica dell'unione dell'uomo con l'emanazione celeste, estendendo così al dominio concreto della realtà una concezione che i mistici solitamente riservavano al piano spirituale della preghiera e del rito.

Il principale erede dell'indirizzo teorico di Alemanno può essere considerato un altro ebreo italiano, Avraham Yagel, che visse in area padana tra il Cinque e il Seicento, e che lasciò ampie trattazioni sul ruolo conoscitivo della magia, in parte desunte da modelli cristiani, soprattutto dal *De occulta philosophia* dell'umanista tedesco Cornelio Agrippa. Secondo Yagel «colui che è esperto nelle scienze della natura ed è al tempo stesso un medico, un artista e un raffinato filosofo […] è chiamato mago». La concezione della magia come dottrina complessiva della natura è tipica del tardo Rinascimento, e la sua adozione da parte di Yagel testimonia dell'atmosfera di scambio culturale che caratterizzava il giudaismo italiano dell'epoca.

Il progressivo affermarsi di una vera e propria mentalità scientifica segnerà la fine, anche in campo ebraico, delle teorizzazioni colte sulla magia, mentre ricette, pozioni e incantesimi continueranno a essere diffusi,

nell’uso popolare, fino a tempi recenti. Nelle cerchie ortodosse d’Israele vengono ristampate, ancor oggi, antiche raccolte di rimedi, basati su erbe ma anche su invocazioni angeliche e sull’uso di amuleti (*qame‘ot*) e di quadrati magici. La pratica della medicina popolare, che spesso sconfina in operazioni di carattere magico, rappresenta infatti un importante elemento della tradizione hasidica, fin dall’insegnamento settecentesco del fondatore, il Ba’al Šem Ṭov, celebre per le sue qualità di guaritore, dovute sia a doti carismatiche sia alla conoscenza dell’antica sapienza pratica.

L’alchimia cabbalistica

In una considerazione maggiore rispetto alla magia fu tenuta, nella tradizione ebraica, l’alchimia, che era capace di conciliare la pratica della trasmutazione dei metalli con un itinerario di ricerca e di perfezionamento interiore. Già alla fine del Duecento, il *Sefer ha-zohar* lascia trasparire non poche immagini di ispirazione alchemica, tanto da far pensare che il suo autore avesse qualche conoscenza della tecnica della Grande Arte. Gli spunti alchemici contenuti nello *Zohar* riguardano soprattutto il legame tra il simbolismo della trasmutazione dei metalli e quello del dinamismo sefirotico. In un celebre passo, i sette tipi di oro menzionati nella tradizione rabbinica divengono una metafora delle *sefirot* inferiori e il trascolorare del metallo prezioso allude ai diversi gradi dell’energia divina, sino al culmine della *sefirah binah*, indicata con la locuzione «oro superno»: «L’oro superno - si legge così - è un segreto nascosto, e il suo nome è ‘oro chiuso’ […] perché è nascosto all’occhio […] l’‘oro inferiore’ può invece essere percepito».

La stima in cui l’alchimia era tenuta nella tradizione sefardita è dimostrata anche dalle annotazioni di Yosef Ṭaiṭaṣaq, il grande mistico attivo a Salonicco agli inizi del Cinquecento, secondo il quale «la scienza dell’alchimia è la scienza della divinità […] e chi non conosce la scienza del mondo superiore non può praticarla».

L’integrazione delle pratiche alchemiche nel quadro concettuale della *qabbalah*, già suggerita dai precedenti zoharici e da queste affermazioni di Ṭaiṭaṣaq, viene proposta in maniera ampia e sistematica in un testo redatto verso la fine del XVI secolo, o agli inizi del XVII, quasi certamente da un ebreo italiano, che mostra un approccio alle dottrine alchemiche molto simile a quello espresso da Avraham Yagel in merito alla magia naturale.

L’anonimo autore dell’*Eš meṣaref* (Il fuoco del fonditore) mescola, in maniera singolare, empirismo e conoscenze esoteriche, in base alla convinzione · che i legami occulti tra le varie manifestazioni del cosmo possano essere concretamente verificati e misurati. Egli ritiene che le forze che attraggono i metalli, o li respingono, in vincoli di simpatia e di antipatia, siano l’immagine di una struttura oltremondana, nella quale le energie divine sono sottoposte a un’incessante mutazione, che continuamente le compone e le separa, in base a un principio etico di bene e di male: «Sappi che i misteri di questa sapienza [l’alchimia] - si legge nell’ *Eš meṣaref* - non sono diversi dai misteri superni della *qabbalah*. Come infatti vi è un riflesso delle categorie nella santità così vi è anche nell’impurità». Le scorie dei metalli sono pertanto, secondo questo cabbalista alchemico, un corrispondente terreno dell’«altra parte» superna, ovvero del lato del male, e vanno quindi purificate così da restituire l’oro alla sua purezza, a somiglianza della restaurazione celeste del bene.

L’*Eš meṣaref* non ci è giunto nell’originale ebraico ma solo negli estratti latini che ne offrì, nella seconda metà del secolo XVII, il cabbalista cristiano Knorr von Rosenroth, nella sua *Kabbala denudata*; questa circostanza testimonia del profondo interesse che i libri «cabbalistico-chimici» rivestirono per i dotti cristiani, che ancora alla fine del Seicento cercavano, nel misticismo giudaico, la chiave per penetrare gli arcani della natura.

Se l’*Eš meṣaref* costituisce l’esempio più organico di applicazione delle dottrine cabbalistiche all’alchimia, la pratica della Grande Arte da parte di mistici ebrei è attestata anche da non poche raccolte di ricette, che dimostrano come l’interesse speculativo fosse frequentemente accompagnato dalla paziente ricerca quotidiana di risultati concreti.

Non dovrà dunque stupire che un cabbalista del livello di Ḥayyim Vital (1542-1620) - l’allievo di Yiṣḥaq Luria noto per la complessità delle sue trattazioni teoriche -abbia lasciato anche un voluminoso manoscritto contenente i risultati dei suoi esperimenti alchemici, volti, tra l’altro, a raffinare l’oro dalle impurità, migliorandone il colore e aumentandone la caratura. Dalle annotazioni di Vital - che esercitava anche la professione di medico - risulta evidente che egli possedeva, a Damasco, un laboratorio alchemico ben fornito, nel quale si cimentava in esperimenti mai tentati prima, seguendo un criterio di cauta empiria. Se i suoi scritti mistici mostrano una notevole arditezza di pensiero, la pratica medica gli aveva

certo mostrato la necessità di sottomettere le manifestazioni naturali al vaglio dell'esperienza, tanto che egli era in grado di ammettere con franchezza anche i propri insuccessi.

La ricostruzione dell'attività alchemica di Vital si deve soprattutto alle recenti indagini di Raphael Patai, mentre la critica precedente era stata incline a relegare questi interessi del grande allievo di Luria nell'ambito di una fugace passione giovanile. Tale valutazione risaliva in realtà a un atteggiamento che la tradizione ascrive allo stesso Luria il quale, nel breve periodo in cui Vital fu suo allievo a Safed, avrebbe cercato di dissuaderlo dai tentativi di fabbricare l'oro. Dietro il consiglio di Luria s'indovina la preoccupazione del maestro per l'attività pratica del discepolo, che avrebbe potuto distoglierlo dalla· vera ricerca mistica. In realtà, a parte un breve periodo d'interruzione sotto l'influsso diretto di Luria, Vital conciliò sempre la pratica con gli interessi speculativi, tanto che le sue opere maggiori furono tutte scritte dopo la morte del maestro, quando egli aveva già ripreso con profitto la sua professione di medico e di alchimista. Vital applicò peraltro le proprie attitudini empiriche, e il suo amore per una conoscenza sistematica, non solo agli esperimenti medici e alchemici ma anche all'esposizione della traboccante dottrina mistica del maestro di Safed, fornendola di quella struttura ordinata che ne garantì la fama postuma.

L'attività dell'alchimista e quella di teorico del misticismo convissero dunque nella versatile personalità di Vital, ma non portarono all'introduzione di metafore alchemiche nella *qabbalah* luriana. L'insegnamento di Luria aveva una netta connotazione mitica, che tendeva a trasformare il dinamismo sefirotico nella narrazione di un dramma cosmico: la luriana epopea dei mondi -che pareva presentire il mutare dei tempi - lasciava infatti ben poco spazio per la paziente verifica dei legami simbolici della materia che costituiva il mestiere dell'alchimista.

L'interpretazione cabbalistica del rito

In molti testi della letteratura cabbalistica un ampio spazio venne riservato a quella forma di allegorizzazione del pensiero magico che prende il nome di teurgia. Con questa parola, di etimo greco, si indicava, nel tardo paganesimo, l'azione rivolta a unire i fedeli agli dei, in base alla credenza che gli atti umani potessero avere un'influenza anche nella sfera

trascendente. Il pensiero teurgico, che fu sviluppato soprattutto dal filosofo neoplatonico Giamblico (morto nel 325-330 d.C. circa), si basa sull'efficacia del rito come attivatore delle forze celesti, di cui l'uomo può attirare l'influsso attraverso i cerimoniali religiosi e mediante invocazioni: «Grazie alla forza dei singoli segreti che egli possiede - scriveva Giamblico - il teurgo non comanda alle potenze cosmiche come un uomo […] ma ha già raggiunto il livello degli dei».

Con l'applicazione di questo concetto all'ambito ebraico, gli storici contemporanei intendono sottolineare come - pur in un contesto religioso assai diverso - anche nella *qabbalah* il rito abbia di per se stesso una forza operativa. I cabbalisti ritenevano infatti che lo studio della struttura delle *sefirot* non fosse solo un'occupazione teorica ma mettesse l'adepto in grado di intervenire direttamente sul mondo superno, così da influenzare la dinamica delle forze divine: mentre la magia utilizzava gli effetti dell'azione simbolica nel mondo materiale, la teurgia doveva al contrario spingere il mistico verso l'alto, facendolo agire non già per un vantaggio immediato ma per l'elevazione dell'anima.

La pratica teurgica instaura un dialogo con la divinità, nel quale ogni domanda posta dall'uomo ottiene pronta risposta nella sfera dell'emanazione. Secondo un'idea frequentemente espressa dai cabbalisti, il compimento dei precetti si ripercuote sulle *sefirot*, «aprendo» i canali superni e permettendo così il diffondersi dell'energia divina. Viceversa, la trasgressione arreca un danno non solo all'uomo che la compie ma anche alla struttura celeste, poiché fa penetrare l'impurità nel dominio incorrotto della luce. In accordo con una metafora ampiamente sviluppata nel *Sefer ha-zohar*, le violazioni della legge ebraica danno vigore agli «accusatori», cioè alle forze demoniache che hanno il compito di proclamare le colpe degli uomini al cospetto di Dio, provocando la punizione celeste.

Nella concezione cabbalistica, tuttavia, non sono soltanto le azioni rituali a riverberarsi in cielo, poiché si ritiene che ogni atto dell'uomo abbia anche un esito nascosto, che si propaga come un'onda sin nell'intimo del mistero trascendente. Così, per esempio, l'unione sessuale corrisponde alla congiunzione sefirotica tra *malkut* (la *sefirah* del regno), principio femminile, e *tif'eret* (la *sefirah* della bellezza), che connota il principio maschile. Secondo i cabbalisti, dunque, quando l'uomo e la donna si accoppiano non mimano solo una realtà superna, ma provocano effettivamente l'unione delle due *sefirot*, così che il loro gesto ha una vera

portata cosmica. Proprio per questo motivo, tanto l'unione sessuale quanto gli altri gesti quotidiani dell'uomo e i suoi atti liturgici devono essere compiuti in stato di purità, e con retta intenzione, affinché, riflettendosi nella sfera divina, producano effetti positivi e non arrechino danni.

La speculazione cabbalistica attribuisce dunque all'uomo una straordinaria responsabilità, in quanto lo rende partecipe diretto dell'equilibrio divino. Il significato della ritualità ebraica muta così, da semplice testimonianza di fede, ad azione fondante del reale, che deve costantemente rinnovarsi perché l'ordine cosmico possa continuare a sussistere. Grazie all'importanza che i cabbalisti conferirono a ogni minimo gesto quotidiano, la mistica svolse un ruolo fondamentale nel mantenere viva la religiosità ebraica, rappresentandone un sostegno decisivo. Mediante l'osservanza dei precetti rituali veniva infatti offerta all'ebreo l'occasione di concorrere attivamente al disegno divino della creazione e di affrettare l'avvento dell'età messianica che, con la composizione dei contrasti e la redenzione dall'esilio, rappresenta il vero punto di arrivo di tutta la devozione giudaica.

La trama storica

Già a partire dalla metà del secolo scorso, gli studiosi di formazione positivistica hanno messo in discussione la pretesa uniformità e coerenza del misticismo ebraico, tentando di individuare i mutamenti che permettessero di collegare anche questa disciplina alle vicende sociali e culturali della diaspora del popolo ebraico. Il risultato di questo processo critico è un quadro di sviluppo che contrasta profondamente con quanto i mistici avevano per secoli sostenuto nei loro scritti: mentre infatti i cabbalisti si erano sforzati di affermare il carattere tradizionale - e dunque metastorico - dei propri insegnamenti, l'indagine storiografica ha visto un susseguirsi di innovazioni, spesso assai personali e influenzate dagli eventi storici. Secondo la ricostruzione filologica, la *qabbalah*, anziché essere la fedele ricezione di dottrine antiche, sarebbe dunque il frutto di un'incessante rielaborazione degli insegnamenti esoterici antichi, cui molto sarebbe stato aggiunto sotto l'influsso del pensiero filosofico e addirittura per imitazione di temi desunti dal mondo non ebraico.

L'analisi critica dei testi ha potuto agevolmente dimostrare come la patina di antichità di molte opere mistiche fosse il risultato di un artificio letterario e di intenzionali arcaismi della lingua. La serrata analisi stilistica cui sono stati sottoposti gli scritti cabbalistici ha rivelato, per esempio, che la pseudoepigrafia - cioè la falsa attribuzione di un'opera a un prestigioso personaggio del passato - fu un espediente comune durante il medioevo e l'età moderna, come del resto avvenne anche in ambito non ebraico. Lo scavo tra i documenti e le testimonianze storiche ha poi consentito di tracciare, almeno in parte, i contorni concreti di alcuni dei personaggi coinvolti nella speculazione mistica, così da precisarne i rapporti reciproci, i debiti e gli orientamenti personali. Sebbene l'intima comprensione dei testi richieda in ogni modo al lettore un costante sforzo di immedesimazione, la critica scientifica ha fornito un ausilio prezioso alla ricostruzione di un'immagine complessiva della *qabbalah*, restituendo criteri cronologici e ambientazione storica a una materia che cercava intenzionalmente di sottrarsi a ogni controllo temporale.

L'età tardoantica e altomedievale

Le prime tracce di una riflessione mistica nella letteratura giudaica risalgono a un periodo molto antico e cioè agli inizi del III secolo dell'era volgare, epoca nella quale viene tradizionalmente posta la redazione della *Mišnah*, il primo importante testo della letteratura rabbinica. La *Mišnah* è essenzialmente un *corpus* giuridico, ovvero una raccolta di leggi, composta di numerosi trattati, che riportano le osservazioni dei maestri ebrei vissuti a partire dagli inizi del I secolo dell'era volgare, sebbene molti di questi insegnamenti conservino l'eco delle discussioni avvenute nelle generazioni precedenti. Le leggi contenute nella *Mišnah* derivano in parte dalla normativa biblica, ma rappresentano altresì lo sviluppo del diritto ebraico nel corso dei secoli e la sua applicazione a casi concreti. Tra le pieghe di questo discorso giuridico è possibile rilevare alcuni rapidi accenni a una speculazione mistica, che doveva peraltro essere già assai ricca. Il trattato mišnico *Ḥagigah* (L'offerta festiva) elenca per esempio una serie di proibizioni circa lo studio della dottrina segreta, sottolineando che andava riservata solo a chi fosse «sapiente e dotato d'intuito». I temi della meditazione mistica venivano infatti, assai probabilmente, discussi entro cerchie ristrette, poiché ne era vietata l'esposizione presso un pubblico vasto. Il passo contenuto nel trattato *Ḥagigah* indica la sapienza esoterica con l'espressione allusiva «Opera della creazione e del carro», con cui si fa riferimento a due diversi campi d'indagine mistica, l'uno relativo al processo di creazione, descritto nel libro biblico del *Genesi*, e l'altro riguardante la struttura del «carro» divino, in base agli spunti contenuti nel *Libro di Ezechiele*. Le due locuzioni *Ma'aśeh be-re'šit*, l' «Opera della creazione», e *Ma'aśeh merkavah*, l'«Opera del carro», diverranno abituali nella letteratura ebraica successiva per designare i due ambiti privilegiati della speculazione esoterica. Il passo mišnico stabilisce inoltre una gradazione di segretezza, sostenendo che il maestro non dovrà spiegare l'«Opera della creazione» se non davanti a un solo allievo, mentre l'«Opera del carro» - ritenuta ancor più occulta - dovrà essere illustrata solamente a un discepolo di particolari doti intellettuali.

Ulteriori dettagli sulle modalità dello studio della dottrina segreta vengono forniti in un passo parallelo a quello mišnico, compreso nella *Tosefta* - una raccolta di scritti giuridici in parte complementare alla *Mišnah* - redatta in Terra d'Israele, probabilmente alla fine del IV secolo. La *Tosefta* descrive, per esempio, con insolito realismo narrativo, due dottori seduti

«su di una pietra, sotto un olivo», l'uno avvolto nel proprio scialle da preghiera e l'altro, davanti a lui, intento a spiegargli l'«Opera del carro».

Il testo della *Mišnah* confluì poi in due grandi raccolte giuridiche e narrative, che prendono il nome di *Talmud* gerosolimitano e *Talmud* babilonese. Il *Talmud* di Gerusalemme, che contiene le discussioni condotte nelle scuole ebraiche della Terra d'Israele, fu redatto probabilmente agli inizi del V secolo, mentre quello di Babilonia, che riflette la cultura della diaspora mesopotamica, si ritiene fosse in gran parte già compiuto agli inizi del VI secolo. I due *Talmudim*, che presentano spesso argomentazioni parallele, costituiscono una sorta di enciclopedia non solo delle tradizioni legali, ma anche delle pratiche religiose, dell'esegesi e delle leggende diffuse nel giudaismo in età tardoantica, e contengono anche consistenti elementi di riflessione sui temi mistici. I testi talmudici non hanno tuttavia intenti sistematici, se non per la normativa giuridica, e non presentano quindi mai una discussione articolata ed esaustiva delle dottrine mistiche. Vi si trovano piuttosto ampie digressioni, che arricchiscono talora i motivi biblici di elementi mutuati dal folclore vicino-orientale. Gli spunti scritturali preferiti dai primi mistici furono soprattutto l'inizio del *Genesi* e i passi in cui Ezechiele narra la propria visione della gloria divina, ma anche il *Cantico dei cantici*, con la sua singolare tensione espressiva, fu oggetto di non poche divagazioni sulla natura nascosta di Dio.

Sia il *Talmud* di Gerusalemme sia quello di Babilonia riprendono la discussione contenuta nella *Mišnah* a proposito della proibizione di esporre in pubblico le dottrine esoteriche. L'indagine circa le ragioni di questo divieto offre ai maestri del *Talmud* lo spunto per rapidi quanto fondamentali accenni ai temi mistici relativi all'«Opera della creazione» e all'«Opera del carro». Il riferimento al carro divino allude all'enigmatico e sfolgorante apparato veduto dal profeta Ezechiele, rispetto al quale il *Talmud* introduce brevi integrazioni riguardanti soprattutto le entità sovrannaturali che fanno parte del carro. Il racconto talmudico narra poi ulteriori particolari leggendari a proposito dell'insegnamento di questa parte della dottrina segreta, sottolineando la sacralità delle circostanze in cui il maestro prende a esporre l'«Opera del carro»:

> Rabbi Yehošua‘ prese dunque a esporre. Quel giorno cadeva il solstizio d'estate, tuttavia il cielo s'infittì di nuvole e apparve una specie di arcobaleno nella coltre nuvolosa: gli angeli officianti si stavano radunando per andare ad ascoltare, così come la gente si raduna per andare ad ascoltare le melodie di uno sposalizio.

Altre notizie - a metà tra il documento e la leggenda - circa lo studio degli argomenti mistici si desumono dalla vasta congerie della letteratura midrašica. *Midraš* (al pl. *midrašim*) significa in ebraico «interpretazione» e con tale termine si indica un amplissimo numero di commenti biblici, redatti a partire dagli inizi del V secolo fino al pieno del medioevo, nei quali il testo della Scrittura viene sottoposto a un'analisi minuziosa e penetrante. I *midrašim* venivano utilizzati in primo luogo nell'insegnamento scolastico, ma rispecchiano talora l'esposizione della Bibbia svolta nella predica sinagogale; da qui deriva il loro carattere per così dire sperimentale, grazie al quale le diverse interpretazioni vengono esposte l'una dopo l'altra, senza la pretesa di fissare un unico senso autoritativo della Scrittura. Scopo del *midraš* è anzi quello di proporre il maggior numero di significati possibili, in accordo con l'insegnamento rabbinico che prescrive di «girare e rigirare [la *Torah*], poiché in essa c'è assolutamente tutto». Mentre i *midrašim* halakici (da *halakah*, «legge») indagano le parti giuridiche del *Pentateuco*, quelli haggadici (da *haggadah*, «racconto»), nei quali la Bibbia viene commentata secondo un metodo narrativo, allargano spesso il senso dei versetti in brevi storie di tono leggendario. È nei *midrašim* haggadici che si trovano molti occasionali riferimenti alla trasmissione dei segreti esoterici, spesso con accenni a scene che paiono conservare l'immediatezza della vita vissuta. Si legge per esempio nel *midraš Genesi rabbah*:

> Una volta rabbi Šim'on ben Zoma se ne stava assorto; passò rabbi Yehošua' e lo salutò una volta, e poi una seconda, ma quegli non rispose. Alla terza occasione Ben Zoma rispose solo con un cenno affrettato […] aggiungendo poi: Stavo contemplando l'Opera della creazione: tra le acque superiori e quelle inferiori non vi sono che due o tre dita, poiché non è scritto «lo spirito del Signore dimorava» ma *aleggiava* (*Gen*. 1.2), come un uccello che voli e si libri con le proprie ali, che toccano e non toccano. Rabbi Yehošua' si volse ai suoi studenti e disse: Ben Zoma se n'è andato. Solo pochi giorni dopo Ben Zoma morì.

Accanto a leggende di questo genere sui maestri della tradizione mistica, i *midrašim* includono anche non pochi passi di argomento cosmogonico, che danno voce alla speculazione sulle origini della creazione e sulla struttura delle dimore celesti. Tali spunti midrašici costituirono un patrimonio importante per la riflessione dei mistici dei secoli successivi, tanto che il *midraš* divenne una delle fonti privilegiate del simbolismo cabbalistico.

Se i testi talmudici e midrašici contengono solo sparse annotazioni relative a un itinerario spirituale verso la dimora superna, una più ampia

trattazione delle tappe del percorso di ascesi si trova nelle opere che costituiscono la cosiddetta letteratura degli *Hekalot* («palazzi»), che raccoglie anche materiale databile ai primi secoli dell'era volgare ma che fu probabilmente redatta soltanto in epoca più tarda. La visione del carro – che viene interpretato non solo come veicolo di Dio ma anche come struttura architettonica in cui è racchiusa la gloria celeste - simboleggia, in queste opere, una dislocazione dell'adepto nello spazio oltremondano, grazie alla quale egli giunge alla contemplazione di una complessa architettura cosmica, in cui la terra e il firmamento sono sovrastati dalla costruzione maestosa del trono divino.

Composti in uno stile veemente e carico di immagini, i trattati degli *Hekalot* - raggruppati in sei o sette famiglie testuali - sono affollati di fiere figure di angeli, posti a guardia dei palazzi dell'aldilà. Per esempio, nell'*Hekalot rabbati*, il più celebre e, forse, il più antico testo di questo genere, il mistico può giungere ai piedi del trono superno solo oltrepassando una successione di sette edifici, le cui porte rappresentano altrettante tappe di un percorso iniziatico verso la conoscenza: penetrare nei palazzi divini significa dunque impadronirsi di una geografia trascendente, che ritrae l'invisibile con la precisione di una mappa. Poiché i guardiani angelici, che ostacolano il viaggio verso la gloria eccelsa, possono essere domati qualora se ne conoscano il nome e gli attributi, i trattati degli *Hekalot* servono come una guida che permette di affrontare l'esame di questi esseri di grandine e di fuoco, di conoscerne i nomi e di apprendere le risposte che è necessario dar loro per superare la prova.

Il potere salvifico dei nomi costituisce il nucleo anche di un altro singolare gruppo di opere, nelle quali viene rappresentato il corpo di Dio con minuziose descrizioni delle membra, le loro misure e col nome mitico di ciascun arto. Si può dire che queste raffigurazioni letterarie siano il coronamento di tutto l'itinerario narrato nei testi degli *Hekalot*, giacché la visione del Dio in trono è l'immagine beatifica che i mistici si proponevano di raggiungere. Nel più noto tra gli scritti di questo genere, chiamato *Ši'ur qomah* (La misura della statura), il protagonista della narrazione, rabbi Yišma'e'l, afferma: «Vidi il re dei re, il Santo, sia Egli benedetto, sedere eccelso sul trono e le sue schiere in parata al suo cospetto, sulla destra e sulla sinistra». Nel seguito del racconto, di ogni particolare della figura divina viene data la misura, accompagnata dagli appellativi che a essa si riferiscono. Se le dimensioni vengono espresse con numeri esorbitanti («il

suo collo si estende per tredici migliaia di miriadi di parasanghe […] la sua barba è mille miriadi e cinquecento parasanghe […] la sua lingua s'estende da un capo all'altro del mondo»), i nomi non sono altro che una successione di consonanti dal suono quasi impronunziabile («*Klywtyh*, *Śśfywth*, *Hqṭs*, *B'bwr*, *Mśwś*»). Dietro questi epiteti s'indovina la tradizione dei cosiddetti *onomata barbara*, che in tutto il Vicino Oriente, già in età ellenistica, simboleggiavano il mistero delle forze divine. I «nomi barbari», in cui era racchiuso il sedimento di varie lingue, venivano infatti impiegati negli scongiuri e nelle invocazioni liturgiche proprio per il loro carattere non significativo e per l'oscura forza dei loro ruvidi suoni. Con gli elenchi di appellativi contenuti nello *Ši'ur qomah* i mistici ebrei intendevano dunque suggerire un modo per ripercorrere l'estensione divina, nominandone di volta in volta gli attributi corporei, quasi in una spirituale descrizione del corpo dell'amato. Il modello biblico che ispira questi testi è quello del *Cantico dei cantici*, la cui sensuale fisicità veniva tuttavia trasfigurata nella descrizione di una divina figura di luce. Fu questa una delle punte estreme raggiunte dalla speculazione mistica giudaica: l'estatica rappresentazione del corpo assiso sul trono fu infatti ritenuta, in alcuni ambienti conservatori, una scandalosa profanazione del Dio invisibile, in quanto parve stravolgere i presupposti aniconici dell'insegnamento rabbinico.

I temi meno paradossali e azzardati di questa produzione letteraria furono accolti in alcuni *midrašim* altomedievali, come per esempio il *Midraš Konen* e l'*Alfabeta de-rabbi 'Aqiva* (L'alfabeto di rabbi 'Aqiva), nei quali la struttura del cosmo e l'ordine delle gerarchie angeliche sono tratteggiati sulla base delle raffigurazioni mistiche dei palazzi divini e dei loro custodi angelici. Il *Midraš Konen*, redatto probabilmente nel Vicino Oriente, presenta un'importante integrazione all'architettura oltremondana degli *Hekalot*, poiché aggiunge alle dimore superne una serie simmetrica di palazzi infernali, guardati da angeli del male. Nell'*Alfabeta de-rabbi 'Aqiva* è invece inclusa un'ampia sezione sulla vicenda di Enoch, il patriarca biblico fatto salire dal Signore in cielo e trasformato nell'angelo Meṭaṭron, eccelso sovrintendente alla reggia celeste, a cui vengono attribuiti settantadue nomi. I testi di questo genere, in cui le parti teosofiche s'inseriscono in una più distesa struttura narrativa, costituiscono una mediazione tra esegesi e misticismo e rappresentano un modello letterario che sarà ripreso, con successo, dai cabbalisti del tardo medioevo.

Il «Sefer yeṣirah»

Diverso, per tono e per argomento, dal filone principale della letteratura rabbinica è invece il *Sefer yeṣirah* (Il libro della formazione), opera di poche pagine composta in una lingua essenziale ma elegante. Questo testo fondamentale è quasi privo delle citazioni bibliche che abbondano di consueto negli scritti giudaici ed esprime un pensiero alquanto ardito, nel quale le speculazioni sull'alfabeto ebraico si uniscono a una complessa concezione dei rapporti che legano la realtà fisica dell'uomo alla sua esperienza nel mondo e all'intrecciarsi delle forze cosmiche. Nonostante le lunghe ricerche degli studiosi, l'ambiente e l'epoca in cui fu redatta quest'opera restano ancora oscuri, anche se - sulla base delle concezioni linguistiche espresse dall'autore - la sua redazione va probabilmente posta tra il completamento del *Talmud* babilonese (agli inizi del VI secolo) e la seconda metà del VII secolo.

La novità principale dell'opera consiste nell'introduzione del concetto di *sefirot*, con cui viene adombrato il dominio di Dio sul mondo. In questa loro prima apparizione, le *sefirot* sono ancora una nozione sfuggente, cui il testo si avvicina per approssimazioni successive, rinunciando tuttavia a darne una definizione univoca. L'unico epiteto che viene esplicitamente accostato al termine è infatti la parola ebraica *belimah*, «senza determinazione», che con il suo carattere negativo evoca la natura inafferrabile di questi immateriali servitori celesti: «Dieci *sefirot* senza determinazione, il loro aspetto è apparenza di folgore e il loro confine non ha limiti. Esse corrono alla sua parola come una furia e al suo detto come una bufera, di fronte al suo trono si prostrano». Nel *Sefer yeṣirah* le *sefirot* partecipano dunque ancora di una, pur evanescente, natura angelica e hanno tratti quasi antropomorfi. Nel loro prostrarsi dinanzi al trono, esse echeggiano infatti i gesti dei messi celesti, anche se una nuova e più astratta sensibilità le sospinge verso il muto simbolismo dei numeri; *sefirot* in ebraico significa letteralmente «numerazioni, computi», e, in effetti, il numero è un'ulteriore fondamentale connotazione del loro incessante dinamismo: «Dieci *sefirot* senza determinazione: dieci e non nove, dieci e non undici […] devi conoscere, calcolare, immaginare […] la loro misura è dieci ma sono infinite».

Accanto alle *sefirot*, un'altra serie concorre poi a fondare il simbolismo cosmico del *Sefer yeṣirah*: le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico, che vengono immaginate «fissate in una ruota in duecentoventuno porte. La

ruota torna avanti e indietro». La raffigurazione della ruota delle lettere - che avrà una straordinaria importanza in tutta la successiva mistica ebraica - esprime con efficacia visiva l'idea del gioco delle permutazioni alfabetiche che, secondo l'autore dell'opera, racchiude il mistero dell'origine del mondo. Nel racconto cosmogonico del *Libro della formazione* Iddio, a somiglianza di un artefice paziente, dà infatti vita alla propria creazione combinando tra loro le lettere ebraiche, che egli ha dapprima «inciso, intagliato e soppesato»: esse racchiudono quindi i semi germinali delle cose, tanto che le combinazioni tra i suoni - anche e soprattutto quelle prive di un significato riconoscibile - divengono la chiave interpretativa della realtà.

L'ambiente di redazione del *Sefer yeṣirah* fu probabilmente la Terra d'Israele e forse la zona di Tiberiade, che era famosa per lo studio della lingua ebraica. Da qui, il testo si diffuse sia verso le terre mesopotamiche, sia verso la diaspora europea, facendo tappa nell'Italia del Sud. Al X secolo risalgono infatti due importanti commenti al *Libro della formazione*, un'opera di Sa'adyah Ga'on (882-942), un dotto studioso nato in Egitto ma divenuto poi guida spirituale del giudaismo babilonese, l'altro redatto da Šabbetay Donnolo, medico vissuto tra la Puglia e la Calabria dal 913 al 982 circa. Donnolo era originario della cittadina pugliese di Oria che, già dall'VIII secolo, ospitava un centro di studi ebraici. Le dottrine esoteriche venivano qui coltivate con l'aiuto sia di maestri fatti venire dall'Oriente sia di libri di veneranda antichità, come si legge nella *Megillat Aḥima'aṣ*, una cronaca familiare redatta da Aḥima'aṣ ben Palti'el, nella quale sono descritti rabbini intenti alla «contemplazione della *merkavah*» e alla creazione di *golem*. Sebbene non sia giunta fino a noi alcuna opera mistica compilata in questo ambiente, le comunità ebraiche dell'Italia meridionale (allora in parte sottoposta al dominio bizantino) costituirono dunque un tramite essenziale per la penetrazione delle dottrine teosofiche dal Vicino Oriente verso nord, anche grazie all'accoglienza che gli ebrei italiani offrirono ai maestri delle scuole mesopotamiche.

La scuola renana

Una figura importante per la diffusione del misticismo orientale in ambito europeo fu forse quella di Aharon ben Šemu'el ha-Naśi, venuto da Bagdad in Italia e menzionato sia nei racconti pugliesi di Aḥima'aṣ, sia nella storia

della famiglia dei Qalonymus, una dinastia rabbinica che, dopo un periodo italiano, si trasferì a nord, nella regione renana. Sebbene i tratti della personalità di Aharon di Bagdad si stemperino nella leggenda, è assai significativo che al suo insegnamento, e quindi a una tradizione specificamente orientale, si richiami El‘azar ben Yehudah da Worms, celebre esponente dei Qalonymus e uno dei primi rabbini europei a lasciare un’organica raccolta di scritti mistici. Con El‘azar, vissuto circa tra il 1165 e il 1230, e con la scuola aškenazita a cui egli appartenne, il misticismo giudaico entra infatti in una fase di transizione, che trasformerà l’antica eredità orientale nella nuova letteratura cabbalistica europea.

A partire dalla fine dell’XI secolo, il movimento delle crociate -col temporaneo insediamento dei cristiani in Terra Santa - aveva concorso a mutare gli equilibri culturali della diaspora ebraica. L’avvio della prima crociata era stato accompagnato da massacri di ebrei in Europa, e in particolare in Germania, mentre l’arrivo dei crociati in Terra d’Israele aveva portato allo sradicamento delle comunità giudaiche di Gerusalemme e di altri centri minori, interrompendo così, bruscamente, una tradizione di studi sino ad allora assai vivace. Il centro della cultura ebraica aveva quindi cominciato a spostarsi dal Vicino Oriente verso l’Europa, non solo in direzione della fiorente cultura giudeo-araba della Spagna musulmana ma anche verso la penisola italiana e le aree continentali. Dopo la caduta di Gerusalemme nelle mani del Saladino nel 1187, tuttavia, le ulteriori stragi di ebrei perpetrate come ritorsione in Europa misero a repentaglio la sopravvivenza stessa di molte comunità tedesche. Lo stesso El‘azar perse, nei massacri compiuti a Worms, la moglie e i figli, e questo evento lasciò una traccia duratura nel tono pessimista dei suoi scritti.

Di fronte alla decimazione degli ebrei in Germania, El‘azar da Worms e i suoi contemporanei avvertirono l’esigenza di salvare l’antico retaggio giudaico, anche mettendo per iscritto insegnamenti fino ad allora trasmessi solo oralmente. Il fondamento delle opere di El‘azar sono infatti le tradizioni magiche desunte dalla letteratura degli *Hekalot* e portate sin nel cuore della Germania quasi esclusivamente per trafila familiare. Dagli scritti del maestro di Worms fu tratto così, in gran parte, quel *Sefer Razi’el* (Il libro di Razi’el) che ha rappresentato, sin nel pieno dell’età moderna, la *summa* della teurgia ebraica e che compendia il visionario mondo del misticismo tardoantico in una sorta di enciclopedia, in cui si assiepano i nomi degli angeli, le formule incantatorie, le ricette magiche e il percorso

iniziatico verso il trono divino. Accanto a questo patrimonio - che pare raccolto come nella convinzione di doverlo sottrarre a un naufragio - le opere di El‘azar da Worms accolgono un nuovo connubio tra idee mistiche e preoccupazioni morali, in cui la percezione intima dell’ignoto si intreccia con le necessità della pratica religiosa e della vita comunitaria ebraica.

Alla base di questo indirizzo culturale vi era il movimento pietistico, detto dei *ḥaside Aškenaz* (i pii di Aškenaz), sorto in area tedesca attorno lale figure di Semu’el ben Qalonymus he-Ḥasid e del figlio di questi, Yehudah he-Ḥasid, il quale fu maestro di El‘azar. Tanto nell’opera maggiore della scuola, il *Sefer ḥasidim* - la cui paternità viene tradizionalmente attribuita a Yehudah he-Ḥasid - quanto negli scritti di El‘azar e della sua cerchia, le dottrine mistiche sono integrate in una struttura concettuale di tono fortemente etico, volta a regolare la condotta quotidiana del pio ebreo.

Anche nel suo *Sefer ha-roqeaḥ* (Il libro del profumiere), un celebre manuale giuridico rivolto a un pubblico più vasto, El‘azar non rinuncia a fornire ai lettori i fondamenti della devozione mistica, mettendo nel contempo in guardia dai pericoli di un fraintendimento del simbolismo esoterico. Egli ha così modo di accennare alla dottrina del *kavod*, la «gloria (divina)», che rappresenta uno dei temi centrali della speculazione dei *ḥaside Aškenaz*. Quest’idea si era andata formando soprattutto grazie alla penetrazione, nella cultura ebraica tedesca, dell’opera di Sa‘adyah Ga’on, il grande maestro orientale del X secolo, il quale, nel suo capolavoro filosofico *Kitāb al-amānāt wa-’l-i‘tiqādāt* (Il libro delle credenze e delle opinioni; composto in arabo e tradotto in ebraico col titolo di *Sefer ha-emunot we-ha-de‘ot*), aveva dato una presentazione della natura di Dio in parte ispirata ai criteri della teologia razionalista musulmana. In ossequio al principio dell’assoluta incorporeità divina, Sa‘adyah aveva riferito gli attributi e le descrizioni antropomorfe, contenute nella Bibbia, non a Dio stesso ma alla sua gloria, che avrebbe quindi costituito l’aspetto luminoso e visibile della divinità.

I *ḥasidim* aškenaziti fecero propria questa nozione di *kavod*, che permetteva loro di mantenere l’antica speculazione antropomorfa della *merkavah*, senza venir meno al postulato della trascendenza del Signore d’Israele. La figura assisa sul trono, e vista dai mistici a coronamento della loro ascesi, non era dunque quella di Dio, ma solo il suo riflesso visibile. Accanto a questo, essi immaginavano talora anche un *kavod* occulto, ad indicare l’inafferrabile sovranità di Dio: si veniva così a instaurare la

distinzione tra aspetto celato e aspetto manifesto della divinità che sarebbe divenuta, d'ora in avanti, il vero centro della speculazione mistica.

La «qabbalah» nella Francia del Sud

Il rapporto tra Dio e la realtà, che la scuola ḥasidica tedesca aveva risolto con il concetto intermedio di *kavod*, venne affrontato con un nuovo lessico e con un più preciso impianto teorico dalla scuola provenzale, alla quale si attribuisce l'origine della vera e propria *qabbalah* ebraica. Pur senza impiegare un'appropriata terminologia filosofica, i *ḥasidim* aškenaziti avevano immaginato la relazione tra *kavod* e persona divina come una sorta di emanazione, ma i cabbalisti della Francia meridionale furono i primi a introdurre nel misticismo ebraico uno schema emanazionistico di palese ispirazione neoplatonica, utilizzando il concetto di *sefirot* per designare i gradi successivi del diffondersi del principio divino nel reale. Le *sefirot*, che nel *Sefer yeṣirah* erano presentate come una sorta di inafferrabile schiera celeste, vennero dunque trasformate in un'ordinata gerarchia che, di passo in passo, collegava il mistero della trascendenza alla realtà materiale.

Questo processo di organizzazione teorica fu certamente influenzato dal diffondersi, nella cultura ebraica, dei testi della filosofia antica, spesso conosciuti attraverso rielaborazioni arabe che compendiavano, in maniera assai sincretistica, gli insegnamenti delle varie scuole. Negli scritti dei filosofi ebrei di formazione neoplatonica - in primo luogo del medico e pensatore di origine egiziana Isḥāq Israeli (ca. 855-ca. 955) e di Šelomoh ibn Gabirol, noto nel mondo latino come Avicebron e vissuto in Spagna tra il 1020 e il 1057 circa - compariva l'idea di uno svolgersi dell'energia divina nel cosmo, descritta attraverso metafore d'acqua e di luce: «L'emanazione che diede luogo alla creazione dell'universo - scriveva per esempio Ibn Gabirol nel suo *Meqor ḥayyim* (Fonte di vita) - è come acqua che erompe dalla propria sorgente e si diffonde tutto attorno»; Isḥāq Israeli, nel suo *Ša'ar ha-yesodot* (Capitolo sugli elementi), aveva invece usato per l'emanazione l'immagine di un irraggiarsi della luce «da specchi di vetro […] colpiti dal sole».

Yiṣḥaq il Cieco - vissuto a Posquières (l'attuale Vauvert, nei pressi di Nîmes), tra il 1160 e il 1235 circa - è considerato il primo maestro della *qabbalah*; i suoi scritti, composti in uno stile estremamente difficile ed enigmatico, lasciano trasparire una personalità profonda e dedita alla

meditazione. Egli proveniva da una famiglia illustre ed era figlio di uno dei rabbini più influenti dell'epoca, Avraham ben Dawid di Posquières (noto con l'acronimo di Rabad, ca. 1125-1198), celebre per la sua competenza giuridica ma reputato anche per la dottrina esoterica, sebbene di lui non sia giunto alcun testo mistico. Nella più ampia opera teorica di Yiṣḥaq pervenuta, seppur parzialmente, sino a noi, il *Commento al Sefer yeṣirah*, la dottrina dell'emanazione si fonde con le speculazioni linguistiche, dando vita a un'originale rielaborazione del simbolismo mistico. Al centro del pensiero del maestro della Francia del Sud sta l'importanza della contemplazione, tanto che non solo la discesa dell'energia divina viene descritta come una serie di contemplazioni successive, ma è la contemplazione stessa a plasmare le cose e a fornire loro l'aspetto con cui appaiono nel mondo. È poi attraverso la contemplazione che l'uomo può percorrere a ritroso il cammino dell'emanazione divina, giungendo sino alle soglie dell'inconoscibile: «Tutti gli attributi - scrive Yiṣḥaq - sono stati trasmessi per essere contemplati». Ad alcune brevi frasi di tipica intonazione filosofica egli unisce così frequenti richiami al silenzio interiore, che ritiene necessario per procedere verso la conoscenza: «La via della contemplazione è infatti un assorbire, e non un conoscere discorsivamente».

Ancora non chiarito è il rapporto che Yiṣḥaq ebbe con il grande classico della prima *qabbalah*, il *Sefer ha-bahir* (Il libro fulgido), la cui travagliata vicenda testuale rappresenta un enigma di difficile soluzione. L'opera, che alterna parti in aramaico ad ampie sezioni in lingua ebraica, sembra essere stata originariamente redatta nel Vicino Oriente e poi rimaneggiata probabilmente nelle cerchie dei *ḥaside Aškenaz*. Giunta infine nella Francia meridionale, vi subì - a quanto pare - un'ulteriore rielaborazione, con l'inserto di sezioni prettamente cabbalistiche. All'origine orientale fanno pensare non pochi riferimenti a una flora inconsueta per i paesaggi europei (per esempio le palme e i datteri) mentre gli ampliamenti teorici sono assai vicini, per stile e contenuto, alle idee di Yiṣḥaq e dei suoi allievi.

Il *Sefer ha-bahir* si presenta come un'illustrazione di alcuni passi della Bibbia, costruita per mezzo di un intrecciarsi di domande e risposte tra maestri e scolari, alla maniera degli antichi commenti rabbinici. I dialoghi hanno un tono vivace, talora anche di accesa polemica, e alla trattazione teorica preferiscono brevi apologhi, quasi sempre incentrati sulla figura di un re ricco di beni, attorniato da figli, servitori e soldati. Dietro alle

parabole si cela la complessa struttura delle forze cosmiche e uno schema sefirotico già delineato nel suo aspetto dinamico. Non mancano inoltre nell'opera le speculazioni sulla lingua ebraica, in particolare sul simbolismo delle vocali, che assurgono qui, forse per la prima volta, a elemento importante dell'indagine mistica.

Gershom Scholem, il più noto studioso novecentesco della *qabbalah*, ha voluto vedere in alcune dottrine del *Bahir* l'eco di insegnamenti gnostici che sarebbero stati conservati, sin dall'età tardoantica, nelle cerchie giudaiche orientali. Sebbene le somiglianze con lo gnosticismo paiano dovute a convergenze tematiche piuttosto che a una provata dipendenza storica, alcuni temi del *Bahir* evocano indubbiamente tradizioni assai arcaiche e certo non comuni nella cultura della diaspora europea. È questo per esempio il caso della dottrina della trasmigrazione delle anime, cui *Il libro fulgido* accenna brevemente e che, anche attraverso di esso, penetrò nella *qabbalah* dei secoli successivi.

L'insegnamento di Yiṣḥaq e le pagine del *Bahir* si fondono nella ricca opera di Ašer ben Dawid, che di Yiṣḥaq il Cieco fu nipote e allievo. In una celebre lettera, indirizzata dallo zio al suo collega sefardita, Mosè Nachmanide, Ašer viene designato come un erede spirituale della tradizione cabbalistica della famiglia di Posquières, e in effetti i suoi scritti offrono una delle prime trattazioni ampie del simbolismo sefirotico e dei suoi legami con l'antica speculazione circa i nomi divini. Ašer non era digiuno di letture filosofiche, tanto che in un passo della sua opera più importante, il *Sefer ha-yiḥud* (Il libro dell'unità), enuncia l'armonia di vedute tra cabbalisti, filosofi e maestri della tradizione rabbinica a proposito del numero delle *sefirot*, che vengono fatte corrispondere alle sfere celesti e alle fasi della creazione. L'opinione dei filosofi pare qui essergli nota attraverso la *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide, il più celebre pensatore ebreo del medioevo, noto con l'acronimo di Rambam (1135-1204). Scritta in arabo e tradotta in ebraico già nel 1204, la *Guida* offre una sistematica discussione dei fondamentali concetti biblici - condotta con una metodologia tratta da Aristotele e dai suoi commentatori greci e islamici - che segnò profondamente tutto il pensiero ebraico successivo. Sebbene venisse avversata da taluni per il suo marcato razionalismo, l'opera esercitò un'influenza, maggiore di quanto si sia fino a oggi ritenuto, anche sulla nascente *qabbalah*, grazie alla chiarezza con cui venivano trattati e risolti i temi filosofici e i più rilevanti problemi esegetici.

I circoli di Gerona e di Barcellona

La stima nella quale Maimonide era tenuto presso i primi cabbalisti è testimoniata anche da uno scritto polemico di Ya‘aqov ben Šešet, vissuto a Gerona, in Catalogna, il centro che raccolse l’eredità di Yiṣḥaq il Cieco e della sua scuola. Nel suo *Sefer mešiv devarim nekoḥim* (Il libro delle risposte adeguate), Ya‘aqov sferra infatti un violento attacco contro un testo di impostazione filosofica redatto da Šemu’el ibn Tibbon, il traduttore di Maimonide, riservando tuttavia all’autore della *Guida* un lungo elogio, anche se non privo di alcune riserve. La critica del sistema proposto da Ibn Tibbon è accompagnata da un ampio studio della dottrina della creazione, nonché da un esame delle teorie rabbiniche sull’origine degli angeli e da una raffinata descrizione delle caratteristiche dei messaggeri celesti. L’angelo è, secondo la sua definizione, «una forza intelligibile, che prende forma per mezzo di una materia, ovvero, di un corpo sia animato sia inanimato, come il legno o la pietra e tanto più negli esseri animati».

A Ya‘aqov la critica moderna ha attribuito anche un’altra celebre opera cabbalistica, il *Sefer ha-emunah we-ha-biṭṭaḥon* (Libro della fede e della sicurezza), che era stato tradizionalmente ascritto a Mosè Nachmanide.

Accanto a Ya‘aqov ben Šešet, la cerchia cabbalistica di Gerona ebbe altri protagonisti di rilievo, tutti in qualche modo legati al magistero di Yiṣḥaq il Cieco. Allievo di Yiṣḥaq fu infatti anche ‘Ezra ben Šelomoh (morto nel 1238 o nel 1245), ritenuto dai suoi contemporanei un mistico di grande autorità, cui si deve, fra l’altro, un fondamentale commento al *Cantico dei cantici*, a lungo erroneamente attribuito a Mosè Nachmanide. Il commento include un *excursus* sul *Ma‘aśeh be-re’šit* (L’opera della creazione), che si articola attraverso un confronto tra la narrazione dei primordi, contenuta nel *Genesi*, e la frammentaria cosmogonia espressa dal salmo 104.

La prolifica attività letteraria di ‘Azri’el di Gerona (inizi del XIII secolo), di poco più giovane di ‘Ezra, spaziò invece dall’interpretazione mistica delle parti narrative del *Talmud* a veri e propri manuali di teoria cabbalistica, concepiti come un’ordinata successione di domande e risposte, in cui vengono illustrati i fondamenti del rapporto tra l’aspetto invisibile di Dio e la struttura sefirotica. ‘Azri’el sviluppò inoltre particolarmente il concetto di *En sof*, «infinito», che era stato introdotto da Yiṣḥaq per indicare l’inafferrabile principio di ogni cosa.

Vicino alla cerchia di Gerona fu infine Avraham ben Alexander da Colonia, vissuto nel XIII secolo e formatosi alla scuola di El‘azar da Worms. Divenuto più tardi probabilmente allievo di ‘Ezra di Gerona, che egli cita estesamente nella propria opera, Avraham fu un personaggio singolare, dotato, secondo le testimonianze del tempo, di straordinari poteri medianici. Nel suo *Keter Šem Ṭov* (La corona del buon Nome), egli fonde la tradizione ḥasidica aškenazita e la nuova *qabbalah* duecentesca, offrendo un’approfondita discussione sul significato delle lettere del Tetragramma unita a considerazioni sul nome delle *sefirot*. Non mancano nell’opera osservazioni di tono contemplativo, come per esempio quella che lega la *yod*, prima lettera del Nome divino, al silenzio che circonda la gloria del creatore: «la y*od* […] definisce il silenzio sottile cui l’uomo deve pensare nel momento in cui percepisce il Creatore, un silenzio come non si troverà in alcun essere creato».

Mošeh ben Naḥman (1194-1270; noto anche con l’appellativo latinizzato di Nachmanide o con l’acronimo di Ramban) fu senza dubbio il più importante studioso attivo a Gerona nella prima metà del Duecento. La sua opera, che copre svariati generi letterari, lasciò un segno duraturo tanto nell’esegesi biblica quanto nel diritto ebraico, nonché nella polemica religiosa e nella letteratura etica. Egli ricoprì un importante ruolo come rappresentante del giudaismo catalano e la sua opinione fu tenuta in considerazione anche dal re Giacomo I. Nel 1263 fu coinvolto in una disputa pubblica a Barcellona con l’ebreo apostata Pablo Christiani e, pur essendo riuscito a difendere brillantemente le tesi ebraiche grazie alla propria perizia dialettica, fu accusato dai Domenicani di over offeso la religione cristiana e fu costretto a lasciare la penisola iberica e a cercare rifugio in Terra d’Israele, dove morì.

Sebbene sia accompagnato da fama di cabbalista, Nachmanide lasciò ben poche tracce della sua dottrina in questo campo, per lo meno in proporzione al vasto numero dei suoi scritti, che annoverano una cinquantina di titoli. Ciò fu probabilmente dovuto a un atteggiamento di diffidenza verso la divulgazione dei segreti esoterici, che lo spinse a un’estrema cautela nell’insegnamento pubblico della *qabbalah*. L’unico testo dichiaratamente esoterico ascrivibile a Nachmanide è il *Commento al primo capitolo del Sefer yeṣirah*, in cui sono contenuti alcuni spunti simbolici assai rilevanti, tra cui il concetto di una contrazione dell’emanazione divina (che acquisterà un ruolo fondamentale nella *qabbalah* cinquecentesca) e una intensa

descrizione del moto con cui la volontà Dio, simboleggiata dal cuore, ridurrà il creato al nulla, alla fine del ciclo cosmico:

> Il cuore (*lev*) è il sostegno di ogni cosa, fintanto che in esso alberga la volontà. *Lev* (*lb*) si trasformerà in *bal* (*bl*), «non», quando la volontà si volgerà a ritroso, facendo ritornare tutte le cose alla loro essenza, in maniera simile a chi tragga a sé il proprio respiro.

Rapide annotazioni mistiche s'incontrano tuttavia anche nel suo *Commento al Pentateuco*, che è uno dei monumenti dell'esegesi sefardita del medioevo. Poiché l'opera era rivolta a un vasto pubblico, Nachmanide ritenne opportuna solo qualche fugace allusione al senso recondito del testo, di norma introdotta dall'espressione *'al derek ha-emet*, «secondo il cammino della verità», e subito chiusa con la formula *ha-maśkil yavin*, «chi è dotato di intelletto capirà». Tuttavia, anche questi brevi cenni servirono a suggerire, a un più ampio numero di lettori ebrei, l'esistenza di un patrimonio di spiegazioni segrete, antico e venerando, che non poteva essere pubblicamente divulgato. Il *Commento al Pentateuco*, con le sue velate allusioni, rappresentò quasi una sfida per i cabbalisti delle generazioni successive, che si sforzarono di sviluppare gli spunti del maestro, cercando di inserirli in un organico sistema di esegesi mistica della Scrittura.

È stato recentemente ipotizzato che Nachmanide si tenesse lontano dall'ambiente cabbalistico di Gerona, e che seguisse un proprio indirizzo speculativo, in parte indipendente da quello degli allievi spagnoli di Yiṣḥaq il Cieco. In effetti, l'insegnamento mistico di Nachmanide sembra essere stato recepito soprattutto a Barcellona, ove dimorò il suo più importante discepolo, Šelomoh ben Avraham Adret (ca. 1235 - ca. 1310), che fu uno dei più illustri talmudisti della sua epoca. Egli diresse un'accademia di studi ebraici, che attirava studenti da varie parti d'Europa, e compose un importante commento alle parti haggadiche del *Talmud* babilonese. In materia di *qabbalah*, Adret difese tuttavia l'atteggiamento elitario del maestro, tanto che il suo interesse per l'esoterismo ci è noto solo indirettamente, grazie alle citazioni di alcuni allievi. Tra di essi vanno ricordati Šem Ṭov ben Avraham ibn Ga'on (fine del XIII secolo-inizi del XIV), autore del *Keter Šem Ṭov* (La corona del buon Nome) un commento in chiave cabbalistica al *Commento al Pentateuco* di Nachmanide e Yehošua' ibn Šuaib (prima metà del XVI secolo), autore di una raccolta di omelie sul *Pentateuco*, in cui fa ampio ricorso a svariate fonti cabbalistiche,

combinando gli insegnamenti del *Bahir*, di ‘Ezra di Gerona, dello *Zohar* e dei passi mistici di Nachmanide.

Anche Yiṣḥaq ben Šemu’el di Acco (fine XIII-metà XIV secolo) fu vicino al circolo di Adret, sebbene i suoi scritti mostrino la tendenza a rielaborare le diverse tradizioni cabbalistiche entro un pensiero piuttosto originale. Nella sua *Me’irat ‘enayim* (Schiarimento d’occhi), egli offre un commento alle dottrine mistiche di Nachmanide, intervallato da ampie digressioni, tra cui un prezioso elenco dei vari appellativi impiegati nei testi cabbalistici per definire le *sefirot*.

Baḥya ben Ašer fu autore di un altro ampio *Commento al Pentateuco*, completato nel 1291, nel quale viene attribuito un ruolo fondamentale all’esegesi mistica. Sebbene fosse stato discepolo di Adret, che nel suo scritto indica con l’appellativo *mori*, «il mio maestro», Baḥya ne cita solo raramente gli insegnamenti, soprattutto in relazione al significato simbolico della liturgia ebraica. Molto più frequenti sono, nel *Commento*, i rinvii al *Sefer ha-bahir*, mentre non mancano alcuni accenni alla tradizione esoterica aškenazita, che egli afferma di aver «ricevuto in un sussurro». L’opera di Baḥya, apparsa a stampa a Napoli nel 1492, fu un tramite importante per la diffusione delle idee cabbalistiche, anche presso gli ebraisti cristiani del Rinascimento.

Lo sviluppo della «qabbalah» nella penisola iberica

Quasi contemporaneamente al gruppo di Gerona, fu probabilmente attivo un altro centro di studi mistici, sul quale sono giunte notizie storiche assai frammentarie. Solo in anni recenti gli studiosi hanno ricostruito le linee generali del primo fiorire degli studi cabbalistici in Castiglia, sotto l’influsso dell’insegnamento dei maestri di Gerona, con il probabile apporto di tradizioni giunte dall’ambiente hasidico aškenazita. È verosimile che da tale *milieu* castigliano provenga l’ampio numero di scritti designati col nome collettivo di *Sifre ha-‘iyyun* (I libri della contemplazione). Mentre Gershom Scholem aveva datato questi testi pseudoepigrafici tra il 1200 e il 1235 circa, e ne aveva attribuito la redazione ai cabbalisti provenzali, un più attento esame delle testimonianze documentarie e delle caratteristiche linguistiche e di contenuto fa ora propendere per la Spagna settentrionale ove, nella seconda metà del Duecento, la *qabbalah* conobbe uno straordinario rigoglio.

I *Sifre ha-‘iyyun* si presentano, per lo più, come opera di dotti ebrei dell’età tardoantica ma tradiscono chiaramente la loro origine medievale, soprattutto per l’ampio spazio dato al tema cabbalistico dell’emanazione. La descrizione del diffondersi dell’energia divina è affidata principalmente a metafore di luce, che tracciano il percorso della sapienza primordiale dal suo primo manifestarsi fino ai gradi più bassi dell’essere. L’apparire della forza creatrice è evocato con un’intensa emozione espressiva, come «una luce di vita […] simile alla forma dell’anima, che non si può cogliere, balenìo inafferrabile». Alcuni scritti della raccolta - tra cui il *Ma‘yan ha-ḥokmah* (La fonte della sapienza) - introducono inoltre a un cammino contemplativo che, partendo dalla concentrazione dell’adepto sul Tetragramma, porta a uno stato di rapimento sensoriale, in cui «non vi è più misura o quantità, giacché la luce nascosta non ha più confini per il traboccare della segreta oscurità».

Vicini alla letteratura dei *Sifre ha-‘iyyun* furono senza dubbio i primi cabbalisti della Spagna settentrionale di cui siano giunte notizie biografiche: i fratelli Ya‘aqov e Yiṣḥaq ha-Kohen di Soda, attivi verso la metà del XIII secolo. Il più giovane dei due, Yiṣḥaq, narra delle loro perlustrazioni nelle comunità ebraiche della Francia meridionale, alla ricerca di antichi testi mistici, e dei loro contatti con i chiusi circoli degli studiosi di quella regione. L’opera di Ya‘aqov è quella che mostra i tratti di più marcata originalità, percorsa com’è da una forte tensione visionaria e dall’emozione di frequenti rivelazioni avute durante la meditazione o in sogno. Lo scritto più importante di Ya‘aqov ha-Kohen, il *Sefer ha-orah* (Il libro della luce), è infatti una raccolta, in verità piuttosto disordinata, di *sodot*, «segreti», che riguardano tanto il significato profondo di alcune prescrizioni rituali ebraiche, quanto il simbolismo dell’alfabeto e la struttura del cosmo. Nelle visioni di Ya‘aqov si presentano, frequenti, le figure angeliche e soprattutto Meṭaṭron, l’angelo della luce, che designa il fulgore del sole e che reca in dono la conoscenza illuminante.

Negli scritti di Yiṣḥaq, echeggiano più chiaramente alcuni dei temi della letteratura dei *Sifre ha-‘iyyun*, seppur trasposti in una struttura di pensiero personale. Accanto a un’emanazione positiva, egli immagina il diffondersi nella creazione di un’articolata successione di entità maligne, angeli negativi che, al pari di quelli benefici, prorompono dall’energia divina. Nel suo *Ma’amar ‘al ha-aṣilut ha-śemo’lit* (Discorso sull’emanazione di sinistra), Yiṣḥaq racconta di aver copiato i nomi di questi angeli del male da

un antico testo, che sarebbe stato vergato da un rabbino gerosolimitano di nome Maṣliaḥ ben Pelaṭyah, e portato poi a Damasco e di qui ad Arles da un certo rabbi Geršom. Questo racconto, tinto di toni leggendari, pare introdotto per giustificare il concetto di emanazione negativa proposto da Yiṣḥaq, così da far accettare più facilmente ai contemporanei l'idea di una strutturata negatività del divino.

L'eredità di Ya'aqov e Yiṣḥaq ha-Kohen fu raccolta da Mošeh ben Šelomoh di Burgos (1230/35-ca. 1300), che era stato loro allievo e che sviluppò, tra l'altro, la dottrina delle dieci *sefirot* impure o «di sinistra». Egli fu maestro anche di Ṭodros Abulafia, una delle figure più influenti del giudaismo castigliano del XIII secolo.

Nato a Burgos, probabilmente nel 1220, e morto a Toledo nel 1298, Ṭodros, che proveniva da una famiglia ebraica assai importante, divenne guida spirituale degli ebrei di Castiglia e confidente del re Alfonso X. Nei suoi scritti cabbalistici egli si mostra, più che un innovatore, un fedele interprete delle tradizioni ricevute, che esprime non in trattazioni sistematiche ma in commenti alle *haggadot* talmudiche (*Oṣar ha-kavod*, Il tesoro della gloria) o al salmo 19 (*Ša'ar ha-razim*, La porta dei segreti). Da brevi accenni sparsi nelle sue opere si intuisce la grande importanza che egli attribuiva alla teoria della trasmigrazione delle anime, considerata un segreto profondo e ritenuta parte del grande disegno divino dell'età messianica.

Legato a Ṭodros Abulafia, a cui dedicò Una delle proprie opere, fu Yiṣḥaq ben Avraham ibn Laṭif (ca. 1210-ca. 1280), vissuto probabilmente a Toledo e propugnatore di un pensiero originale, che combina il linguaggio filosofico con la speculazione cabbalistica. Nella sua opera più importante, il *Sefer ša'ar ha-šamayim* (Libro della porta del cielo), egli presenta una sorta di corrispondente mistico della *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide, nell'intento di conciliare neoplatonismo e *qabbalah*. Ibn Laṭif trasceglie, nel materiale raccolto da Maimonide, le idee platoniche e neoplatoniche, rigettando invece la generale impostazione aristotelica, in particolare la concezione di Dio come intelletto agente e la nozione di eternità del mondo. Lo scopo dello *Ša'ar ha-šamayim* è infatti quello di dimostrare, in opposizione a Maimonide, la teoria della molteplicità dei mondi e del succedersi dei cicli cosmici. La concezione ciclica, che deriva probabilmente dall'insegnamento della setta islamica degli ismaeliti, viene indicata, da Laṭif, con il termine ebraico *šemiṭṭah* (pl. *šemiṭṭot*) che, nella

Bibbia, significa propriamente «anno di remissione» e cioè la temporanea remissione dei debiti proclamata ogni sette anni. L'idea di un ciclo cosmico - già adombrata nella letteratura rabbinica e diffusamente trattata nello *Ša'ar ha-šamayim* - diverrà un tema centrale di alcuni testi cabbalistici più tardi.

La successione di sette cicli di settemila anni è, per esempio, alla base del *Sefer ha-temunah* (Il libro della figura), un testo tanto affascinante quanto enigmatico, di cui non è stato ancora possibile fissare né la datazione né l'ambiente di provenienza. La composizione dell'opera, che era stata posta da Scholem prima del 1250, pare ora doversi collocare dopo il 1300, in base a criteri contenutistici. Il *Sefer ha-temunah* si fonda su un lussureggiante simbolismo alfabetico, dietro al quale l'autore fa muovere i cicli successivi della creazione, in cui ciascuna era è contrassegnata dal dominio di una delle sette *sefirot* inferiori. L'epoca a lui contemporanea è, per l'anonimo autore, quella governata dal duro rigore e caratterizzata da guerre e sofferenze, anche se il ciclo sta per concludersi:

> l'esilio è infatti ormai completato, e l'attributo è giunto al termine: per questo accentua il proprio rigore, giacché, come hanno affermato i nostri saggi di benedetta memoria «la fine dell'estate è più dura dell'estate stessa». I regni si mescoleranno l'un l'altro, in guerre superne e terrene. L'uno crollerà e ne sorgerà un altro, per poi crollare e lasciar posto al sorgere di un altro ancora.

L'idea che sostieneil *Sefer ha-temunah* è dunque quella che la fine della *šemiṭṭa* porterà con sé il riscatto d'Israele, ma poi ogni cosa tornerà alla propria origine e cioè alla *sefirah binah*, da cui scaturisce tutto il divenire.

Il sufismo giudaico

A partire dalla prima metà del Duecento si ha notizia dell'affermarsi, in Egitto e in Siria, di un movimento mistico fortemente influenzato dal sufismo musulmano. Il centro di questa spiritualità fu la famiglia Maimonide che, anche dopo la morte del grande Mosè, per quasi un secolo e mezzo fu il punto di riferimento del giudaismo egiziano. Già il figlio Avraham fu infatti capo spirituale (*nagid*) degli ebrei d'Egitto, con funzioni direttive di tipo amministrativo, e passò poi la carica al proprio figlio Dawid, e questi ai suoi successori. Se Avraham fu noto per la sua erudizione e per la pietà religiosa, il figlio minore, 'Ovadyah (1228-1265), lasciò un'importante guida mistica in arabo, intitolata *al-Maqāla al-*

ḥawdiyya (Il trattato del pozzo), nella quale sono esposti i principi a cui l'adepto si deve ispirare per innalzarsi sino al congiungimento con la realtà divina. In questa sorta di testamento spirituale, l'autore segna le tappe di un cammino di autocontrollo (pratica del silenzio, diminuzione dei bisogni corporali, limitazione del sonno) e di adesione emotiva alla preghiera e allo studio, che molto deve ai contemporanei manuali di pietà musulmani. Particolarmente forte è inoltre il richiamo di 'Ovadyah a un rapporto diretto con la Bibbia, che sappia trascendere i limiti del letteralismo:

> Desidero attirare la tua attenzione sulla comprensione della Scrittura e sulla necessità di leggerla come colui che ama e scruta e non come viene letta ai nostri tempi da persone che non fanno attenzione a ciò che leggono, ma si limitano a recitare il testo.

La ricerca spirituale di 'Ovadyah fu dunque sostanzialmente un tentativo di coniugare la fede ebraica con l'esperienza religiosa interiore propria della tradizione sufica. Le pratiche di autocontrollo corporale, e addirittura di mortificazione dei sensi - che richiamavano più il costume degli asceti musulmani che non l'etica rabbinica -, erano infatti indirizzate a un raffinamento delle capacità di comprensione, grazie alle quali sarebbe stato possibile a pochi eletti cogliere il senso esoterico del testo biblico e dei precetti ebraici.

La fase creativa di questo indirizzo di pensiero durò fino alla metà del XIV secolo, epoca alla quale risale un altro importante scritto in arabo, *al-Muršid ilā 'l-tafarrud wa-'l-murfid ilā 'l-tağarrud* (La guida alla separazione e il manuale all'isolamento). Ne fu autore Dawid ben Yehošua' ha-Nagid (ca. 1335- 1415), ultimo discendente dei Maimonide di cui ci sia giunta notizia. Versato sia nella cultura ebraica sia in quella araba, e raffinato collezionista di libri, Dawid non ignorava i nuovi classici della *qabbalah* europea, come il *Bahir* e lo *Zohar*, anche se utilizzò in maniera assai più ampia gli scritti dei mistici islamici quali al-Ghazālī, Ibn 'Arīf e soprattutto Sohravardī Il lessico di Dawid è particolarmente ricco di metafore di luce, che seguono da vicino la prosa visionaria degli scritti di Sohravardī:

> «L'illuminato» significa «colui che cerca l'illuminazione», e cioè chi desidera rischiarare la propria anima e fare luce nel proprio spirito […] riducendosi a poco a poco a un nutrimento frugale e consacrando le notti alla veglia. Le luci sfolgoreranno allora nel suo cuore puro, giacché egli s'innalzerà attraverso gradi e livelli sempre più nobili e sublimi.

Sebbene dopo Dawid Maimonide non si conoscano altri testi teorici ampi e autonomi, questo singolare connubio tra tecniche sufiche e giudaismo continuò a esercitare un influsso sul misticismo ebraico dei paesi islamici, alimentando alcuni aspetti contemplativi della *qabbalah* che diverranno particolarmente evidenti nella scuola cinquecentesca di Safed.

I grandi protagonisti della fine del Duecento

Personalità eccentrica, e per certi versi isolata, nella vicenda della *qabbalah* ebraica, è quella di Avraham Abulafia. Nato a Saragozza nel 1240 e morto dopo il 1291, egli condusse una vita inquieta, che lo portò a peregrinare tra la Spagna, la Terra d'Israele, la Grecia e la Sicilia. Fu inoltre a Capua, ove studiò col filosofo e medico Hillel ben Šemu'el da Verona, e a Roma, dove fu protagonista di un improbabile tentativo di farsi ricevere dal papa, che gli costò quasi il rogo. Una delle massime autorità giudaiche del tempo, Šelomoh ben Avraham Adret, lo definì un «ciarlatano», ma i suoi numerosissimi scritti godettero per secoli il rispetto di molti cabbalisti che li trasmisero per via manoscritta, senza tuttavia mai osare darli alle stampe.

Abulafia fu un metodico cultore della filosofia e in particolare della *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide, di cui ha lasciato ben tre diversi commenti, intitolati *Sefer ha-ge'ullah* (Libro della redenzione), *Ḥayye ha-nefeš* (Vita dell'anima) e *Sifre Torah* (I segreti della Torah); la sua indole non era tuttavia certo quella di un filosofo e, nelle sue opere, la disciplina logica trattiene a stento la vertiginosa proliferazione di immagini e di associazioni verbali. Benché i suoi scritti mostrino una pronunciata inclinazione verso pratiche estatiche, egli non fu estraneo - come spesso si ripete - alla tradizione speculativa sulle *sefirot*, e ne considerò necessario lo studio come propedeutico alla seconda e più alta parte della *qabbalah*, dedicata alla mistica del linguaggio. Caso assai raro nella letteratura cabbalistica, Abulafia espresse chiaramente la propria coscienza di essere un innovatore: «giacché prima di me - scrive infatti nella sua lettera a Yehudah Salmon - nessuno ha composto libri altrettanto chiari dei miei, secondo i due tipi di *qabbalah*, quello delle *sefirot* e quello dei nomi».

Nodo principale della sua mistica è dunque il simbolismo linguistico, che considera l'alfabeto ebraico come lo strumento privilegiato della ricerca del divino. Attraverso la permutazione delle lettere è infatti possibile, secondo Abulafia, penetrare sempre più profondamente oltre il velo delle cose, così

da giungere a quello stato profetico che fa toccare all'uomo il segreto della trascendenza. Il cammino iniziatico passa attraverso la comprensione dei livelli successivi di significato celati nella Bibbia, da quello letterale, attingibile ai più, sino al settimo e più profondo senso che-come scrive Abulafia nei *Ševa‘ netivot ha-Torah* (l sette sentieri della Torah) - «racchiude tutti i sentieri […] è il Santo dei Santi, è riservato ai profeti, è la ruota che tutto circonda».

Il più brillante allievo di Abulafia fu Yosef ben Avraham Giqatilla (1246-ca. 1325), nato a Medinaceli, in Castiglia, e vissuto a lungo a Segovia. L'influenza di Abulafia è particolarmente evidente nella sua opera giovanile *Ginnat egoz* (Il giardino delle noci) che illustra, in tre sezioni successive, il simbolismo dei nomi di Dio, quello delle ventidue consonanti ebraiche e il significato mistico delle vocali. Già in questo testo, redatto a soli ventisei anni, Giqatilla dà prova di uno stile limpido e di una capacità, inconsueta per un cabbalista, di seguire uno schema espositivo piano e coerente. Si può dire così che la *Ginnat egoz* sia forse la più chiara introduzione al simbolismo linguistico dell'intera *qabbalah* ebraica.

Nell'altra sua opera maggiore, il *Sefer ša ‘are orah* (Il libro delle porte della luce), Giqatilla presenta invece il rapporto tra gli appellativi divini e le *sefirot*, elencate dalla più bassa, *malkut* (regno), sino alla più alta, *keter* (corona), che egli, a differenza dei cabbalisti più tardi, fa coincidere con l'*En sof*. Tra le due opere si ravvisa una marcata differenza d'intonazione e l'ampliarsi dell'indagine verso il complesso dinamismo sefirotico, tanto da far pensare a un intensificarsi del cammino spirituale dell'autore. A Giqatilla è ascritto anche un importante testo sul significato mistico dell'unione tra uomo e donna, l'*Iggeret ha-qodeš* (La lettera sulla santità) che, sotto la falsa attribuzione a Mosè Nachmanide, conobbe una vasta fortuna. Prendendo lo spunto dalla metafora biblica che descrive l'atto sessuale come conoscenza, l'autore fa del congiungimento tra uomo e donna il simbolo del rapporto tra le *sefirot ḥokmah* (sapienza) e *tevunah* (comprensione), da cui ha origine il grado sefirotico intermedio di *da‘at* (conoscenza).

Assai vicino a Giqatilla dovette essere l'altro grande cabbalista sefardita del tardo Duecento, Mošeh ben Šem Ṭov de León (ca. 1240-1305). Nulla si conosce dei suoi anni giovanili, e il suo nome compare per la prima volta in una copia della *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide, che fu vergata per lui nel 1264. La comunanza spirituale con Giqatilla, sulla quale non si

hanno notizie dirette, è evidente dal tono dei suoi scritti, a cominciare dal *Sefer or zaru‘a* (Il libro della luce diffusa), scritto negli anni Settanta del Duecento e assai prossimo alla *Ginnat egoz*. Le opere degli anni successivi, dal *Sefer šušan ‘edut* (Il libro del giglio della testimonianza) del 1286 sino al *Sefer maśkiyyot kesef* (Il libro dei disegni d’argento) redatto dopo il 1293, che dedicano ampia attenzione al significato del rito ebraico, mostrano, al pari di quelle di Giqatilla, un palese approfondirsi del simbolismo sefirotico.

Il «Sefer ha-zohar» (Il libro dello splendore)

La fama di Mošeh de León non si basa tuttavia sui suoi, pur pregevoli, scritti ebraici ma sull’opinione, diffusasi già presso alcuni suoi contemporanei, che a lui vada ascritta la redazione di buona parte del *Sefer ha-zohar*, senza dubbio l’opera che ha esercitato il maggiore influsso nella tradizione cabbalistica del tardo medioevo e dell’età moderna.

Lo *Zohar* è strutturato come un commento alla Scrittura, ed è per gran parte composto in lingua aramaica, con alcuni inserti in ebraico. Quest’opera - che nell’edizione a stampa tradizionale si estende per tre fitti volumi *in quarto* - si presenta come il frutto delle discussioni tenute alla scuola di Šim‘on bar Yoḥay, un maestro vissuto in Terra d’Israele verso la metà del II secolo. Dalle attestazioni letterarie risulta tuttavia che il testo cominciò ad apparire per la prima volta in Spagna, in maniera frammentaria, attorno al 1280 mentre, una decina di anni più tardi, il cabbalista Yiṣḥaq di Acco narra, in una preziosa testimonianza, che, secondo l’opinione corrente, il manoscritto dello *Zohar* era in possesso di Mošeh de León. Tra i mistici spagnoli vi era allora chi pensava che fosse lo stesso de León ad aver composto l’opera, «grazie al potere del santo Nome», mentre altri credevano che il testo fosse stato inviato da Mosè Nachmanide dalla Terra d’Israele in Catalogna e fosse infine giunto nelle mani di de León, che in quel tempo dimorava a Guadalajara. I malevoli suggerivano che questi avesse intenzionalmente compiuto il falso a scopo di lucro, così da vendere copie contraffatte della propria opera, che altrimenti non avrebbe suscitato alcun interesse. A poco a poco questi sospetti si affievolirono, tanto che la maggior parte dei cabbalisti successivi ritenne lo *Zohar* una veritiera testimonianza della mistica antica, e solo alcuni

razionalisti, a partire dal Rinascimento, si sforzarono di contestarne l'autenticità.

Il definitivo ripudio dell'antichità dello *Zohar* e la sua attribuzione a Mošeh de León sono frutto della critica positivista ottocentesca, ulteriormente sostanziata nel corso del Novecento. Sebbene non vi siano attualmente dubbi sulla composizione medievale dell'opera, l'esatta cronologia dello *Zohar* e l'estensione del contributo creativo di Mošeh de León rimangono ancora in parte oscure. È indubbio che gli scritti ebraici di Mošeh mostrino affinità strettissime con l'opera, sia dal punto di vista concettuale sia per quanto riguarda gli aspetti linguistici, testuali ed esegetici; esatte parafrasi in lingua ebraica dello *Zohar* compaiono tuttavia, senza menzione della fonte, anche negli scritti di Yosef Giqatilla, così da far nascere dubbi sull'effettivo ruolo avuto da quest'ultimo nell'elaborazione del testo. Per complicare il quadro, inoltre, Mošeh de León contraddice, nei propri libri, alcuni assunti zoharici. La differenza maggiore che corre infine tra la sua prosa ebraica e l'affascinante mondo dello *Zohar* è di carattere stilistico: quanto l'ebraico è spesso didattico, e un po' pedante, tanto l'aramaico risulta avvincente e di grande efficacia espressiva.

L'inconfondibile aramaico del *Sefer ha-zohar* è, in effetti, il primo segnale, esterno ma fondamentale, della novità dell'opera e segna una visibile discontinuità con tutta la letteratura mistica precedente. Il testo, ambientato nella Terra d'Israele tardoantica, si esprime infatti nella lingua che doveva essere propria dei maestri ebrei dell'epoca, ma è in realtà frutto di un paziente artificio che tradisce, in non pochi punti, le letture medievali dell'autore e il sostrato romanzo della sua lingua quotidiana. Questo espediente formale fu senza dubbio una delle ragioni dello straordinario successo dell'opera, poiché il lessico inconsueto ammanta le idee mistiche di una non comune forza evocativa e ben si addice al carattere occulto della materia.

Lo *Zohar* non è un testo sistematico ma un racconto, in cui la Bibbia è spesso un semplice pretesto per veri e propri inserti narrativi, composti con perizia letteraria. La cornice è fatta di pochi personaggi, che discutono con animazione e i cui atteggiamenti vengono ritratti con toni spesso enfatici. I rabbini protagonisti dell'opera s'entusiasmano per le proprie interpretazioni, sospirano, piangono, inveiscono e vengono talora rapiti in cielo, anche se il *pathos* di questi atteggiamenti si accompagna a passi di intensissima forza contemplativa e ad associazioni simboliche

sorprendentemente profonde. Il testo tocca gran parte dei temi della vita giudaica, dalla preghiera ai precetti, dall'esegesi scritturale alle norme di vita quotidiana, senza tralasciare annotazioni alchemiche, astronomiche e astrologiche. Lo sfondo concettuale è quello dei rapporti tra le *sefirot*, attraverso le quali l'energia divina regge il mondo. Sebbene il termine *sefirah* compaia assai di rado, un gran numero di epiteti lo sostituisce, rendendo concreta e visibile l'influenza trascendente nella realtà: «colonne», «luci», «colori», «vesti», «giorni» non sono che alcune delle metafore di questo itinerario tra i gradi dell'emanazione, che fa di ogni cosa un'allusione all'occulto.

Alcune sezioni dello *Zohar* - e particolarmente i due *Idrot* (Assemblee) - sono poi improntate a un paradossale antropomorfismo, erede delle antiche rappresentazioni dello *Ši'ur qomah*, e caratterizzato dalle aggiunte di un'accesa fantasia medievale, in uno stile che porta all'estremo le possibilità espressive dell'artificioso aramaico del testo. La statica figura assisa sul trono celeste si sdoppia per esempio in due rappresentazioni distinte - chiamate *Arik anpin* e *Ze'er anpin* («di volto lungo» e «di volto piccolo», ovvero, in senso traslato, il Longanime e l'Irascibile) - che indicano due gradi del divino. Queste entità sono descritte nel dettaglio, con particolare indugio sui tratti del capo, in allusione al mistero del dinamismo sefirotico:

> Abbiamo appreso che dal cranio della testa scendono mille migliaia di miriadi e miriadi di ciocche di capelli neri, avviluppati e mescolati assieme […] in ciascuna delle ciocche dure sono racchiusi mille miriadi di coloro che si lamentano e gemono; da quelle morbide invece scendono gli equanimi […] La fronte della testa è la provvidenza delle provvidenze e non si scopre se non quando i malvagi devono essere inquisiti, e si devono esaminare le loro azioni. Abbiamo appreso che, quando questa fronte si scopre, si destano tutti gli avversari e tutto il mondo viene consegnato al rigore.

Lo *Zohar* non è dunque una compassata rassegna del bene, ma accoglie anche l'intricata rappresentazione del cupo dominio delle forze negative, che vengono complessivamente designate con la felice locuzione di *siṭra aḥara*, «l'altra parte».

È proprio tale ricchezza di toni - certamente non riassumibile in poche righe - ad aver fatto dello *Zohar* il classico più letto e studiato della letteratura cabbalistica, la cui conoscenza è indispensabile per comprendere il misticismo giudaico del tardo medioevo e dell'età moderna.

Già alla fine del Duecento cominciarono ad apparire le prime imitazioni, che sono in parte incluse nelle edizioni correnti dell'opera. È questo il caso

degli anonimi testi raccolti sotto la denominazione di *Ra‘aya mehemna* e di *Tiqqune ha-zohar*, accomunati da significative deroghe ai temi del corpo maggiore dello *Zohar*. Particolare rilievo rivestono, in queste due raccolte, le considerazioni sui significati dei precetti, sulla lingua ebraica e soprattutto sul simbolismo mistico delle vocali, che ne rendono assai difficili la lettura e le interpretazioni.

Una singolare imitazione dello *Zohar*, contraddistinta tuttavia da elementi profondamente personali, è il *Sefer tašaq* (forse da leggersi come un’abbreviazione di *T*[*emunat*] *Š*[*em*] *q*[*odeš*]: Il libro della figura del Nome santo) di Yosef di Susa. Dietro l’esotica provenienza dalla città persiana di Susa (l’odierna Hamadan) si cela probabilmente un cabbalista spagnolo di notevole forza inventiva, attivo tra la fine del Duecento e la prima metà del Trecento. Nel *Sefer tašaq* egli riprende l’immaginario degli *Idrot* zoharici, mutandone alcuni tratti essenziali: lo *Ze‘er anpin* diviene così, per esempio, da aspetto maschile della divinità, metafora del principio femminile, ovvero della *sefirah malkut* (regno). Yosef di Susa, che mostra una marcata tendenza panteistica, si richiama inoltre, frequentemente, alla «pura e santa catena dell’emanazione», che riempie ogni possibile vacuo dell’universo. A causa di questi elementi di originalità, l’opera di questo singolare cabbalista fu esclusa dal *corpus* zoharico, e la sua diffusione fu relegata solo ai più ristretti ambiti esoterici.

La fase di consolidamento: il XIV e il XV secolo

Mentre il Duecento rappresentò, per le dottrine cabbalistiche, la stagione del primo decisivo impulso e del formarsi delle idee fondamentali, i due secoli successivi segnarono un periodo di lenta assimilazione di questo nuovo approccio mistico, quasi che l’esuberante produzione duecentesca dovesse essere rimeditata e decantata, prima di venire accolta come una componente essenziale della spiritualità ebraica. Nel Tre e nel Quattrocento si trovano dunque difficilmente personalità creative, anche se non mancano autori profondamente immersi nella ricerca spirituale, che riprendono e approfondiscono gli orientamenti stabiliti nel corso del secolo precedente.

Esemplare, in questo senso, la figura di Menaḥem Recanati, vissuto nell’Italia centrale tra la fine del XIII e la prima metà del XIV secolo, cui si può ascrivere l’introduzione, nella penisola, della *qabbalah* sefardita. Il *Commento alla Torah* di Recanati è una preziosa antologia di fonti

duecentesche, innanzitutto del *Sefer ha-zohar*, che egli cita abbondantemente e che mostra di tenere in grande stima. Accanto allo *Zohar*, il cabbalista italiano ricorre al *Sefer ha-bahir* e alla letteratura dei *Sifre ha-ʻiyyun*, contribuendo così anche a conservare tradizioni testuali che sarebbero altrimenti andate perdute. Questa abbondanza di fonti si unisce a una chiarezza di esposizione che ha fatto del *Commento* un testo classico dell'esegesi trecentesca, letto e studiato sino al pieno Cinquecento, tanto da costituire una porta di accesso privilegiata al simbolismo mistico, non solo per i maestri ebrei ma anche per i cabbalisti cristiani del Rinascimento.

Sia in quest'opera sia negli altri suoi scritti d'intonazione cabbalistica, Recanati non si limita tuttavia a raccogliere le dottrine precedenti ma mostra alcuni spunti personali, soprattutto nella concezione delle *sefirot*, delle quali riafferma il carattere di puri strumenti della volontà divina e che concepisce come «vesti» indossate da Dio al momento della creazione: «Gli attributi non possono compiere alcunché senza il volere di Colui cheli ha stabiliti, sia benedetto, giacché Egli è la cagione della loro esistenza […] il Creatore, sia Egli benedetto, agisce attraverso i suoi attributi, che sono legati a lui». Alquanto ardita è inoltre la sua identificazione della *Torah* con Dio, espressa in termini perentori: «Il Santo, sia Egli benedetto, non è alcunché al di fuori della *Torah*, né la *Torah* esiste al di fuori di lui - scrive per esempio Recanati - per questo i dotti della *qabbalah* hanno affermato che Egli è la *Torah*». In altri suoi scritti, Menaḥem ha infine lasciato un'organica interpretazione mistica delle preghiere e dei precetti, che non ha mancato di influenzare profondamente la devozione giudaica dei secoli successivi.

In Spagna, nel corso del XIV e XV secolo, i cabbalisti si impegnarono soprattutto a rendere sistematico il simbolismo mistico precedente. Tra i primi esempi di questo sforzo di elaborazione di un organico diagramma cabbalistico è da porsi la *Maʻareket ha-elohut* (La struttura della divinità), un'opera composta agli inizi del XIV secolo, probabilmente all'interno della scuola avviata da Mosè Nachmanide e continuata da Šelomoh ben Avraham Adret. Il testo, che è del tutto privo delle metafore che affollano lo *Zohar*, persegue una lineare presentazione del processo emanazionistico, senza nulla concedere alle amplificazioni retoriche. Le rare immagini con cui l'anonimo autore descrive il dinamismo delle *sefirot* congiungono l'antico insegnamento del *Sefer yeṣirah* al lessico filosofico neoplatonico:

L’emanazione consiste nel manifestarsi della forza chiusa e celata, così che essa diviene in atto, a somiglianza dell’accendersi di un lume dalla brace, e dell’elevarsi della fiamma, che non s’avverte nella brace sino a che non si manifesta in atto alla luce degli occhi.

La *Ma‘areket ha-elohut* fu particolarmente apprezzata dai cabbalisti italiani tanto che, su richiesta dei membri della comunità di Mantova, il mistico sefardita Yehudah ben Ya‘aqov Ḥayyat (ca. 1450-ca. 1510) compose, nella città lombarda, un amplissimo commento, che accompagna l’edizione a stampa dell’opera.

Alla prima metà del XIV secolo risale anche un ponderoso tentativo di conciliare filosofia e *qabbalah*, ad opera di un raffinato intellettuale ebreo vissuto a Toledo e formatosi alla scuola dei pensatori islamici, Yosef ben Avraham ibn Waqār. Nel suo *al-Maqāla al-gamī’ a bayna ’l-falsafa wa-’l-šarī‘a* (Il discorso di riconciliazione tra la filosofia e la dottrina rivelata), scritto in arabo, egli utilizzò un ampio numero di fonti, appartenenti sia al pensiero islamico (al-Fārābī, al-Ghazālī, Ibn Rušd, Ibn Sīnā, questi ultimi due più noti, rispettivamente, come Averroè e Avicenna) sia a quello ebraico, rifacendosi in primo luogo a Mosè Maimonide ma anche a Nachmanide e alla tradizione cabbalistica sefardita del tardo Duecento. Come quasi centocinquant’anni prima Maimonide, nella sua *Guida dei perplessi*, aveva tentato di comporre il dissidio tra senso letterale della Bibbia (e delle tradizioni rabbiniche) e filosofia, Ibn Waqār cercò di conciliare filosofia, astrologia e *qabbalah*, mediante una dettagliata analisi degli usi metaforici del linguaggio. A suo avviso, spettava infatti alla filosofia preparare il processo conoscitivo, affinché la *qabbalah* lo potesse portare a compimento. La sua lucida sintesi documenta l’elevato livello speculativo raggiunto dalla cultura giudeo-araba di Spagna e offre una testimonianza preziosa del cambiamento avvenuto nel mondo spirituale ebraico del Tre cento: la *qabbalah* è infatti ora un elemento importante del giudaismo e persino la filosofia sente la necessità di misurare le proprie tesi con la nuova dottrina mistica. L’opera di Ibn Waqār ebbe peraltro un successo assai parziale; il testo arabo, conservato da un solo manoscritto, è ancor oggi inedito, anche se una piccola parte, riguardante le *sefirot*, fu tradotta in ebraico in età medievale ed ebbe ampia circolazione manoscritta.

Nella produzione cabbalistica trecentesca si distinguono, per autonomia di concezione, due opere redatte dal medesimo anonimo autore, probabilmente in area bizantina: il *Sefer ha-qanah* e il *Sefer ha-peli’ah*. Alla base di questi scritti sta l’idea che, per comprendere la tradizione

biblica e giuridica, non ci si debba fermare al senso letterale, poiché solo l'interpretazione mistica permetterebbe di cogliere il vero significato del giudaismo. Questa teoria estrema, che fa della *qabbalah* l'unica chiave di lettura dell'ebraismo, è unita tuttavia a una profonda dottrina giuridica; l'autore dimostra infatti di essere un ottimo conoscitore del *Talmud*, anche se cerca, dietro le stringate formulazioni del diritto ebraico, l'intensità dell'esperienza mistica. La rielaborazione creativa dell'*halakah* (il diritto rabbinico) è molto evidente nel *Sefer ha-qanah*, dedicato all'interpretazione dei precetti, mentre il *Sefer ha-peli'ah*, che commenta il racconto della creazione, è in parte una epitome di testi cabbalistici più antichi, in primo luogo degli scritti di Avraham Abulafia, di Menaḥem da Recanati e del *Sefer ha-temunah*.

Una delle figure più singolari del pensiero mistico del Quattrocento - secolo piuttosto avaro di grandi personalità in questo ambito - fu Yoḥanan Alemanno, vissuto in Italia tra il 1434 e il 1504 circa. Discendente da una famiglia di origine francese, egli dimorò, tra l'altro, a Firenze, a Padova e a Mantova, spostandosi sovente di luogo in luogo, alla ricerca di mecenati che gli permettessero di continuare i suoi studi. A Firenze fu in contatto con Giovanni Pico della Mirandola, su richiesta del quale compose, verso il 1488, il proprio *Commento al Cantico dei cantici*. Alemanno fu un personaggio eclettico, con molteplici interessi che gli permisero di colloquiare col mondo umanistico italiano: i contatti personali che egli ebbe con gli eruditi cristiani concorsero non poco a diffondere la conoscenza della cultura ebraica, e in particolar modo della tradizione esegetica e mistica. Sia nel *Commento al Cantico*, sia nella sua grande enciclopedia (rimasta ancora in gran parte manoscritta), intitolata *Ḥay ha-ʻolamim* (L'immortale), Alemanno ricercò una sostanziale conciliazione delle varie discipline - filosofia, retorica, astrologia, alchimia e mistica - che riteneva potessero condurre l'uomo all'immortalità spirituale.

Legato alla formazione rinascimentale è poi l'interesse che egli ebbe per la grammatica, la retorica e la logica, che considerò propedeutiche alla comprensione della *qabbalah*. Mostrò anche una particolare inclinazione per le dottrine magico-teurgiche, passione che condivise con molti umanisti dell'epoca. Secondo Alemanno, *qabbalah* e magia sono accomunate dalla stessa operatività pratica, che consiste nel far discendere, attraverso il rito, l'energia superna verso la sfera umana: mentre tuttavia lo scopo della magia

pagana era illecito, quello del misticismo giudaico - che unisce l'uomo all'emanazione divina - corrisponde al supremo bene spirituale.

Nelle opere di un più giovane contemporaneo di Alemanno, Dawid ben Yehudah Messer Leon (ca. 1471-1536), le speculazioni cabbalistiche acquistano una marcata impronta filosofica. Nato a Venezia e figlio di uno dei maggiori intellettuali ebrei del Quattrocento italiano, Dawid visse tra Napoli, Padova e Firenze per poi migrare, dopo il 1495, nei domini ottomani, dove visse tra Costantinopoli, Valona e Salonicco. Sebbene non abbia lasciato alcuna trattazione sistematica della *qabbalah*, nelle sue ampie opere di teologia ebraica egli utilizzò concetti desunti dalla tradizione mistica e in particolar modo la dottrina delle *sefirot*. Dawid ben Yehudah Messer Leon inserì infatti anche il simbolismo sefirotico all'interno del suo schema espositivo dei dogmi del giudaismo, ispirato ai principi della filosofia scolastica cristiana. Ad imitazione della teoria espressa da Tommaso d'Aquino sulle idee divine, egli concepì così le *sefirot* al tempo stesso come oggetti della conoscenza di Dio e come principi della sua azione, unite e indistinte nell'infinita comprensione del Creatore ma separate nei limiti dell'intelletto umano.

Il mondo della *qabbalah* italiana quattrocentesca, di cui Alemanno e Dawid ben Yehudah Messer Leon testimoniano la ricchezza, fu rinvigorito, alla fine del secolo e nei primi anni del Cinquecento, dall'arrivo degli ebrei provenienti dalla penisola iberica, dopo l'espulsione dalla Spagna nel 1492 e dal Portogallo nel 1496. Il tragico sradicamento degli ebrei sefarditi fu causa di un profondo rinnovamento spirituale, nel quale le antiche tradizioni mistiche si unirono all'attesa per un riscatto della diaspora ebraica. Dal trauma dell'espulsione nacquero così tanto una nuova letteratura apocalittica quanto testi di intonazione messianica, che prefiguravano la prossima redenzione d'Israele dalle sofferenze dell'esilio.

Di queste aspettative si mostra partecipe Yosef ibn Šraga, un cabbalista spagnolo trasferitosi in Italia - ad Argenta, nei pressi di Ferrara - e morto verso il 1509. A lui fu infatti attribuita, già dai contemporanei, una previsione messianica, composta nello stile dello *Zohar* e nella quale l'avvio della nuova età era previsto per l'anno 1504. Ibn Šraga, che scrisse anche un commento inedito ad alcune parti del *Pentateuco* e un'illustrazione del significato mistico delle preghiere, è una personalità ancor oggi poco studiata, ma fondamentale per la successiva storia della *qabbalah* italiana. Suo allievo fu infatti Mošeh Basola (1480-1560), rabbino

a Pesaro e ad Ancona nonché figura centrale di quel gruppo di studiosi che, alla metà del Cinquecento, rese possibile la divulgazione a stampa dei grandi classici della letteratura cabbalistica.

La personalità che riassunse in sé, nel modo forse più drammatico, le speranze e le contraddizioni del misticismo sefardita fu Šelomoh Molko, nato a Lisbona verso il 1500 da genitori marrani. Molko fu legato all'ambiente di corte ma, dopo l'incontro con lo pseudo messia Dawid Reuveni, scelse, ancora giovanissimo, di ritornare al giudaismo. Questa decisione lo costrinse a fuggire dal Portogallo e ad andare esule per il Mediterraneo, facendo tappa dapprima a Salonicco e poi in Italia, ove prese a diffondere profezie messianiche e ad atteggiarsi egli stesso a messia. Protetto personalmente da papa Clemente VII, Molko sfuggì dapprima alla condanna dell'Inquisizione, ma fu infine fatto giustiziare sul rogo da Carlo V nel 1532, a Mantova. Il suo martirio suscitò una forte impressione in tutta la diaspora ebraica ed egli divenne una sorta di archetipo del mistico, pronto a pagare con la vita la ricerca di un riscatto ebraico. Le sue lettere, che contengono la descrizione delle vicissitudini di cui fu protagonista e delle azioni simboliche mediante le quali alludeva alla propria funzione messianica, influenzarono profondamente i contemporanei e servirono da modello, alla metà del Seicento, per il movimento sabbatiano. Le omelie di Molko, raccolte in un volume intitolato *Sefer ha-mefo'ar* (Il libro splendido), mostrano una vasta erudizione cabbalistica congiunta all'aspettativa della redenzione. Con l'ausilio dei tradizionali metodi dell'esegesi mistica - e soprattutto delle corrispondenze numeriche tra parole - Molko descrive il passaggio dalla realtà contemporanea all'età messianica come la trasformazione da una notte oscura, in cui Israele è afflitto tra le nazioni, al momento in cui «le anime risplenderanno, pure e immacolate, nella luce della vita».

I primi cabbalisti cristiani

La rivalutazione del passato e l'intenso studio dei testi antichi, che si diffusero in Italia - e di qui in Europa - nel corso del Quattrocento, portarono a un rinnovato interesse anche per le opere giudaiche postbibliche, sino allora quasi sconosciute al di fuori del ristretto ambiente degli intellettuali ebrei. In esse, gli umanisti cristiani cercavano innanzitutto una conferma alla loro fede, giacché ritenevano che nella letteratura ebraica

(e in particolar modo negli scritti mistici) si celassero - prefigurate - le verità fondamentali della rivelazione cristiana. Così, in maniera molto esplicita, Giovanni Pico della Mirandola, nel suo *De hominis dignitate* (Sulla dignità dell'uomo), scrive, a proposito dei volumi ebraici:

> Questi libri io mi sono procurato con spesa non piccola, ho letto con somma diligenza, con fatiche indefesse e ho visto in essi […] non tanto la religione mosaica quanto quella cristiana. lvi il mistero della Trinità, ivi l'incarnazione del Verbo, ivi la divinità del Messia […] Ed in quello che riguarda la filosofia ti par di udire Pitagora e Platone, le cui affermazioni sono così simili alla fede cristiana, che il nostro Agostino reca a Dio grandissime grazie perché gli vennero in mano i libri platonici.

Del nascente interesse per la *qabbalah*, Pico (1463-1494) fu forse l'esponente più prestigioso; sebbene i suoi clamorosi gesti pubblici attirassero sulle dottrine esoteriche il sospetto dell'autorità ecclesiastica, essi suscitarono anche, e soprattutto, la curiosità del mondo erudito. Nel 1487 il conte Pico pubblicò 900 tesi, in parte ispirate alla *qabbalah*, che si riprometteva di discutere pubblicamente a Roma. Accusato di eresia, fu costretto a rinunciare alla disputa: solo la protezione di Lorenzo il Magnifico gli permise di trovare rifugio a Firenze, dove, negli ultimi anni della sua vita, fu influenzato dalla predicazione di Girolamo Savonarola. Per acquisire conoscenza del giudaismo, Pico raccolse una pregevole biblioteca di manoscritti ebraici, che si fece tradurre in latino da alcuni collaboratori, come Yoḥanan Alemanno e il convertito Flavio Mitridate. Nonostante il suo sforzo pionieristico, interrotto dalla morte prematura, Pico apprese infatti l'ebraico solo superficialmente e l'uso che fece delle fonti cabbalistiche deve molto alle interpretazioni dei suoi collaboratori. Il merito maggiore di Pico fu quello di additare al pubblico colto l'insospettata ricchezza del misticismo ebraico, sottolineandone la somiglianza con le teorie platoniche e con l'ermetismo d'età greco-romana, di cui cominciavano allora a diffondersi i testi.

L'indagine avviata da Pico fu proseguita, con più ampia penetrazione filologica, da Johannes Reuchlin, che può essere considerato il vero fondatore della *qabbalah* cristiana. Nato in Germania, a Pforzheim, nel 1455, e morto a Stoccarda nel 1522, Reuchlin, che si ispirò agli orientamenti culturali di Pico e della sua cerchia, giunse a conseguire una padronanza dell'ebraico unica tra gli intellettuali cristiani del suo tempo. In una celebre controversia pubblica, nella quale si oppose alla campagna antigiudaica promossa dall'ordine dei Domenicani in Germania, Reuchlin difese appassionatamente la letteratura giudaica, azione che gli costò, nel

1520, una condanna pontificia, ma valse a rendere noti, ai dotti europei, le caratteristiche e il valore culturale degli scritti ebraici.

Nel suo *De arte cabalistica*, pubblicato nel 1517, Reuchlin offrì la prima presentazione, in lingua latina, delle dottrine cabbalistiche, attraverso un ampio uso di testi originali. Le fonti ebraiche dell'umanista tedesco furono soprattutto gli scritti della scuola di Gerona, il *Commento alla Torah* di Menaḥem Recanati e una delle redazioni dei *Sifre ha'iyyun*, mentre è assai dubbio che egli avesse conoscenza diretta dello *Zohar*; la sua abitudine di ricorrere a manoscritti rende preziose le citazioni che compaiono nell'opera, poiché talora documentano testi per noi perduti. Sebbene il libro intenda essere innanzitutto un'apologia della religione cristiana, l'autore fornisce una pacata immagine della ricchezza del misticismo giudaico, di quella *qabbalah* che, come egli scrive, «non ci permette di limitare la nostra vita alla terra, ma eleva la nostra mente alla meta sublime della comprensione». Reuchlin analizza dettagliatamente il linguaggio simbolico del misticismo ebraico, sottolineandone l'affinità con altri antichi sistemi di pensiero e, in primo luogo, col pitagorismo, di cui era attento conoscitore. *Qabbalah* e tradizione pitagorica sono infatti accomunate, a suo avviso, dalla descrizione metaforica delle verità spirituali, alluse mediante immagini che al tempo stesso velano il loro messaggio ai profani e lo dischiudono agli adepti.

All'interno della letteratura giudaica, Reuchlin mostra una marcata preferenza per gli scritti cabbalistici, mentre relega i testi giuridici, e specialmente il *Talmud*, a un ruolo subalterno e più grossolanamente materialistico: «Il cabbalista, felice e beato, orienta e trasferisce dal mondo sensibile al mondo intellettuale tutto il suo studio […] il talmudista invece si attiene al mondo sensibile e non trascende mai l'anima di questo universo». Questa artificiosa separazione tra *qabbalah* e *halakah*, che non corrisponde all'intimo sviluppo del giudaismo, è forse uno dei limiti maggiori del pensiero di Reuchlin; l'opinione dell'umanista tedesco ebbe una ripercussione duratura sul successivo orientamento degli ebraisti cristiani tanto che si radicò in essi l'idea che esistesse una distinzione tra *qabbalah*, come disciplina spirituale, e *Talmud*, come testo dedicato alle aride minuzie della vita quotidiana.

L'opera di raccolta dei testi ebraici svolta dai primi studiosi cristiani proseguì per tutto il Cinquecento e fu particolarmente intensa in Italia, anche in alcuni ambienti ecclesiastici. L'esempio più celebre è forse quello

del cardinal Egidio da Viterbo (1469-1532), generale dell'ordine degli Agostiniani e appassionato lettore di opere cabbalistiche. Egidio raccolse una scelta biblioteca di testi ebraici, avvalendosi della guida di un erudito di grande valore, Elia Levita, che ospitò e protesse nella sua casa. I codici a lui appartenuti contengono i principali classici del misticismo ebraico, con la traduzione latina, e sono corredati di frequenti annotazioni che dimostrano uno studio accurato e paziente. Il cardinale usò la *qabbalah* persino nelle sue prediche pubbliche e ne fece ampio uso in un'opera intitolata *De litteris hebraicis*, una dissertazione sul simbolismo delle lettere dell'alfabeto ebraico, ispirata al *Sefer ha-temunah*, nella quale si avvertono tuttavia anche gli echi del *Cratilo* platonico. Sia il *De litteris* sia gli altri scritti cabbalistici di Egidio rimasero inediti fino ad anni recenti, forse a causa di considerazioni sull'opportunità, da parte di un alto rappresentante delle gerarchie ecclesiastiche, di diffondere dottrine allora considerate assai ardite.

In quegli anni la Chiesa si andava infatti indirizzando verso un progressivo irrigidimento dottrinale, a causa della riforma avviata dall'agostiniano Lutero, proprio durante il generalato di Egidio. Nel quadro della lotta contro le eresie, anche la *qabbalah* cristiana, già sospetta ai suoi esordi, venne sempre più considerata una pericolosa deviazione dal magistero cattolico. A partire dagli anni 1520-1530 si instaurò pertanto una mutata atmosfera, nella quale vanno inserite le opere e la personalità di Francesco Zorzi, frate francescano discendente da una nobile famiglia veneziana, vissuto tra il 1467 e il 1540. Zorzi è autore di tre scritti di grande rilievo, direttamente ispirati al simbolismo cabbalistico, il primo dei quali, il *De harmonia mundi*, apparve a stampa nel 1525. Opera di mole assai vasta, il *De harmonia* si presenta come una *summa* delle conoscenze dell'epoca, suddivise in tre grandi dissertazioni su Dio, Cristo e l'uomo, e fonde sapientemente dottrine neoplatoniche, teologia paolina e *qabbalah*, al fine di dimostrare la profonda armonia che lega ogni manifestazione dell'essere. In questo scritto, Zorzi ricorre ampiamente al misticismo giudaico, e in particolare al commento di Bahya ben Ašer al *Pentateuco*, al *Sefer ha-temunah*, al *Sefer ha-peli'ah* e allo *Zohar*, seguendo le riflessioni cabbalistiche sul significato occulto delle lettere ebraiche e sul senso metaforico della Bibbia. Tradotto in francese già nel 1578, il *De harmonia* ebbe una vastissima ripercussione sulla cultura francese e su quella inglese, mentre in Italia, proprio a causa del rigore controriformistico, fu

considerato un testo pericoloso e venne incluso nell'indice dei libri da emendare, tanto che le copie custodite nelle biblioteche recano ancor oggi i pesanti segni della censura ecclesiastica. Nei *Problemata* (Venezia 1536), una raccolta di interpretazioni riguardanti la Bibbia, Zorzi dipende in maniera assai palese dallo *Zohar*, che usa come un vero e proprio *midraš* al *Pentateuco*, mentre nella sua ultima opera, *L'elegante poema* - scritto in terzine italiane e rimasto inedito sino ad anni recenti - il frate veneto tenta un affresco grandioso della storia dell'Antico Testamento, riletta anche alla luce delle dottrine cabbalistiche.

Il pensiero di Zorzi è contraddistinto da una rara forza utopica e da una consonanza intuitiva, ancor prima che razionale, con alcuni dei temi fondamentali della *qabbalah*; egli dimostra inoltre una notevole sensibilità linguistica nel continuo gioco con l'ebraico, da cui trae etimologie e permutazioni in perfetto stile cabbalistico, sebbene molte di esse si debbano maggiormente alla sua inventiva personale che a documentate fonti ebraiche.

Più che un'organica trattazione della *qabbalah*, Zorzi introdusse dunque, nella cultura europea, una sensibilità letteraria per le invenzioni del misticismo giudaico. L'insegnamento di Zorzi, soffocato in Italia dall'atmosfera culturale della controriforma, trovò un maggiore seguito tra gli umanisti francesi e inglesi, tanto che le opere del frate veneziano, e in primo luogo il *De harmonia mundi*, divennero una preziosa fonte d'ispirazione per alcuni letterati che andavano scoprendo la ricchezza simbolica del giudaismo.

Legato all'ambiente veneziano e attivissimo divulgatore, in Francia, della letteratura cabbalistica, fu Guillaume Postel (1510-1581), singolare figura che univa doti di erudito a un inquieto spirito mistico. Postel pubblicò, tra l'altro, una traduzione latina del *Sefer yeṣirah*, e una complessa interpretazione simbolica della *menorah*, il candelabro ebraico a sette bracci, mentre la sua versione latina dello *Zohar* rimane tuttora inedita. Convinto di essere incaricato di una missione celeste, egli propugnò una forma di giudeo-cristianesimo, che gli valse quattro anni di prigionia nelle carceri dell'Inquisizione e una parziale segregazione fino alla fine della sua vita.

La «qabbalah» in tipografia

A differenza di quanto era avvenuto per i classici latini e greci, gli ebraisti cristiani non realizzarono edizioni filologiche dei testi del misticismo ebraico, ma fecero di questi scritti un uso quasi soltanto personale: la nascita di una filologia umanistica in questo ambito fu probabilmente intralciata sia da problemi dottrinali sia dalla mancata diffusione dell'ebraico presso un pubblico vasto di lettori cristiani. Le edizioni a stampa dei classici della *qabbalah* furono dunque approntate da dotti ebrei, che operarono in uno spirito comunque influenzato dalla temperie rinascimentale.

Nei primi decenni dell'attività tipografica ebraica, dalla fine del Quattrocento sino agli inizi degli anni Cinquanta del Cinquecento, erano state stampate solo pochissime opere di carattere mistico - tra cui il *Commento al Pentateuco* di Baḥya ben Ašer, quello di Menaḥem Recanati e qualche altro raro libretto di tono apocalittico - poiché la maggior parte della pur ricca produzione ebraica a stampa era stata consacrata agli scritti giuridici, alle edizioni bibliche e all'esegesi. Tra il 1557 e il 1562 invece, nella ristretta area geografica compresa tra Ferrara, Cremona e Mantova, apparvero quasi tutti i maggiori testi della *qabbalah* sefardita, persino in edizioni tra loro concorrenti, che sarebbero restate per molti secoli un modello testuale insuperato. Questa improvvisa fioritura editoriale fu originata da un concorso di cause, alcune interne alla cultura ebraica e altre dovute a una più generale congiuntura politica e sociale.

Nel 1553, papa Giulio III aveva dato l'ordine di bruciare pubblicamente il *Talmud* e, due anni dopo, Paolo IV, con la bolla *Cum nimis absurdum*, aveva decretato la costituzione dei ghetti nello Stato della Chiesa. Le comunità ebraiche italiane si trovarono allora gravemente minacciate sia nel loro ruolo all'interno della maggioranza cristiana sia nel loro patrimonio culturale, e temettero che le basi stesse della loro identità venissero cancellate. Per ovviare al danno subìto con la distruzione dei testi talmudici si pensò dunque di stampare altre opere giuridiche, tollerate dalla censura cristiana, ma anche di rendere accessibile al vasto pubblico dei lettori ebrei i testi cabbalistici sino ad allora destinati a una circolazione ristretta. I promotori di quest'impresa editoriale ritennero infatti che la diffusione dei temi del misticismo potesse rinsaldare l'identità giudaica, fornendo un prezioso strumento di coesione per le comunità, scosse dalla politica antigiudaica della controriforma.

A realizzare la stampa dei classici cabbalistici fu un piccolo nucleo di intellettuali ebrei, per lo più provenienti dalla cerchia di Mošeh Basola, allora rabbino di Ancona. Essi scelsero di servirsi degli editori attivi in area padana, dove la relativa autonomia di cui godevano gli ebrei, sotto le signorie locali, rendeva possibile un'impresa divenuta inattuabile nell'area del dominio diretto della Chiesa. Se a Ferrara i testi cabbalistici furono pubblicati dalla tipografia di Avraham Usque, un marrano proveniente dalla penisola iberica, a Cremona e a Mantova i tipografi ebrei lavorarono in officine, e forse con capitale, di editori cristiani, a dimostrazione di un connubio d'interessi assai frequente nell'Italia del Cinquecento. Il promotore dell'iniziativa fu Yiṣḥaq de Lattes, un dotto studioso di origine provenzale, che si avvalse dell'aiuto del proprio genero, Avraham da Modena. Nel 1557 fu così pubblicata a Ferrara la *Ma'areket ha-elohut*, stampata l'anno successivo a Mantova, in una diversa edizione; sempre nel 1557 uscirono i *Tiqqune ha-zohar* e, nel 1558, fu terminata a Cremona la pubblicazione dello *Zohar*. Ancora dello *Zohar* uscì un'edizione a Mantova, tra il 1558 e il 1560, intrapresa con grande scrupolo filologico da 'Immanu'el Benevento: questa, in tre volumi, è rimasta fino a tempi recenti il modello di ogni stampa successiva, tanto che lo *Zohar* si cita ancor oggi secondo la paginazione mantovana. Nel 1562 vide infine la luce il *Sefer yeṣirah*, corredato da ampi commenti, a completamento di un'impresa che avrebbe cambiato il rapporto della società ebraica con la *qabbalah*, trasformandola, da dottrina riservata a pochi, in uno dei sostegni spirituali per il giudaismo dell'età del ghetto.

Dopo questo importante avvio in area padana, la pubblicazione dei testi cabbalistici continuò a Venezia e si diffuse poi al di fuori dell'Italia, dove, nei secoli successivi, gli scritti mistici divennero una componente abituale del catalogo degli editori ebrei.

L'Africa del Nord e l'area ottomana

Il movimento migratorio dalla penisola iberica non si indirizzò verso la sola Italia, ma si estese a tutta l'area del Mediterraneo e al continente europeo. La tradizione cabbalistica sefardita che gli esuli recavano con loro si diffuse pertanto anche presso le comunità dell'Africa del Nord, dove, a partire dagli inizi del Cinquecento, si stabilirono alcuni cabbalisti provenienti dalla Spagna e dal Portogallo. A Fez, in Marocco, fu così attivo Avraham ben

Ya‘aqov Saba (morto nel 1508 circa), un esegeta e predicatore sfuggito a stento al battesimo forzato in Portogallo. Trasferitosi in seguito a Tlemcen, in Algeria, Saba morì forse nel corso di un viaggio che doveva portarlo in Italia. Proprio in Italia, a Venezia, vide la luce, postumo, il suo importante commento al *Pentateuco*, intitolato *Ṣeror ha-mor* (Il fascetto di mirra), nel quale egli ricorre frequentemente all’interpretazione cabbalistica della Scrittura.

Di origine spagnola fu anche un altro significativo autore, Šim‘on Labi (sec. XVI), cresciuto a Fez e vissuto a lungo a Tripoli, in Libia, ove divenne l’indiscussa guida spirituale della comunità. A Tripoli, verso il 1550, Labi compose un commento allo *Zohar*, ricco di spiegazioni letterali: il *Ketem paz* (Oro puro), che offre una testimonianza preziosa per la conoscenza del fondamentale capolavoro mistico, prima della sua pubblicazione a stampa e anteriormente all’affermarsi della *qabbalah* di Safed (o Ṣefat), che, nei secoli successivi, avrebbe sostanzialmente trasformato l’interpretazione zoharica.

Dalla penisola iberica un altro flusso migratorio si diresse verso le terre ospitali dell’Impero ottomano, il quale conobbe, nel Cinquecento, un periodo di prosperità economica e di fioritura culturale. Un centro importante di studi cabbalistici si costituì così, a partire dal 1520 circa, a Salonicco, sede di una numerosa comunità d’origine sefardita. Tra i protagonisti vi fu Yosef Ṭaiṭaṣaq, talmudista e commentatore della Scrittura, che mostra nelle sue opere una spiccata inclinazione filosofica, mentre riserva alle dottrine mistiche solo brevi accenni. Il suo insegnamento orale in questo campo dovette tuttavia essere assai più ampio, se è vero che dalla sua scuola discendono alcuni dei cabbalisti più influenti del Cinquecento. Ṭaiṭaṣaq era noto per il suo ascetismo, e di lui si narra che non abbia mai dormito in un letto, eccezion fatta per il sabato, fino ai quarant’anni. Era diffusa inoltre la credenza che egli fosse visitato da un *maggid*, una voce divina che, nella tradizione cabbalistica, si pensava parlasse ai mistici o li inducesse a scrivere in uno stato di *trance*, anche se resta assai dubbia la paternità dei manoscritti ritenuti rivelazioni del *maggid* di Ṭaiṭaṣaq.

Un altro esule sefardita, Yosef Caro (1488-1575), occupò un posto di rilievo nella storia del misticismo per le rivelazioni che ebbe da un *maggid*, le cui visite si protrassero per un periodo di oltre cinquant’anni. Caro, nato probabilmente in Castiglia, a Toledo, visse dopo l’espulsione in Egitto, per passare poi nella penisola balcanica e stabilirsi infine, nel 1536, a Safed.

Come accade di frequente nella storia della cultura giudaica, egli unì una vastissima competenza giuridica a un profondo interesse per la *qabbalah* e a una condotta ispirata ai principi della devozione mistica. Il suo *Bet Yosef* (La casa di Giuseppe) e, ancor più, il compendio da esso derivato, intitolato *Šulḥan ʻaruk* (La tavola imbandita), occupano un posto preminente nella storia del diritto ebraico, di cui offrono una sintesi esemplare per completezza ed efficacia espositiva. Accanto alla funzione pubblica di giurista, che lo portò a capo di un'accademia che contava oltre duecento discepoli, Caro tenne un diario privato degli incontri col proprio *maggid*, che concepiva come un archetipo celeste della *Mišnah* e che, nel corso degli anni, gli rivelò segreti cabbalistici, norme di condotta pratiche e previsioni circa il futuro. Il *maggid* di Caro assumeva le forme di un discorso automatico, vissuto dal mistico come una privilegiata fonte di sapienza celeste. Scrive Caro nel diario, intitolato *Maggid mešarim* (Colui che proclama ciò che è retto):

> Ho continuato a studiare le *miš nayyot* […] e mentre ancora leggevo *la voce del mio diletto bussa* (*Cant*. 5.12) dentro la mia bocca, modulandosi da sé e prendendo a dire: […] Ecco […] come vedi, ti parlo come un uomo che parla *al* proprio amico e puoi constatare da te che per molte generazioni nessuno è giunto a questo alto grado.

Il diario mistico di Caro (in parte perduto, e pubblicato a stralci solo dopo la morte dell'autore) è un documento prezioso per capire la dimensione interiore che la *qabbalah* seppe acquisire nel Cinquecento, giungendo a influenzare la più intima attitudine psicologica di molti intellettuali ebrei di quel secolo.

Allievo di Ṭaiṭaṣaq, e in rapporti di amicizia con Yosef Caro, fu Šelomoh ben Mošeh Alqabeṣ (ca. 1505-1584) che, in giovane età, decise di trasferirsi in Terra d'Israele. Oltre che per i suoi numerosi scritti, riguardanti l'interpretazione della liturgia e i commenti alla Scrittura, Alqabeṣ è importante, nello sviluppo della *qabbalah*, per le pratiche devozionali che adottò e che divennero, ben presto, una caratteristica dei circoli cabbalistici del tardo Cinquecento. Egli si stabilì a Safed nel 1535, e si dice sia stato il primo a seguire la consuetudine di uscire dalla città per recarsi a meditare sulle tombe degli antichi maestri ebrei che si trovano nei dintorni. Si riteneva infatti che, nel corso di tali meditazioni, si potessero comprendere, per improvvisa intuizione, i significati segreti dello *Zohar*, grazie a una sorta di energia mistica che s'impadroniva dei devoti. Probabilmente influenzata dalla devozione sufica per le tombe dei santi musulmani, la

visita alle tombe dei pii si inseriva nel quadro di una intensa vita mistica, che Alqabeṣ condivideva coi propri allievi, e che trasformava lo studio individuale dei testi cabbalistici in un'esperienza collettiva, nella quale il maestro aveva la funzione di risvegliare nei discepoli le attitudini emotive sopite.

Alqabeṣ fu probabilmente anche l'iniziatore dell'abitudine dei cabbalisti di Safed di uscire in campagna per attendere il sabato, intonando componimenti poetici in onore della festività; a questo scopo egli scrisse il celebre inno che prende il nome di *Lekah dodi*, dalle parole con cui si apre: «Vieni, mio diletto, a incontrare la sposa, accogliamo assieme il sabato».

Cordovero e Luria

L'insegnamento di Alqabeṣ fu ripreso da Mošeh Cordovero (1522-1570), che aveva con lui anche legami familiari, avendone sposato la figlia. Di origine sefardita, Cordovero fu ingegno assai precoce e giunse ben presto ad acquisire un ruolo dominante tra i cabbalisti della sua generazione. A soli ventisette anni, compose quello che è forse il suo capolavoro, il *Pardes rimmonim*, redatto - come egli stesso afferma nell'introduzione - allo scopo di mettere ordine nella confusa congerie dei precedenti commenti allo *Zohar*. Scritto in uno stile assai chiaro, e ispirato a un disegno semplice e razionale, il *Pardes* dà un quadro completo delle dottrine cabbalistiche, ricorrendo a un gran numero di fonti medievali, ampiamente illustrate e discusse. Il centro dell'esposizione è il *Sefer ha-zohar* e, forse ancor di più, i *Tiqqune ha-zohar*, di cui Cordovero si mostra un raffinato esegeta. In una sezione dedicata agli appellativi divini, egli presenta un elenco dei principali nodi simbolici del lessico cabbalistico, disposti in ordine alfabetico e corredati da brevi definizioni e rinvii ai più importanti passi dello *Zohar*. Una parte considerevole del *Pardes* è dedicata poi alla definizione delle *sefirot*, in quanto gradi secondo i quali si organizza nel cosmo la discesa dell'emanazione divina. La struttura delle *sefirot* proposta da Cordovero è rimasta esemplare, tanto che il diagramma pubblicato nell'*editio princeps* del *Pardes* si è imposto come la più diffusa rappresentazione grafica dell'albero sefirotico. Ancora allo *Zohar* egli dedicò poi un monumentale commento, che si estende per migliaia di pagine, e che è stato pubblicato integralmente solo in anni recenti. La bella prosa ebraica di Cordovero si inoltra nelle minuzie del simbolismo zoharico

senza perdere il proprio tono didattico e riuscendo a organizzare, in una struttura sistematica, le quasi inafferrabili immagini del testo.

Allievo di Cordovero a Safed, seppure per un tempo assai breve, fu il celebre Yiṣḥaq Luria (1534-1572). Nato a Gerusalemme, si trasferì ancora bambino in Egitto, ove studiò con Dawid ibn Ahi Zimra e con Beṣal'el Aškenazi. Discendente da una famiglia facoltosa, egli fu probabilmente mercante di spezie, sebbene conciliasse questa attività con lo studio tanto della tradizione giuridica quanto della *qabbalah*. Nel 1569 (o forse agli inizi del 1570) si stabilì a Safed, dove morì, dopo due soli anni.

Luria lasciò pochissimi scritti; la sua fama si deve pertanto sia alle doti umane, che impressionarono profondamente chi lo incontrò, sia alla sistemazione delle sue dottrine per mano dei suoi allievi. Sul conto di Luria si diffusero, già alla fine del Cinquecento, moltissimi aneddoti, destinati a mettere in risalto le sue capacità straordinarie e il suo intuito psicologico. Egli sarebbe stato in grado di dedurre, dal solo aspetto dell'interlocutore, la sua condotta passata ed anche le sue vite precedenti, così da individuarne i peccati e da suggerirgli il modo per espiarli. In questi racconti, Luria viene presentato come un medico dell'anima, circondato, ancora in vita, da un'aura di venerazione; qualcuno ritenne addirittura che egli fosse il messia, figlio di Giuseppe, e che solo i peccati dei suoi contemporanei ne avessero impedito il manifestarsi pubblico. L'intensità del suo insegnamento si esprimeva per lo più nel colloquio diretto con gli allievi, e in lunghe passeggiate nei dintorni di Safed, durante le quali egli additava tombe di maestri antichi, mai fino allora individuate. A chi gli chiedeva perché non mettesse per iscritto i suoi insegnamenti,

«rispondeva che non gli era possibile, giacché subito gli si aprivano le fonti della sapienza e non aveva la forza di scrivere. Persino quando parlava, gli era difficile trovare un piccolo rivolo per colloquiare coi discepoli».

Alla morte prematura di Luria, gli allievi cominciarono a elaborarne l'insegnamento e ad annotarne i costumi religiosi e le pratiche devozionali. Il ruolo più importante fu, in questo senso, quello di Ḥayyim Vital (1542-1620), che aveva studiato con Luria per poco più di un anno, ma che riuscì a imporsi come il più autorevole tra i suoi seguaci. Tra il 1573 e il 1576, Vital compose il *Sefer 'eṣ ḥayyim* (il libro dell'albero della vita), che presenta in maniera organica le principali dottrine luriane. Negli anni seguenti, egli approfondì i dettagli dell'insegnamento di Luria in un vasto

numero di scritti che, nell'edizione corrente a stampa, si estendono per ben quindici volumi. Con una prosa minuziosa, sebbene priva di pregi artistici, Vital espone un'ardita cosmogonia, che si sviluppa soprattutto attraverso metafore di luce; anziché ricorrere al classico metodo del commento scritturale, l'allievo di Luria propone una descrizione del tutto originale dei più riposti meccanismi del divino, nata dalla mente a un tempo lucida e visionaria del suo maestro. I temi fondamentali del misticismo luriano, come lo *ṣimṣum* (la contrazione cosmica che segna l'avvio del processo di emanazione), la rottura dei «vasi» (le *sefirot* originarie) e la loro restaurazione, domineranno tutto il misticismo successivo, tanto da costituire ancora oggi il fondamento del lessico cabbalistico.

In tutta la diaspora ebraica, a partire dalla metà del Seicento, la *qabbalah* luriana si affermò in maniera sempre più evidente, sia grazie alla vastità della sua concezione sia in virtù dell'importanza che essa attribuiva all'azione del mistico, il quale era chiamato - con l'aiuto della meditazione e dei riti - a concorrere alla reintegrazione dell'archetipo celeste.

Accanto all'opera di Vital, ebbe grande importanza, nella diffusione del lurianesimo, l'insegnamento di Yiśra'el Sarug (morto nel 1610 circa), un erudito di origine egiziana che, sebbene non appartenesse alla cerchia dei discepoli diretti di Luria a Safed, fu tra i primi a trasmetterne l'insegnamento, soprattutto in Italia, dove visse tra il 1594 e il 1600. La sua versione differisce in alcuni tratti da quella di Vital e, pur essendo assai meno estesa, dedica maggiore spazio al simbolismo linguistico, dando prova di una tersa vena espressiva.

Ampie tracce dei suoi insegnamenti si riscontrano nelle opere della cerchia cabbalistica attiva a Mantova tra la fine del XVI e gli inizi del XVII secolo, i cui esponenti maggiori furono Yiṣḥaq Fano, Menaḥem 'Azaryah Fano e Aharon Bereḥyah Modena. Menaḥem Fano (1548-1620) fu, tra di essi, il personaggio pubblico di maggiore rilievo, sia per la vastità dei suoi interessi, che si estendevano dalla giurisprudenza alla dottrina mistica, sia per il suo impegno nel patrocinio finanziario degli studi cabbalistici e nella loro divulgazione attraverso l'insegnamento e la stampa. Membro di una famiglia assai agiata, Menaḥem si adoperò per pubblicare a Venezia i testi che giungevano da Safed, e in primo luogo le opere di Mošeh Cordovero, per il quale svolse le funzioni di una sorta di fiduciario italiano.

Negli scritti propri, Menaḥem introduce un'analisi del rito ebraico ispirata ai principi della devozione cabbalistica e arricchita da un ampio

ricorso al lessico zoharico. I suoi *ʻAśarah maʼamarot* (Dieci discorsi) - parzialmente pubblicati già nel 1597 e accompagnati, nelle edizioni successive, da ampi commenti - ebbero un vasto successo, poiché fondevano in maniera originale l'eredità di Safed con alcuni tratti peculiari della tradizione italiana.

Per la trasmissione della *qabbalah* luriana in Europa fu di fondamentale importanza, oltre alla scuola italiana, l'opera degli ebrei aškenaziti e, in particolare, un ampio scritto di un cabbalista di Francoforte sul Meno, Naftali ben Yaʻaqov Elḥanan Bacharach. Nel suo *ʻEmeq ha-melek* (La valle del re), apparso nel 1648, egli propose infatti una presentazione sistematica dell'insegnamento di Luria, utilizzando sia la versione di Ḥayyim Vital sia, soprattutto, quella di Sarug. Il libro di Bacharach, che raccoglieva un materiale assai eterogeneo, conteneva anche numerose leggende sulla vita e sui prodigi di Yiṣḥaq Luria, e contribuì ad alimentare l'atmosfera fantastica che circondava la figura del maestro di Safed. Sebbene vari contemporanei avanzassero dubbi sulla correttezza delle tradizioni conservate nell'*ʻEmeq ha-melek*, l'opera ebbe uno straordinario successo e fu per molto tempo il principale veicolo di conoscenza delle dottrine luriane, tanto per gli ebrei dell'area tedesca quanto per alcuni cabbalisti cristiani.

L'influsso di Luria sui cabbalisti cristiani dell'età barocca

La *qabbalah* luriana, col suo proliferare d'immagini e l'intricata architettura mitica del cosmo, non mancò di suscitare l'interesse di alcuni ebraisti che, seguendo le tracce dei primi cabbalisti cristiani, videro nella mistica ebraica una essenziale fonte di sapienza.

Il maggiore cabbalista cristiano del Seicento fu il barone Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689), cui si deve la redazione della *Kabbala denudata*, la più importante antologia cabbalistica apparsa in lingua latina. Knorr von Rosenroth aveva studiato la *qabbalah* negli anni Sessanta del Seicento ad Amsterdam, col rabbino aškenazita Meʼir Stern, che lo aveva iniziato al simbolismo luriano. La *Kabbala denudata* (stampata a Sulzbach tra il 1677 e il 1684) è dedicata in buona parte alla presentazione dello *Zohar*, interpretato alla luce della cosmologia ideata da Luria e sviluppata dai suoi seguaci nel primo Seicento. L'opera presenta, oltre alla traduzione di ampie sezioni dello *Zohar*, estratti da testi lurianici, quali l'*ʻEmeq ha-melek* di Bacharach e il *Sefer ha-gilgulim* (Il libro delle trasmigrazioni) di

Ḥayyim Vital; l'unico tra i testi preluriani a trovare accoglienza nel volume è il *Pardes rimmonim* di Cordovero, utilizzato soprattutto per la parte che riguarda la triplice divisione dell'anima. Knorr von Rosenroth poté peraltro contare su ottime fonti testuali, come dimostra l'inclusione nell'antologia dell'*Eš meṣaref* (Il fuoco del fonditore), l'importante opera alchemica, perduta nell'originale ebraico, cui già si è fatto cenno. La traduzione dello *Zohar* è accompagnata dagli originali aramaici vocalizzati, così da costituire forse il primo esempio, in questo campo, di versione col testo a fronte. Il barone tedesco era convinto dell'antichità dello *Zohar* e riteneva che raccogliesse le tradizioni diffuse tra gli ebrei ai tempi di Cristo e degli apostoli. Questo rendeva, ai suoi occhi, la mistica ebraica uno strumento indispensabile per conciliare le differenze che si erano venute a creare, nel corso dei secoli, in seno al cristianesimo.

Tale utopia religiosa venne condivisa da altri eruditi cristiani e, in particolare, da due importanti ebraisti che lavorarono con Knorr von Rosenroth al progetto della *Kabbala denudata*, Henry More e Franciscus Mercurius van Helmont. More (1614-1687) fu uno dei maggiori pensatori della cosiddetta scuola platonica di Cambridge, ove trascorse tutta la propria vita all'interno del Christ's College. Mistico neoplatonizzante, dotato di un'intensa vena speculativa, egli cercò ispirazione anche negli scritti della nuova *qabbalah* ebraica e fu il primo a formulare la tesi dell'esistenza di una quarta dimensione dello spazio. Nelle sue opere latine si trova così una singolare rielaborazione dello *ṣimṣum*, secondo la quale «la contrazione [corrisponderebbe] allo stato di sonno o di sopore delle particelle divine, mentre l'espansione [indicherebbe] il loro stato di risveglio». Alla *Kabbala denudata* More contribuì con alcuni testi di impronta filosofica, tra cui un *Catechismus cabbalisticus*, dedicato all'esposizione simbolica del *Ma'aśeh merkavah*.

Al contrario di More, Helmont (1614-1699) condusse una vita avventurosa, spostandosi dall'Austria all'Italia, all'Inghilterra e alla Germania. Nel 1667 pubblicò a Sulzbach un breve testo sull'alfabeto ebraico e collaborò alla *Kabbala denudata* con una *Adumbratio kabbalae christianae,* in cui intendeva dimostrare l'armonia tra il misticismo ebraico e la filosofia cristiana.

L'eredità di Knorr von Rosenroth fu proseguita in Germania soprattutto da Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), un esponente della chiesa luterana, influenzato a un tempo dalle fonti cabbalistiche e dal pensiero del

mistico cristiano Jacob Boehme. Oetinger ebbe una buona conoscenza della *qabbalah*, studiata direttamente sulle fonti ebraiche e in particolar modo sugli scritti della scuola luriana. Le sue opere servirono a diffondere l'interesse per la teosofia del maestro di Safed, che egli giudicava «un sistema tanto ricco di aspetti ammirevoli che nessun essere ragionevole può considerarlo un semplice gioco dell'immaginazione umana». Al simbolismo cabbalistico egli improntò, per esempio, la propria dottrina trinitaria, che concepiva le tre persone alla luce dell'idea giudaica del dinamismo intradivino delle *sefirot keter*, *ḥokmah* e *binah*.

Il sabbatianesimo

Alla metà del Seicento il giudaismo fu scosso da un movimento messianico, sorto attorno alla figura di Šabbetay Ṣevi, nato nel 1626 a Smirne, da una famiglia proveniente dalla Grecia. La straordinaria sensazione suscitata dalla figura di Ṣevi in tutta la diaspora è all'origine di uno dei capitoli più importanti della storia del giudaismo dell'età moderna. Il fallimento del sabbatianesimo non solo gettò il giudaismo in una profonda crisi culturale, ma si rifletté anche negli orientamenti che prevalsero in molte comunità ebraiche, sino nel pieno del nostro secolo.

Il messianesimo di Ṣevi ebbe tratti assai originali, che rispecchiarono le mutate condizioni socio-culturali del giudaismo seicentesco. Dopo la trasformazione della cognizione del mondo, portata dalle grandi scoperte geografiche del Cinquecento, il sabbatianesimo non poteva infatti più avvalersi di quell'alone favoloso di cui si erano ammantati i pretesi messia del passato. Se, ancora agli inizi del XVI secolo, Dawid Reuveni aveva potuto giustificare le proprie pretese messianiche con una provenienza dalle mitiche regioni dell'Etiopia, che s'immaginavano popolate da tribù di ebrei guerrieri, pronti a conquistare il mondo, Ṣevi, di cui tutti conoscevano il normale *curriculum* di studi rabbinici e le quotidiane frequentazioni nella comunità ebraica di Smirne, dovette costruire il mito messianico sul proprio carisma personale e sul simbolismo mistico delle proprie azioni, spesso fortemente provocatorie. Si può dunque dire che Ṣevi sia stato il primo messia cabbalistico e che la sua complessa personalità abbia segnato, nel bene e nel male, l'influsso che il misticismo ebbe sulla vita comunitaria ebraica.

Nato in una famiglia che aveva di recente conquistato una buona prosperità economica, Ṣevi fu istruito in gioventù nel diritto ebraico e si diede poi a uno studio solitario della *qabbalah*. La sua formazione mistica si basava sulla lettura dello *Zohar* e su quella del *Sefer ha-qanah* e del *Sefer ha-peli'ah*, mentre sembra che egli non abbia mai conosciuto a fondo la tradizione luriana. Già nel 1648 parve ricevere la rivelazione interiore della propria missione messianica, che lo spinse ai primi comportamenti eccentrici (come, per esempio, la pronuncia del nome ineffabile) e alla convinzione che il proprio corpo emanasse un profumo, in accordo con un segno messianico già sancito dalla letteratura midrašica. Passato poi a Salonicco, accentuò i propri gesti trasgressivi, celebrando un blasfemo «matrimonio» con un rotolo della *Torah*.

Espulso dalla locale comunità ebraica prese a peregrinare, dirigendosi verso la Terra Santa, dove incontrò colui che sarebbe divenuto il suo profeta, Natan di Gaza. Secondo Scholem (cui si deve un ampio studio sul sabbatianesimo, divenuto classico), Natan avrebbe fornito a Ṣevi la chiave interpretativa necessaria a trasformare i comportamenti eccentrici in un movimento pubblico e di vastissimo seguito. Ormai profondamente convinto di essere il messia, Ṣevi prese ad abrogare i costumi rituali, che considerava non più validi con l'instaurarsi della nuova età messianica, e a fondarne di nuovi, talvolta in aperta violazione della tradizione giudaica. Nonostante l'opposizione di parecchi esponenti dell'autorità rabbinica, l'entusiasmo suscitato dal nuovo messia dilagò nelle comunità dell'Impero ottomano e nel resto della diaspora, sinché, nel febbraio 1666, il governo turco decise di intervenire, facendolo arrestare. Confinato dapprima nella fortezza di Gallipoli, nel settembre dello stesso anno Ṣevi fu messo di fronte all'alternativa tra la morte e la conversione all'Islam. La sua scelta di farsi musulmano provocò naturalmente il distacco di molti seguaci, sebbene il movimento continuasse ad avere un ampio seguito, trasformandosi a poco a poco in una organizzazione semisegreta. A Costantinopoli e in Turchia si formò così la setta dei Donmeh, caratterizzata da una formale adesione all'Islam congiunta alla pratica occulta di molti precetti ebraici.

Il successo di Ṣevi si spiega con l'unione tra la sua affascinante personalità, in grado di irretire lo stesso sultano turco, e le interpretazioni cabbalistiche - fornite soprattutto da Natan di Gaza - secondo cui i gesti del messia sarebbero serviti a debellare la radice cosmica del male. I comportamenti negativi di Ṣevi, e persino la sua apostasia, furono letti dai

sabbatiani come una discesa nell'abisso della negatività, attraverso la quale sarebbe stato possibile, al messia taumaturgo, riscattare le particelle di luce divina imprigionate nell'oscurità. Questo processo di redenzione, che corrisponde al *tiqqun* della *qabbalah* luriana, sarebbe in realtà affidato a ogni uomo, ma solo una personalità divinamente ispirata avrebbe potuto portarlo fino al compimento, con un'azione vicaria, rispetto alla comunità dei fedeli. Alla fine del suo *Deruš ha-tanninim* (Discorso sui draghi), Natan di Gaza proclamò così «la grandezza del nostro Signore, il messia re, il quale annienterà la forza del serpente, che ha profonde e salde radici».

La biografia di Šabbetay Ṣevi e la sua traumatica conversione all'Islam posero al giudaismo il problema della funzione carismatica della guida spirituale. Al di là dell'impatto reale del movimento - che avvampò in maniera repentina, ma che venne ben presto soffocato, a causa dell'intollerabile apostasia del protagonista - il sabbatianesimo mostrò come la dottrina mistica potesse sostenere l'azione pubblica di una guida spirituale, e sottrasse così la *qabbalah* alla sfera privata della contemplazione per farne un elemento importante della prassi sociale. Se Šim'on bar Yoḥay rappresentava, nello *Zohar*, una figura di guida puramente letteraria e se il carisma di Yiṣḥaq Luria era ben presto trascolorato nella pura leggenda, Ṣevi impersonò l'immagine concreta di un ebreo capace di suscitare un entusiasmo vastissimo col semplice significato simbolico delle proprie azioni.

La «qabbalah» in Italia tra Sei e Settecento

Il movimento sabbatiano scosse profondamente tutto il mondo ebraico: il passaggio improvviso dalle aspettative iniziali alla disillusione giunse al punto di modificare alcuni tratti della spiritualità della diaspora. Anche dopo la conversione di Ṣevi all'Islam, alcuni nuclei di devoti sabbatiani continuarono infatti a coltivare - benché sempre più nascostamente - la loro fede e il fenomeno del cripto-sabbatianesimo portò a un'atmosfera di polemiche e di sospetti, che si prolungò fino al secolo XVIII. I seguaci di Ṣevi furono assai numerosi anche in Italia, ove poterono contare sulla simpatia di non pochi ambienti rabbinici.

La maggior parte degli esponenti del giudaismo italiano si allontanò tuttavia dal movimento nei mesi immediatamente successivi allo scandalo della conversione del messia; fu questo per esempio il caso di uno dei più

stimati cabbalisti europei del Seicento, Mošeh Zacuto, che aveva inizialmente mostrato simpatie per il fermento messianico. Nato ad Amsterdam, da una famiglia di origine marrana, Zacuto (ca. 1620-1697) fu attivo prima a Venezia e poi a Mantova. Egli compose, fra l'altro, due estesi commenti allo *Zohar*, tuttora in parte manoscritti, e varie raccolte liturgiche (*Tiqqunim*), sul modello della *qabbalah* luriana. Come molti altri dotti ebrei dell'epoca, Zacuto si dedicò anche agli studi di *qabbalah* pratica, lasciando un voluminoso manuale di operazioni magiche e di sortilegi, diffuso in forma manoscritta in una ristretta cerchia di adepti (*Šefer šorše šemot*, Il libro delle radici dei nomi). Nei suoi componimenti poetici, che ebbero un largo successo tra i contemporanei, egli ricorse ampiamente a spunti cabbalistici, descrivendo, per esempio, il transito dell'anima nell'aldilà in termini in parte mutuati dall'escatologia zoharica.

Il maggiore cabbalista italiano del Settecento fu Mošeh Ḥayyim Luzzatto (1707-1746). Nato a Padova, egli mostrò ben presto doti straordinarie, acquistando, giovanissimo, una profonda conoscenza tanto della cultura secolare italiana quanto di quella ebraica. A soli vent'anni fu visitato da un *maggid*, di cui annotò le rivelazioni mistiche in una serie di scritti in lingua aramaica, che contengono un'articolata analisi delle fasi della redenzione e delle vicende dell'anima del messia. Queste rivelazioni furono tuttavia accolte con molto sospetto dalle autorità rabbiniche, che giudicavano del tutto inopportuno che uno studioso così giovane, e per di più ancora celibe, pretendesse di diffondere insegnamenti di origine celeste. Sospettato di simpatie per i circoli sabbatiani, Luzzatto fu costretto ad abbandonare l'Italia, per trasferirsi ad Amsterdam e migrare infine in Terra d'Israele, ove morì di peste ad Acco. A questa biografia così breve e tormentata, corrisponde un'opera ampia e versatile, che copre la retorica e il teatro, la *qabbalah* e l'etica, la poesia e la dottrina messianica. Allo studio della *qabbalah* egli applicò gli strumenti di una logica salda e di uno stile elegante, che rendono i suoi scritti mistici in lingua ebraica una limpida introduzione ai principi della *qabbalah* luriana. Di particolare pregio sono i suoi *Qelaḥ pitḥe ḥokmah* (Le centotrentotto porte della sapienza), brevi aforismi - redatti col tono di una dimostrazione geometrica - che riassumono il percorso dell'emanazione attraverso i gradi dell'essere. La trattazione di Luzzatto si ispira al concetto secondo cui «il fine della creazione del mondo è di produrre il bene, in accordo con il […] desiderio [divino] assolutamente buono». Tale postulato etico si sviluppa grazie a una

serrata concatenazione di enunciati, che danno alle intuizioni emotive dei mistici il rigore dell'oggettività. Così, per esempio, il concetto dello *ṣimṣum* viene risolto da Luzzatto in un breve volgere di frasi: «L'*En sof* - sia Egli benedetto - desiderò lasciare il proprio infinito, e lo trasse a sé, attraverso un'azione limitatrice: ciò è chiamato il contrarsi».

Il ḥasidismo

La storia del misticismo ebraico del Settecento è dominata, nell'Europa orientale, dalla personalità di Yiśra'el ben Eli'ezer Ba'al Šem Ṭov, noto con l'acronimo di Bešṭ (ca. 1700-1760). Di stato sociale assai modesto, egli si dedicò dapprima a mestieri umili, facendo l'inserviente presso una sinagoga, estraendo argilla dai monti e lavorando in una locanda. Secondo la leggenda, al compimento del trentaseiesimo anno, cominciò a dar prova di doti straordinarie, curando i malati con rimedi naturali, ma anche scacciando le presenze demoniache dagli invasati, col ricorso ad amuleti e incantesimi. Questa attività di guaritore lo portò a compiere frequenti viaggi, che diffusero la sua fama presso le comunità ebraiche, tanto che si raccolse attorno a lui una cerchia di discepoli e ammiratori.

Il ruolo carismatico, che gli fu presto riconosciuto, ebbe origine anche dalla sua intensa devozione religiosa, che si manifestava soprattutto in un rapporto profondamente emotivo con la preghiera. Le testimonianze che provengono dalla sua cerchia narrano dello stato di *trance* nel quale il Ba'al Šem entrava in comunicazione col divino; alle sue preghiere la comunità assisteva attonita. Si legge nei *Šivḥe ha-Bešṭ* (Lodi del Bešṭ):

> Rabbi Yiśra'el cominciò a fare movimenti terribili e si piegò persino all'indietro finché la testa non toccò le ginocchia. Tutti temettero che potesse cadere, volevano sostenerlo ma ebbero timore […] continuò così per circa due ore.

Uomo non incolto, ma certo non versato nelle tradizionali dottrine talmudiche, il Ba'al Šem Ṭov basò il suo insegnamento soprattutto sugli apologhi, nei quali sapeva congiungere l'intensità del mistico a una serena partecipazione alla vita quotidiana. Tra le sue massime, ve ne sono alcune che richiamano al dovere di vivere con pienezza la propria vita fisica, rifuggendo dalle mortificazioni dell'ascetismo e da uno studio privo di gioia. In un testo pseudoepigrafico, che la leggenda considera il suo

testamento spirituale, *Ṣa’wwa’at ha-Rivaš* (Il testamento di rabbi Yiśra’el Ba‘al Šem), gli vengono attribuite queste parole:

> Quando il tuo corpo è infermo, è inferma anche la tua anima […] per questo è necessario che tu ti preoccupi molto della salute del corpo […] la preghiera compiuta nella gioia è certamente più gradita a Dio della preghiera compiuta nella tristezza del pianto.

Poiché il Ba‘al Šem Ṭov non lasciò quasi nulla di scritto, il periodo più antico del ḥasidismo è caratterizzato dall’insegnamento orale e dal formarsi, attorno al maestro, di una cerchia di personalità spiritualmente assai dotate, che condividevano un’esperienza religiosa fortemente innovativa all’interno della tradizione ebraica. Già in questa prima fase si precisò la nozione di *ṣaddiq*, il «giusto», di cui il Ba‘al Šem è il prototipo, e che sarebbe rimasta fondamentale nella tradizione hasidica. Lo *ṣaddiq* è un personaggio di eccezionali doti interiori, capace di mediare tra il mondo superno e la realtà quotidiana; egli serve alla comunità come tramite verso la volontà divina ma, allo stesso tempo, pur appartenendo a una sfera ben superiore, conduce in mezzo a essa la propria missione e trae la propria forza dalla fede popolare. Così, per esempio, in una descrizione di una visione mistica, il Ba‘al Šem affermò di aver trovato in un palazzo celeste

> tutte le preghiere pronunciate negli ultimi cinquant’anni: Non erano ancora salite […] Dissi loro: Perché non siete ascese prima? Risposero: Ci è stato ordinato di aspettare te, maestro, perché tu devi guarirci. Conclusi: Venite con me. E la porta si aprì.

Il primo a dare alle stampe un’opera hasidica fu Ya‘aqov Yosef di Polonnoye (morto nel 1782 circa) che pubblicò, nel 1780, le *Toledot Ya‘aqov Yosef* (Le storie di Ya‘aqov Yosef), opera in cui le spiegazioni bibliche si mescolano ai detti uditi dal Ba‘al Šem Ṭov. Lo scritto di Ya‘aqov Yosef contiene non pochi spunti polemici contro gli ambienti tradizionalisti che si opponevano alla nuova spiritualità hasidica e che vengono indicati con l’espressione ebraica *mitnaggedim*, gli «oppositori».

Sebbene il rabbi di Polonnoye fosse stato allievo diretto del Ba‘al Šem, la funzione di guida del ḥasidismo non toccò a lui ma a Dov Baer (morto nel 1772), che a partire dal 1766 venne reputato il continuatore del primo maestro hasidico, col quale aveva avuto un rapporto personale assai breve. Dov Baer di Mezhirech, noto anche come «il grande *maggid*», aveva una buona cultura halakica e, con la sua autorevolezza di studioso, fornì una prima base dottrinale al ḥasidismo, nel quale introdusse le immagini e il lessico della *qabbalah* luriana. I suoi scritti, e in particolare il *Maggid*

devaraw le-Ya‘aqov (Colui che annunzia le sue parole a Giacobbe), mostrano un pensiero mistico assai ricco, che rielabora in maniera originale le dottrine della precedente letteratura cabbalistica e i primi insegnamenti ḥasidici. Centro della sua speculazione è il concetto di *ayin*, «nulla», che egli identifica, di norma, con la seconda *sefirah*, *ḥokmah*. Per il *maggid* di Mezhirech, il «nulla» è il fondamento gnoseologico della realtà, giacché ogni cosa deve prima annichilirsi per poter essere compresa. Il compito dell’uomo è dunque quello di annullare nella devozione (*devequt*) la propria individualità, per confondersi con l’onnipresente sostrato divino dell’essere.

Allievo di Dov Baer fu Schneur Zalman di Liadi (1745-1813), il fondatore del movimento Ḥabad, forse il più colto e versatile tra i protagonisti del primo ḥasidismo. Con Zalman, la spiritualità ḥasidica fu sottoposta a un’organica sistemazione teorica, grazie alla quale l’ebreo osservante poteva trasformare i temi mistici in un’esperienza di vita quotidiana. L’insegnamento del maestro di Liadi - contenuto soprattutto nei suoi ampi *Liqquṭe amarim* (Raccolta di detti), noti anche col nome di *Tanya* (Ciò che è stato insegnato) - è volto a costruire un itinerario di studio e di meditazione accessibile all’uomo medio (*benoni*), anch’egli chiamato a realizzare, nella propria vita, la comunione col divino. Il *Tanya*, esposto in uno stile chiaro e didattico, utilizza il simbolismo cabbalistico per trasmettere l’idea che il percorso verso Dio può seguire le tappe di una discesa nell’interiorità, il cui scopo è l’unione con la volontà e la sapienza divine, «un’unione meravigliosa, a cui nulla può paragonarsi […] e in virtù della quale si può conseguire un’unità e un’adesione totale, sotto ogni aspetto».

Discendente diretto del Ba‘al Šem Ṭov fu Naḥman di Bratslav (1772-1811), suo nipote da parte di madre. Naḥman svolse la propria predicazione in Podolia e Ucraina, ove fu spesso coinvolto in vivaci dispute, non solo con gli oppositori del ḥasidismo ma anche con altri esponenti dello stesso movimento. Naḥman sostenne una dottrina estrema dello *ṣaddiq*, affermando che in ogni generazione non vi è che un giusto carismatico, con una funzione corrispondente a quella svolta, in epoca biblica, da Mosè. Egli richiedeva, ai propri seguaci, una fede incondizionata, capace di vincere i dubbi che potevano nascere dai suoi comportamenti, spesso paradossali. Nella cerchia di Naḥman venne adottata l’abitudine di una confessione dei propri peccati di fronte allo *ṣaddiq*, il quale prescriveva le opportune espiazioni. Convinto della natura messianica della propria anima, Naḥman

riteneva che il messia sarebbe nato dalla sua discendenza e dedicò parte dei suoi scritti all'illustrazione delle radici interiori e del dinamismo psicologico della redenzione d'Israele. Oltre al suo testo maggiore, i *Liqquṭe Moharan* (I detti del nostro maestro il rabbi Naḥman), egli ha lasciato una singolare raccolta di novelle (*Sippure ma'aśiyyot*) in cui si mostra la sua notevole capacità inventiva e nelle quali il dinamismo del mondo sefirotico è alluso da personaggi che interpretano gli attributi cabbalistici. Nei suoi racconti, Naḥman rielabora in maniera originale il metodo ḥasidico dell'insegnamento attraverso apologhi, arricchendo le narrazioni non solo di allegorie etiche ma anche di palesi rinvii al lessico mistico, tanto che il corredo simbolico della teosofia cabbalistica si muta in raffinato tessuto narrativo.

Con la fine del Settecento, il movimento hasidico entrò nella sua fase matura, nella quale si assistette al moltiplicarsi delle scuole, che si diffusero negli insediamenti ebraici di Polonia e Russia. Si vennero così a formare varie dinastie di *ṣaddiqim*, talora in dissidio per motivi dottrinali o di ordine personale. Da movimento innovativo e addirittura provocatorio, il ḥasidismo si trasformò, nel corso del secolo XIX, in una componente fondamentale della spiritualità ebraica dell'Europa orientale e si articolò in strutture organizzative assai complesse, che prevedevano una vita di studi e di devozione attorno alla figura carismatica del maestro.

Le scuole lurianiche tradizionaliste

Avversario inflessibile del movimento hasidico, ma al tempo stesso profondo cabbalista, fu Eliyyah ben Šelomoh Zalman di Vilna (1720-1797), uomo di vastissima cultura e autorità indiscussa nel campo del diritto ebraico. L'austerità della sua vita rimase proverbiale, così come fu celebre la sua versatilità, che lo portò a comporre numerose opere anche in campo scientifico. Ai testi mistici egli applicò un'attenta critica filologica, che si tradusse nella correzione di molti passi oscuri della letteratura cabbalistica. Se, come egli stesso racconta, in gioventù si cimentò con la *qabbalah* pratica, cercando addirittura di produrre un *golem*, la sua opera dell'età matura è dedicata a un'armonizzazione degli insegnamenti della *qabbalah* con quelli talmudici e a lucidi commenti dei maggiori classici del misticismo. Particolarmente interessante è la sua ampia interpretazione del *Sefer yeṣirah*, in cui, alla luce dell'insegnamento luriano, egli mise in

relazione il lessico tardoantico dell'opera con la complessa teosofia dello *Zohar*.

La scuola luriana dominò peraltro la mistica giudaica per tutto il Settecento, non solo nella Lituania di Eliyyah ma anche nell'area mediterranea, sia nelle attive cerchie cabbalistiche del Nord Africa, sia in Italia e nell'Impero ottomano. D'origine marocchina fu Šalom ben Mošeh Buzaglo (ca. 1700- 1780), autore del più noto commento settecentesco allo *Zohar*. Nato a Marrakesh, egli subì in patria la persecuzione del sultano e fu così costretto, nel 1745, a emigrare a Londra. Tra il 1750 e il 1755 apparve a stampa la sua vasta opera esegetica, che illustra tanto il senso letterale quanto quello recondito della letteratura zoharica, secondo i canoni, ormai stereotipi, della cosmologia di Luria. Il commento di Buzaglo, intitolato *Miqdaš melek* (Il santuario del re), intendeva essere un'epitome chiarificatrice delle interpretazioni dello *Zohar* sparse negli scritti di Vitale nelle opere dei commentatori del Seicento, come egli stesso scrive nell'introduzione, col caratteristico stile ornato dell'epoca:

> Ho costruito le sue fondamenta sulle colonne di rabbi Yiṣḥaq, di benedetta memoria, né ho deviato a destra o a sinistra dalle sue premesse. Mi è stato così possibile garantire che quest'opera ristorasse dall'arsura l'anima che si sforza di far rilucere la rosa superna, togliendone le spine che le stanno attorno.

Forse il più importante tra i cabbalisti attivi nel corso del Settecento in Terra d'Israele fu un dotto di origine yemenita, Šalom Šarabi (1720-1777), che visse a Gerusalemme, dove entrò a far parte della *yešivah* Bet El, un vivace centro di devozione mistica, ispirato alla scuola luriana. Della *yešivah* - che era caratterizzata da una austera disciplina di meditazione - egli divenne il capo nel 1751, contribuendo alla fama dell'istituzione coi suoi scritti, nei quali stabilì una liturgia improntata al simbolismo cabbalistico. Il suo libro di preghiere, *Nehar šalom* (Il torrente della pace), ricco di dettagliate annotazioni mistiche, divenne ben presto un'opera fondamentale, che si diffuse in tutta la diaspora d'Oriente, dalla Terra d'Israele, al Nord Africa e fino alla Persia, giungendo a sostituire i manuali liturgici pre-cabbalistici, e fissando i modi di una nuova e più intensa partecipazione al rito.

L'eredità moderna

Sebbene la dottrina cabbalistica abbia continuato a essere studiata in numerosi circoli tradizionalisti ebraici, nel corso del XIX secolo è possibile individuare solo rari tentativi di inserire l'immaginario cabbalistico in nuove strutture espressive. Un esempio interessante dell'uso della *qabbalah* all'interno di un ambito di divulgazione storica e culturale è offerto da Elia Benamozegh (1822-1900), rabbino e filosofo vissuto a Livorno. Gli scritti di Benamozegh, redatti in ebraico, francese e italiano, spaziano dalla polemica in difesa dell'antichità della tradizione cabbalistica a opere di morale e a indagini «storiografiche» intese a dimostrare la continuità della corrente cabbalistica nella tradizione ebraica. In particolare, nella sua *Storia degli esseni* (1865) e nella *Morale juive et morale chrétienne* (1867), Benamozegh espone «l'equivocata e mal compresa simbologia dei cabbalisti», cercandone le tracce nelle varie manifestazioni della spiritualità antica, dagli esseni ai primi cristiani. I presupposti concettuali da cui egli muove possono apparire assai singolari, e molte delle sue affermazioni sembrano contraddire il principio di un'ordinata concatenazione storica: «La setta degli esseni - scrive, per esempio - che reclutava i suoi adepti, a nostro avviso, tra i farisei cabbalisti […] ha esercitato un'influenza potente sulla trasformazione del cristianesimo». Al carattere paradossale di affermazioni di questo genere si accompagna tuttavia una raffinata sensibilità per il persistere dei simboli fondamentali del misticismo giudaico, tanto che alcune pagine storiografiche di Benamozegh rappresentano una delle migliori esposizioni ottocentesche del vero significato delle idee cabbalistiche.

Avraham Kook (1865-1935) fu il primo rabbino capo della moderna comunità aškenazita della Terra d'Israele e, nonostante l'intensa attività pubblica, dimostrò un notevole impegno teorico, dedicato alla costruzione di un sistema di pensiero che concilia la devozione mistica con le esigenze di un concreto coinvolgimento nella realtà. Sebbene utilizzi solo occasionalmente il frasario della *qabbalah*, egli si avvale delle immagini cabbalistiche, organizzandole attorno a un concetto di realizzazione spirituale, ai fini di una più incisiva partecipazione alla vita e alla redenzione d'Israele. Le sue opere hanno un tono inconfondibile in cui idee di origine medievale convivono assieme a elementi tratti dalla vita contemporanea. Scrive Kook negli *Orot ha-qodeš* (Luci sante):

> Come la psicologia tratta dell'anima dal punto di vista della componente poetica […] mentre la scienza la esamina nel suo mostrarsi nella vita manifesta […] così la descrizione dell'anima del

Signore parla dell'emanazione divina dal punto di vista della contemplazione poetica […] mentre la scienza teologica ne parla dal punto di vista di quanto appare nel manifestarsi degli ordini delle azioni e degli aspetti esteriori nei vasi.

Nel pensiero di Kook i gradi dell'esperienza mistica si trasformano poi in un modo per vivere concretamente il sogno di una redenzione politica e religiosa, poiché, secondo le sue parole, «i grandi sogni sono il fondamento del mondo».

La sintesi operata da Kook fra tradizione antica e problematiche novecentesche dell'impegno è tuttavia rimasta un caso isolato nella cultura ebraica contemporanea. Sebbene la dottrina cabbalistica sia ancor oggi, in Israele e nella diaspora, al centro di intense esperienze devozionali, mancano interpretazioni che rielaborino, in maniera creativa, l'antico simbolismo. Nelle molte scuole (*yešivot*) dove si studia attivamente la *qabbalah*, il linguaggio è infatti rimasto sostanzialmente quello delle opere settecentesche e la struttura teosofica luriana continua a dominare le pur numerose pubblicazioni dei maestri contemporanei, nelle quali lo sforzo maggiore è volto a trasmettere e commentare i testi del passato, senza avvalersi, quasi mai, degli strumenti della moderna critica testuale.

In anni assai recenti alcuni segnali d'innovazione sono tuttavia giunti dagli ambienti di avanzate tendenze riformistiche degli Stati Uniti, dove - sotto l'impatto della spiritualità orientale, che ha conquistato molti adepti tra gli ebrei americani - si sta sviluppando un movimento di ricerca di un equivalente giudaico all'esperienza interiore di origine indiana. L'insegnamento tradizionalista della *qabbalah* si trova così a fondersi con problematiche di femminismo, di scienza contemperanea e di dialogo interreligioso, e l'antico simbolismo delle *sefirot* si mescola coi temi della meditazione buddista e induista e con l'eredità della *beat generation* americana. In questo risveglio spirituale, fortemente incentrato sulla pratica, sui canti collettivi e sulla partecipazione alla preghiera, la tradizione cabbalistica sembra poter fornire, almeno in parte, gli strumenti per una nuova riappropriazione interiore dell'identità giudaica, offrendo equivalenti antichi e prestigiosi alle pratiche orientali di meditazione e di lettura simbolica del rito.

Al nuovo misticismo giudaico degli Stati Uniti non manca una coscienza della propria originalità, che si esprime talvolta in giudizi polemici sulla tradizione passata: «Abulafia ti dà un biglietto di sola andata per lo spazio cosmico, ma noi non facciamo così. Noi ci cementiamo orizzontalmente

come comunità, mentre ci sviluppiamo verticalmente nella dimensione spirituale». Questa frase è attribuita a Jonathan Omer-Man, uno degli eroi del recente volume di Rodger Kamenetz, *Stalking Elijah* (Agguati a Elia, 1997),una sorta di rivisitazione di *On the Road* di Jack Kerouac, alla ricerca di nuovi guru ebrei, per una generazione passata attraverso la scoperta del buddismo.

Il dibattito storiografico

Il carattere innovativo della *qabbalah* medievale rispetto al misticismo giudaico più antico venne rilevato già all'inizio del Duecento da alcuni eruditi ebrei convinti che il pensiero cabbalistico potesse introdurre idee pericolose e contrarie alla fede giudaica. Nella sua *Milḥemet miṣwah* (La guerra del precetto), Me'ir ben Šim'on da Narbona attaccò per esempio violentemente il *Sefer ha-bahir*, che considerava un falso di età recente, sostenendo altresì che alcuni cabbalisti professavano idee eretiche.

Fu tuttavia solo alla fine del Quattrocento che Eliyyah Delmedigo (ca. 1460-1497), nella sua *Beḥinat ha-dat* (Esame della fede), raccolse in maniera sistematica una serie di argomentazioni contro la tradizione cabbalistica e la sua pretesa antichità. Di origine cretese, Eliyyah visse a lungo in Italia, ove professò la filosofia averroistica e fu legato a Giovanni Pico della Mirandola. Sebbene nell'epistolario con Pico egli si mostri disposto a informarlo sui principi cabbalistici, Delmedigo fu convinto che la *qabbalah* nascondesse non poche incongruenze e contraddizioni di pensiero e si basasse su testi di composizione recente. Nella *Beḥinat ha-dat* egli appunta le proprie critiche contro il *Sefer ha-zohar*, che - come egli afferma - «non fu divulgato tra la nostra gente se non circa trecento anni fa». Le riserve di Delmedigo si estendono anche agli aspetti dottrinali e in particolare alle pretese teurgiche, in base alle quali i cabbalisti ritennero che le preghiere umane avessero un influsso diretto sulla sfera divina: «Le forze celesti - scrive così il filosofo cretese - agiscono su di noi, mentre non subiscono la nostra azione. Le schiere angeliche infatti governano il mondo materiale grazie alla potenza divina e non sono governate dalle creature inferiori».

Alcune delle argomentazioni di Delmedigo furono riprese dal rabbino italiano Leone Modena (1571-1648), che nel 1639 compose l'*Ari nohem* (Il leone ruggente), un'ampia dissertazione anticabbalistica volta, in buona parte, alla confutazione dell'antichità dello *Zohar*. Sebbene non pochi passi di Modena siano dedicati più a questioni formali che di sostanza (come ad esempio all'inadeguatezza del concetto di sapienza nella *qabbalah*), per l'ampiezza del materiale raccolto l'*Ari nohem* mantiene ancor oggi una sua efficacia dimostrativa. La presa di posizione di Leone Modena fu motivata anche dalla constatazione che gli ebraisti cristiani usavano argomenti

cabbalistici a sostegno della loro fede, e cercavano di convincere gli ebrei della verità del cristianesimo ricorrendo, per esempio, alle implicazioni trinitarie che potevano ravvisarsi nello *Zohar*.

L'opera di Modena, avversa alla *qabbalah*, rimase tuttavia inedita fino all'Ottocento, anche a causa del prestigio di cui il misticismo godette per secoli presso il giudaismo italiano. A sottrarre l'*Ari nohem* dall'oblio fu uno studioso italiano, Isacco Samuele Reggio (1784-1855), partecipe dello spirito scientifico e antimistico propugnato dall'illuminismo ebraico. Attraverso una serie di studi eruditi, Reggio contribuì a portare alla luce aspetti della letteratura cabbalistica fino ad allora poco noti, conducendo, nello stesso tempo, una critica dell'influsso che l'irrazionalismo teosofico aveva esercitato sulla cultura giudaica.

Assai vicino a Reggio fu Samuel David Luzzatto (1800-1865), autore dei fondamentali *Dialogues sur la kabbale et le Zohar*, nei quali la critica anticabbalistica viene sviluppata con gli strumenti della moderna filologia. Ancora una volta l'obiettivo fondamentale è la dimostrazione del carattere pseudoepigrafico dello *Zohar*, che Luzzatto basa soprattutto su criteri contenutistici. Di tono più dogmatico pare invece la confutazione delle dottrine luriane, fondata sul concetto di impossibilità di giungere a una conoscenza certa della vita intradivina precedente alla creazione. Nell'opera di Luzzatto, che pure ha caratteri innovativi di critica scientifica, echeggia, forse per l'ultima volta, l'antica attitudine polemica degli avversari della *qabbalah*, che affrontavano l'argomento non già come semplici testimoni di un evento culturale ma come appassionati difensori di una loro concezione del giudaismo, antitetica a quella cabbalistica.

Nel corso dell'Ottocento, soprattutto nei paesi di lingua tedesca, si assistette all'inizio di un censimento sistematico delle fonti bibliografiche disponibili e al tentativo di introdurre una cronologia anche nel campo, fino ad allora solo vagamente definito, delle diverse scuole cabbalistiche. Particolarmente importante, in questo senso, fu l'attività di Meyer Landauer (1808-1841) il quale, ispirato dalla filosofia di Schelling, si avvicinò alle opere della *qabbalah* in cerca di un'interpretazione simbolica del testo della Scrittura. Le ricerche condotte nell'importante fondo manoscritto della Biblioteca di Monaco di Baviera consentirono a Landauer di abbozzare un primo quadro dello sviluppo del pensiero cabbalistico, e di indagare, in particolare, il problema della composizione dello *Zohar* e quello dell'opera di Avraham Abulafia. Sebbene alcune delle sue conclusioni si siano rivelate

inesatte, gli studi di Landauer, apparsi in parte postumi dopo la sua morte prematura, furono uno dei primi tentativi di ripercorrere in maniera critica le tappe della più antica *qabbalah* sefardita.

Adolf Jellinek (1820/21-1893), nato in Moravia e attivo a Vienna, ebbe il merito non solo di consacrare alla *qabbalah* studi teorici, ma anche di approntare edizioni di testi fino ad allora conosciuti solo in forma manoscritta. A lui si deve, per esempio, la pubblicazione di due importanti opere di Avraham Abulafia, gli unici scritti del grande pensatore spagnolo tuttora disponibili a stampa. Alcune intuizioni di Jellinek, come l'attribuzione a Mošeh de León del *Sefer ha-zohar* e la definizione di una *qabbalah* «profetica», sono ancor oggi fedelmente seguite dagli specialisti.

Un caso a parte è poi rappresentato dall'opera del filosofo cristiano Franz Joseph Molitor (1779-1860), che dedicò allo studio della *qabbalah* i quattro volumi della sua ambiziosa *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, apparsi tra il 1827 e il 1857. Sebbene privo di una chiara visione dello sviluppo storico delle dottrine cabbalistiche, Molitor ebbe il merito di sottolineare il contenuto speculativo del misticismo giudaico, cogliendo in molti casi l'intimo simbolismo delle dottrine cabbalistiche. La sua opera, tuttavia, non fu presa in considerazione dagli studiosi ebrei a lui contemporanei, i quali, in molti casi, riservarono al misticismo un'attenzione segnata dalla diffidenza positivistica per l'«irrazionale», tipica degli studi filologici giudaici della seconda metà dell'Ottocento.

L'atteggiamento fortemente critico dei bibliografi di scuola tedesca verso la *qabbalah* è ben esemplificato da Moritz Steinschneider, forse il più grande erudito ebreo dell'Ottocento (1816-1907). Così, per esempio, nelle pagine che dedica a «Misteri e *qabbalah*» nella sua *Jewish Literature* del 1857, egli così scrive:

> [Al tempo delle crociate] fu sviluppata una novella teosofia giudaica nella quale dapprima la lettera e poi anche la pratica della legge (*halakah*) furono degradate a mero ricettacolo del mistero in esse contenuto. Questo fu ricollegato all'antichità per mezzo della pseudoepigrafia, mediante l'imitazione delle forme esteriori e delle espressioni dell'antico *midraš* e, infine, dalla pretesa di una falsa ispirazione e dall'inganno.

Nonostante queste insormontabili riserve mentali, gli studi di Steinschneider e di coloro che ne seguirono l'insegnamento servirono a

stabilire alcuni criteri che si rivelarono preziosi anche per la critica successiva, come per esempio il principio secondo il quale

la datazione di un'opera scritta va distinta chiaramente da quella delle origini di una dottrina, che spesso fu trasmessa oralmente. Possiamo dare un giudizio oggettivo sugli scritti nella loro forma attuale, e così facendo è necessario attribuire maggior valore alla lingua e allo stile, a citazioni e a reminiscenze di altre opere sicuramente datate.

L'incapacità di applicare questi fondamentali criteri filologici costituisce forse il limite maggiore della vasta opera di Adolf Franck (1809-1893), *La kabale ou philosophie religieuse des hebréux*, apparsa nel 1843, che offre un quadro dettagliato dell'intero sviluppo del misticismo giudaico. Sebbene l'atteggiamento empatico di Franck gli consenta di cogliere le somiglianze tra la speculazione precabbalistica e la teosofia medievale e moderna, il postulato di un'effettiva antichità della *qabbalah* rende la sua ricostruzione storica assai confusa.

Caratterizzati da un esoterismo di maniera, unito a una sostanziale ignoranza delle fonti, sono poi i testi «cabbalistici» di Eliphas Levi (*alias* Alphonse Louis Constant, 1810-1875) e di Papus (Gérard Encausse, 1868-1916), da cui discende un gran numero di introduzioni popolari alla *qabbalah*.

Nato a Berlino, nel 1897, e trasferitosi nel 1923 a Gerusalemme (ove morì nel 1982), Gershom Scholem contribuì, in maniera decisiva, a conferire uno statuto scientifico agli studi sulla *qabbalah* e a diffonderli presso un vasto pubblico colto. Laureatosi a Monaco di Baviera nel 1922, con una traduzione e commento del *Sefer ha-bahir*, Scholem pubblicò negli anni seguenti numerosi studi - sia in ebraico sia in tedesco e in inglese - che illustrano molti aspetti fino allora oscuri dello sviluppo delle scuole cabbalistiche. Accanto al lavoro erudito, che ha portato alla pubblicazione di non pochi testi inediti, Scholem ha saputo presentare un quadro complessivo della *qabbalah*, fondato su una cronologia che, sebbene discutibile in molti dettagli, rimane ancor oggi sostanzialmente valida. *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941), *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (1962) e *Sabbatai Ṣevi. The Mystical Messiah* (1973) sono alcune delle opere maggiori dello studioso di origine tedesca e segnano tappe fondamentali nelle ricerche sul misticismo ebraico.

Scholem univa alla precisione dello specialista la passione per la ricerca intellettuale, anche se il suo desiderio di chiarezza lo portò talora a strutturare in maniera assai schematica le contraddittorie intuizioni dei mistici. Il limite forse maggiore del suo approccio teorico consiste nel far derivare molti aspetti del pensiero mistico giudaico dallo gnosticismo, così da spiegare le dottrine cabbalistiche alla luce di una categoria storica e concettuale a esse in gran parte estranea.

Un contributo importante alla comprensione dei rapporti tra neoplatonismo e prima *qabbalah* è stato offerto da Alexander Altmann (1906-1988), educato in Germania e attivo poi in Inghilterra e negli Stati Uniti, al quale si deve, tra l'altro, un importante studio su Isḥāq Israeli. Georges Vajda (1908-1981), nato a Budapest e vissuto in Francia dal 1928, dedicò invece lunghe ricerche al legarne tra filosofia e *qabbalah*, soprattutto nell'ambito della cultura giudeo-araba. Nel 1969 apparve una sua fondamentale indagine sull'ambiente cabbalistico di Gerona: *Le commentaire d'Ezra de Gerone sur le Cantique des cantiques*.

A partire dagli anni Quaranta, si raccolsero a Gerusalemme, attorno alla figura di Gershom Scholem, numerosi studiosi, che svilupparono diversi aspetti della ricerca cabbalistica. Tra di essi, Isaiah Tishby (1908-1992) curò, tra il 1949 e il 1960, una basilare antologia commentata dello *Zohar*, pubblicando in seguito alcuni contributi sul pensiero di Mošeh Ḥayyim Luzzatto e sugli elementi messianici nella *qabbalah*; Yosef Weiss (1918-1969), nato a Budapest, formatosi in Israele e professore in Inghilterra, ha lasciato preziose indagini sul movimento hasidico, in particolare sugli aspetti devozionali e sulla cerchia di Naḥman di Bratslav; Yosef Dan (1935) - che è succeduto a Scholem nella cattedra di mistica ebraica dell'Università di Gerusalemme - si è dedicato in particolare alla ricostruzione del pensiero hasidico medievale, componendo uno studio complessivo sulla dottrina pietistica del segreto, *Torat ha-sod šel ḥasidut Aškenaz* (La dottrina segreta del pietismo aškenazita, 1968).

Alla generazione più giovane degli studiosi israeliani appartiene Mošeh Idel (nato nel 1949), che si è occupato in modo particolare della figura di Avraham Abulafia e. che ha avanzato una ridefinizione di alcuni temi della storiografia e della fenomenologia del misticismo ebraico (*Kabbalah. New Perspectives*, 1988). A Idel si deve la riproposizione di una dicotomia tra *qabbalah* teosofica e *qabbalah* estatica, già ipotizzata dalla storiografia

ottocentesca e di cui si è appropriata, in anni recenti, la letteratura divulgativa sull'argomento.

Agli studi teorici novecenteschi non ha corrisposto, soprattutto dopo Scholem, un adeguato lavoro di edizione dei classici cabbalistici, tanto che molte delle opere fondamentali rimangono ancora oggi solo manoscritte. Un'importante eccezione è rappresentata dall'edizione sinottica degli scritti della mistica degli *Hekalot*, apparsa nel 1982 in Germania, sotto la guida di Peter Schäfer, alla quale ha fatto seguito la pubblicazione di traduzioni in tedesco, concordanze e di altro materiale relativo alla mistica tardoantica e altomedievale. Agli studi di Schäfer e dei suoi allievi va il merito di aver affrontato, in maniera sistematica, l'indagine della più antica speculazione mistica sino ad ora assai trascurata a favore della letteratura cabbalistica medievale.

Anche nel campo delle traduzioni dai testi originali, la produzione novecentesca non può considerarsi soddisfacente, e la maggior parte dei testi mistici è tuttora inaccessibile a chi non conosca l'ebraico e l'aramaico. Tra le opere maggiori si segnalano una traduzione inglese (parziale) dello *Zohar*, curata negli anni Trenta da Harry Sperling e Maurice Simon, cui fa seguito la nuova versione francese, condotta da Charles Mopsik, giunta ora alla fine del primo volume. Sempre in francese, sono disponibili due diverse traduzioni del *Sefer ha-bahir*, curate rispettivamente da Joseph Gottfarstein e Nicolas Séd, nonché le versioni di due scritti di Mošeh Cordovero, approntate da Charles Mopsik e da Schmouel Ouziel. Il lettore italiano ha a disposizione un'ampia antologia, curata da chi scrive assieme a Elena Loewenthal (1995), che raccoglie alcuni dei testi chiave (in tutto diciotto opere) del misticismo ebraico e che copre circa quindici secoli di storia, dalle prime attestazioni della mistica talmudica, sino alla letteratura ḥasidica della fine del XVIII secolo.

Bibliografia

Qabbalah: la «sapienza veritiera»

Il linguaggio simbolico del giudaismo Un quadro generale del simbolismo cabbalistico è proposto da G. Scholem, La *Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980 (ed. or.: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960); Id., *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Zürich 1962 (trad. ingl. riv.: *On the Mystical Shape of the Godhead*, New York 1991); vedi anche gli spunti offerti da E.R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines*, Princeton 1994.

«Qabbalah» e magia Per una rassegna della magia ebraica si veda L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Berlin 1914^{2}; J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York 1939; *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict*, a cura di J. Neusner, E.S. Frerichs e P.V. McCraeken Flesher, New York-Oxford 1989; G. Veltri, *Magie und Halakha*, Tübingen 1997. Sulla concezione della magia presso Yoḥanan Alemanno si sofferma M. Idel, *The magical and neoplatonic interpretations of the Kabbalah in the Renaissance*, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, a cura di B.D. Cooperman, Cambridge (Mass.) 1983, pp. 186242. Su Avraham Yagel vedi D. Ruderman, *Kabbalah, Magic and Science*, Cambridge (Mass.) 1988.

L'alchimia cabbalistica R. Patai, *Alchimisti ebrei. Storia e fonti*, introd. di G. Busi, trad. di S. Bondoni, Genova *1997* (ed. or.: Princeton 1994); N. Séd, *L'alchimie et la science sacrée des lettres. Notes sur l'alchimie juive à propos de l'«Ésh meṣareph»*, in *Alchimie. Art, histoire et mythes*, dir. da D. Kahn e S. Matton, Paris-Milan 1995, pp. 547-649.

L'interpretazione cabbalistica del rito Ch. Mopsik, *Les grands textes de la Cabale. Les rites qui font Dieu*, Lagrasse 1993.

La trama storica

Per un quadro generale dello sviluppo della mistica ebraica rimane fondamentale il classico studio di G. Scholem, *Le grandi correnti della*

mistica ebraica, Torino 1993[3] (ed. or.: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957); cfr. anche Id., *La Cabala*, Roma 1982 (ed. or.: *Kabbalah*, Jerusalem 1974); G. Busi, *Introduzione* a *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi ed E. Loewenthal, Torino 1995, pp. VII-LXVIII.

L'età tardoantica e altomedievale La mistica dell'età talmudica è trattata da E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979[2], in part. alle pp. 184-2 13, dedicate alle teorie cosmogoniche; Y. Liebes, *Het'o šel Eliša'. Arba'ah še-niknesu la-pardes we-tiv'ah šel ha-mistiqah ha-talmudit* [1986], Jerusalem 1990[2]. La parte del trattato *Ḥagigah* del *Talmud* babilonese riguardante la speculazione esoterica è tradotta in *Mistica ebraica* cit., pp. 7-29.

Studi generali sulla mistica degli *Hekalot*: G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960; D.J. Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980; Id., *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988; P. Schäfer, *Hekhalot Studien*, Tübingen 1988; Id., *Der verbogene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*, Tübingen 1991 (trad. ingl. New York 1992). Edizioni di testi e concordanze: *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, in coll. con M. Schlüter e H.G. von Mutius, a cura di P. Schäfer, Tübingen 1981; P. Schäfer (a cura di), *Geniza-Fragmente zur Hekhalot Literatur*, Tübingen 1984; P. Schäfer, *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*, 2 voll., Tübingen 1986-88. Alcuni testi sono disponibili, in traduzione italiana, nel volume *Cabbala ebraica. I sette santuari* [1964], introd. e note di A. Ravenna, trad. di E. Piattelli, Milano 1990.

Sullo *Ši'ur qomah* vedi M.S. Cohen, *The Shi'ur Qomah Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham 1983. Edizione critica, con ricostruzione della trasmissione testuale, a cura di M. S. Cohen, *The Shi'ur Qomah. Texts and Recensions*, Tubingen 1985 (trad. it. in *Mistica ebraica* cit., pp. 77-85). Un'introduzione generale al *midraš* è offerta da G. Stemberger, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia*, Bologna 1992 (ed. or.: *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, München 1982). Il *Midraš Konen* e *l'Alfabeta de-rabbi 'Aqiva* sono tradotti in italiano in *Mistica ebraica* cit., pp. 51-72; 91-146.

Il «Sefer yeṣirah» Edizione critica del *Sefer yeṣirah*: I. Gruenwald, *A preliminary critical edition of the Sefer Yezirah*, in «Israel Oriental Studies», 1 (1971), pp. *132-77* (trad. it. in *Mistica ebraica* cit., pp. 35-46). Per il commento di Sa‘adyah Ga’on vedi: *Commentaire su le Séfer Yesira ou Livre de la création par le Gaon Saadya de Fayyoum*, pubbl. e trad. da M. Lambert, Paris 1891; per quello di Šabbetay Donnolo: *Il commento di Sabbatai Donnolo sul Libro della creazione, pubblicato per la prima volta […] da D. Castelli*, Firenze 1880. La *Megillat Aḥima‘aṣ* è apparsa a cura B. Klar (Jerusalem 1974^2; trad. ingl. di M. Salzman [1924], New York 1966).

La scuola renana In generale, sulle tradizioni esoteriche dei *ḥasidim* aškenaziti, vedi J. Dan, *Torat ha-sod šel ḥaside Aškenaz*, Jerusalem 1967. Tra le opere di El‘azar da Worms apparse a stampa vedi: *Sefer ha-roqeaḥ* (*editio princeps*: Fano 1505); *Peruš ‘al Seferyeṣirah*, Przemyśl 1888; *Sefer ḥokmat ha-nefeš*, Bene Beraq 1987; *Sefer sode razayya*, a cura di Š. ha-Kohen Weiss, Jerusalem 1991; *Sefer Peruše siddur ha-tefillah la-Roqeaḥ*, a cura di M. Herschler, 2 voll., Jerusalem 1992.

La «qabbalah» nella Francia del Sud Sugli esordi della *qabbalah* nella Francia meridionale e in Spagna vedi G. Scholem, *Le origini della Kabbalà*, Bologna 1973 (ed. or.: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962; trad. ingl. riv. a cura di R.J.Z. Werblowsky, Princeton 1987). Sul *Meqor ḥayyim* di Šelomoh ibn Gabirol si veda lo studio pionieristico di S. Munk, *Mélanges de phtlosophie juive et arabe*, Paris 1859, e C. Sirat, *La philosophie juive au Moyen Âge selon les textes manuscrits et imprimés* [1983], Paris 1988^2 (trad. it.: *La filosofia ebraica*, a cura di B. Chiesa, Brescia 1990, pp. 94-112). Su Isḥāq Israeli vedi A. Altmann, S.M. Stern, *Isaac Israeli, a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford 1958. Informazioni generali sui rapporti tra *qabbalah* e filosofia in Sirat, *La filosofia ebraica*, cit., pp. 84-183, nonché nel volume miscellaneo *Neoplatonism and Jewish Thought*, a cura di L.E. Goodman, Albany 1992.

Il *Commento al Sefer yesirah* di Yiṣḥaq il Cieco - pubblicato da G. Scholem, in appendice al suo volume *Ha-qabbalah be-Provence*, Jerusalem 1963, pp. 1-18-è tradotto in *Mistica ebraica* cit., pp. 217-42. L’edizione più recente del *Sefer ha-bahir* è quella curata da D. Abrams, *The Book Bahir. An Edition Based on the Earliest*, Los Angeles 1994 (in ingl. ed ebr.; trad. it. in *Mistica ebraica* cit., pp. 151-212).

I circoli di Gerona e di Barcellona Il *Sefer mešiv devarim nekoḥim* di Ya‘aqov ben Šešet è apparso, in edizione critica, a cura di G. Vajda (Jerusalem 1969); vedi anche Id., *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris-La Haye 1962, pp. 13-113. Il *Sefer ha-emunah weha-biṭṭaḥon* è incluso nell’edizione delle opere di Nachmanide (che comprende anche i testi spuri), approntata da C.B. Chavel (Jerusalem 1963). Su ‘Ezra ben Šelomoh di Gerona vedi G. Vajda, *Le commentaire d’Ezra de Gérone sur le Cantique des cantiques*, Paris 1969. Il *Commento alle aggadot talmudiche* di ‘Azri’el di Gerona è apparso a cura di I. Tishby (Jerusalem 1945 [1982^2]). Gli scritti di Nachmanide sono raccolti da C. B. Chavel, *Kitve rabbenu Mošeh ben Naḥman*, 2 voll., Jerusalem 1963. In italiano si veda Nahmanide, *La Legge del Signore è perfetta*, a cura di M. Perani, Roma 1989; M. Idel-M. Perani, *Naḥmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, Firenze 1998. Il *Keter Šem Ṭov* di Avraham ben Alexander da Colonia - pubblicato da A. Jellinek, *Auswahl kabbalistischer Mystik*, vol. l, Leipzig 1853, pp. 29-48 - è tradotto in *Mistica ebraica* cit., pp. 351-72.

Lo sviluppo della «qabbalah» nella penisola iberica Uno studio complessivo sui *Sifre ha-‘iyyun*, con edizione dei testi, traduzione inglese e commento, è proposto da M. Verman, *The Books of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources*, Albany 1992. Il testo ebraico del *Ma‘yan ha-ḥokmah* è incluso in E. Eisenstein, *Ozar midrashim. A Library of Two Hundred Minor Midrashim*,2 voll.,New York 1915, pp. 307-11 (inebr.). Il *Sefer ha-orah* di Ya‘aqov ha-Kohen è pubblicato da D. Abrams, *«The Book of Illumination» of R. Jacob HaKohen. A Synoptic Edition from Various Manuscripts*, PhD Thesis, New York University 1993. Su Yiṣḥaq ha-Kohen di Soria vedi G. Scholem, *Le-ḥeqer qabbalat rabbi Yiṣḥaq ben Ya‘aqov ha-Kohen*, Jerusalem 1934 (raccolta di saggi apparsi su «Tarbiz», 2-5, 1931-34); Id., *Qabbalot rabbi Ya‘aqov we-rabbi Yiṣḥaq ha-Kohen*, in «Madda‘e ha-yahadut», 2 (1927), pp. 163-293. La figura e l’opera di Mošeh ben Šelomoh di Burgos sono state illustrate da G. Scholem, *Rabbi Mošeh mi-Burgos, talmido šel rabbi Yiṣḥaq*, in «Tarbiz», 3 (1932), pp. 258-86; 4 (1933), pp. 54-77,207-25; 5 (1934), pp. 50-60, 180-98, 305-23. Il *Sefer ha-temunah*, edito a Lemberg nel 1893, è tradotto in *Mistica ebraica* cit., pp. 247-346. Un’edizione critica dello *Ša‘ar ha-razim* di Ṭodros Abulafia è apparsa a opera di M. Kushnir-Oron (Jerusalem 1989); per l’*Osar ha-kavod*

si deve invece ricorrere alla vecchia stampa di Varsavia 1879. Il *Sefer ša‘ar ha-šamayim* di Yiṣḥaq ben Avraham ibn Latif è ancora in gran parte inedito. Sull’autore vedi S.O. Heller Wilensky, *Isaac Ibn Laṭif. Philosopher or Kabbalist?*, in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, a cura di A. Altmann, Cambridge (Mass.) 1967, pp. 185.223; Ead., *The dialectical influence of Maimonides on Isaac ibn Latif and early Spanish Kabbalah*, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought», 7 (1988), pp. 289-306 (in ebr.).

Il sufismo giudaico F. Rosenthal, *A Judeo-Arabic work under Sufic influence*, in «Hebrew Union College Annual», 15 (1940), pp. 433-87; P. Fenton, *The literary legacy of David ben Joshua, last of Maimonidean Negidim*, in «Jewish Quarterly Review», 75 (1984), pp. 1-56. Edizione (con trad. ingl.) del *Trattato del pozzo di ‘Ovadyah Maimonide* di P. Fenton, London 1981. Sempre a cura di Fenton è apparsa l’edizione della *Guida alla separazione e il manuale all’isolamento* di Dawid Maimonide (Jerusalem 1987), tradotta in lingua italiana da E. Och, *al-Muršid ilā ’l-tafarrud wa-’l-murfid ilā ‘l-tağarrud. L’influenza della «filosofia illuminativa» islamica su un manuale mistico in giudeo-arabo*, Tesi di laurea, Università Ca’ Foscari di Venezia, a.a. 1996-97. Versione francese delle due opere: Obadia e David Maïmonide, *Deux traités de mystique juive*, trad. dal giudeo-arabo, introd. e note di P. Fenton, Lagrasse 1987.

I grandi protagonisti della fine del Duecento Su Avraham Abulafia vedi M. Idel, *L’esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Milano 1992 (ed. or.: Albany 1987). *I sette sentieri della Torah* - pubblicati in ebraico da A. Jellinek, *Philosophie und Kabbalah*, Leipzig 1854, pp. 1-25, 32-48 - sono tradotti in *Mistica ebraica* cit., pp. 377-414. La *Ginnat egoz* di Yosef ben Avraham Giqatilla è recentemente apparsa, in una nuova edizione, a cura di M. Attia, Jerusalem 1989; il *Sefer ša‘are orah* - pubblicato da J. Ben Shelomo (Jerusalem 1989^{3}) – è tradotto in inglese da A. Weinstein (*Gates of Light*, San Francisco-London-Pymble 1994). Sull’*Iggeret ha-qodeš* vedi: *Lettre sur la sainteté (Igueret ha-qodech) ou La relation de l’homme avec sa femme (Hibour ha-adam ‘im ichto)*, present., trad. dall’ebraico e cura di Ch. Mopsik, nuova ed. bilingue riv. e corr., Lagrasse 1993, nonché la trad. it. in *Mistica ebraica* cit., pp. 419-44. Su Moseh ben Šem Ṭov de León vedi l’edizione critica del *Sefer ha-rimmon: The Book of the Pomegranate. Moses De Leon’s Sefer Ha-Rimmon*, a cura di E.R. Wolfson, Atlanta 1988, nonché quella dello *Šeqel ha-qodeš*, curata da Ch. Mopsick (Los Angeles

1996), che ne ha pubblicato anche la trad. franc. (*Le sicle du sanctuaire*, Lagrasse 1996).

Il «Sefer ha-zohar (Il libro dello splendore) Il testo corrente dello *Zohar* è ancora quello della stampa apparsa a Vilna, per i tipi della casa editrice Romm, nel 1882; il testo di Vilna è ripreso nell'edizione, commentata, pubblicata da R. Margaliot (Jerusalem-Tel Aviv 1940-53, 5 voll., con *Zohar ḥadaš* e *Tiqqune ha-zohar*), nonché in quella curata da Y.L. Ashlag (22 voll., Jerusalem 1945-58), accompagnata dalla traduzione integrale in ebraico. Traduzioni parziali in H. Sperling-M. Simon, *The Zohar*, 5 voll., London 1931-34; F. Lachover-I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 2 voll., Jerusalem 1957[2] (in ebr.; trad. ingl. Oxford 1989); *Le Zohar*, trad., note e introd. di Ch. Mopsik, voll. 1-4, Lagrasse 1981-96. Una succinta antologia in lingua italiana è offerta da: *Il libro dello splendore (Brani scelti dallo Zohar)* [1971], a cura di E. e A. Toaff, Pordenone 19882, mentre la sezione denominata *Idra rabba* è tradotta integralmente in *Mistica ebraica* cit., pp. 449-513. Una panoramica delle problematiche della recente indagine sullo *Zohar* è offerta da Y. Liebes, *Studies in the Zohar*, Albany 1993. Su Yosef di Susa vedi M. Meier, *A Critical Edition of the Sefer Ta'amey Ha-Mizwoth («Book of Reasons of the Commandments») Attributed to Isaac Ibn Farhi. Section I*, PhD Thesis, Brandeis University 1974; J. Zwelling, *Joseph of Hamadan's Sefer Tashak. Critical Text Edition with Introduction*, PhD Thesis, Brandeis University 1975; M. Idei, *Peruš eśer sefirot u-šeridim mi-ketavim šel rabbi Yosef ha-ba mi-Šussn ha-birah*, in «Alei Sefer», 6-7 (1979), pp. 74-84.

La fase di consolidamento: il XIV e il XV secolo Il *Peruš eśer sefirot*, tratto dal *Peruš ha-tefillot*, di Menaḥem Recanati è tradotto in italiano in *Mistica ebraica* cit., pp. 531-43. Sulla *Ma 'areket ha-elohut* (pubblicata, quasi contemporaneamente, a Ferrara nel 1557 e a Mantova nel 1558), vedi A. Elkayam, *On the Architectonic Structure of the Book «Ma 'arekhet ha-'Elohut»*, in «Kiryat Sefer», 64 (1992-93), pp. 289-304 (in ebr.). Su Yehudah ben Ya'aqov Ḥayyaṭ vedi E. Gottlieb, *The Kabbalistic treatise Ginnath Bithan. A forgery*, in *Studies in Mysticism and Religion Presented to G. Scholem*, Jerusalem 1968, pp. 63-86 (in ebr.). Lo studio più ampio su Yosef ben Avraham ibn Waqār è quello di Vajda, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, cit., pp. 115-297. Sul *Sefer ha-qanah* (Krakau 1894) e il *Sefer ha-peli'ah* (Przemyśl

1883) vedi M. Kushnir-Oron, *The Sefer ha-Peli'ah and the Sefer ha-Kanah. Their Kabbalistic Principles, Social and Religious Criticism and Literary Composition*, PhD Thesis, The Hebrew University, Jerusalem 1980 (in ebr.). Su Yoḥanan Alemanno vedi A.M. Lesley, *«The Song of Solomon's Ascents» by Yohanan Alemanno*, PhD Thesis, University of California, Berkeley 1976; *Ḥay ha-'olamim (L'immortale)*, ed. trad. e comm. a cura di F. Lelli, Firenze 1995. Di Dawid Messer Leon si è occupata H. Tirosh-Rothschild, *Between Worlds. The Life and Thougth of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, Albany 1991. A Yosef ibn Šraga dedica alcuni cenni G. Scholem nella sua prefazione ad Avraham ben Eli'ezer ha-Lewi, *Ma'amar mešare qiṭrin*, Jerusalem 1977. Alcune indicazioni su Mošeh Basola in G. Busi, *Libri ebraici a Mantova. Le edizioni del XVI secolo nella biblioteca della Comunità ebraica*, Fiesole 1996, p. 13. Gli scritti di Šelomoh Molko sono stati recentemente pubblicati a cura di Y. Adari (2 voll., Jerusalem 1989).

I primi cabbalisti cristiani Sugli interessi ebraistici di Giovanni Pico della Mirandola vedi Cb. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.) 1989; in part. sui testi collezionati da Pico vedi G. Tamani, *I libri ebraici del cardinal Domenico Grimani*, in «Annali di Ca' Foscari», 34, 3 (1995), pp. 5-52. Su Johannes Reuchlin vedi la recente traduzione italiana de *L'arte cabbalistica (De arte cabalistica)*, a cura di G. Busi e S. Campanini, Firenze 1995. I molteplici interessi di Egidio da Viterbo sono indagati nel volume miscellaneo *Egidio da Viterbo, O.S.A. e il suo tempo*, Roma 1983. Su Francesco Zorzi cfr. Francesco Giorgio Veneto, *L'elegante poema* & *Commento sopra il Poema*, ed. crit. di J.-F. Maillard, prefaz. di J. Mesnard, Milano 1991; F. Secret, *Hermétisme et Kabbale*, Napoli 1992, pp. 1589; S. Campanini, *Haophan betoc haophan. La struttura simbolica del De Harmonia mundi di Francesco Zorzi*, in «Materia giudaica», 3 (1997), pp. 13-17; G. Busi, *Francesco Zorzi. A methodical dreamer*, in *The Christian Kabbalah*, a cura di J. Dan, Cambridge (Mass.) 1997; pp. 97-125. Tra la ricca bibliografia su Guillaume Postel vedi F. Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance* [1964], nuova ed. agg. e accr., Milano 1985^2, pp. 171-85; *Guillaume Postel. 1581-1981. Actes du colloque international d'Avranches, 5-9 septembre 1981*, Paris 1985; *Pastello, Venezia e il suo mondo*, a cura di M. Leathers Kuntz, Firenze 1988.

La «qabbalah» in tipografia Le vicende dell'editoria cabbalistica a Mantova sono riassunte da G. Busi, *Materiali per una storia della qabbalah a Mantova*, in «Materia giudaica», 2 (1996), pp. 50-56.

L'Africa del Nord e l'area ottomana Di Avraham ben Ya'aqov Saba hanno trattato N.S. Leibowitz, *Rabbi Avraham Saba u-sefaraw*, Brooklin 1936; A. Gross, *The World of Abraham Saba*, PhD Thesis, Harvard University 1982. Su Šim'on Labie il suo commento allo *Zohar* cfr. B. Huss, *Genizat Ha-Or in Simeon Lavi's Ketem Paz and the Lurianic doctrine of Zimzum*, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought», 10 (1992), pp. 341-61 (in ebr.). Su Yosef Ṭaiṭaṣaq vedi i saggi di vari autori raccolti in «Sefunot», 11 (1971-78), nonché B. Sack, *R. Joseph Taitazak's Commentaries*, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought», 7 (1988), pp. 341-56 (in ebr). Il più importante studio su Yosef Caro è quello di R.J.Z. Werblowsky, *Joseph Karo. Lawyer and Mystic* [Oxford 1962], Philadelphia 1977[2]. Il *Maggid mešarim*, recentemente ristampato a Petaḥ Tiqwah (1990, con il commento di Y. Bar-Lev), è parzialmente tradotto in *Mistica ebraica* cit., pp. 549-57. Su Šelomoh ben Mošeh Alqabeṣ vedi B. Sack, *The Mystical Theology of Solomon Alkabez*, PhD Thesis, Brandeis University 1977.

Cordovero e Luria Il *Pardes rimmonim* di Mošeh Cordovero apparve per la prima volta a Cracovia nel 1591, ma non è ancora stato pubblicato in un'edizione scientifica. In traduzione sono disponibili il *Tomer Devorah* (*The Palm Tree of Deborah*, London 1960; *Le palmier de Débora*, Lagrasse 1985) e l'*Or ne'erav* (*Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah. An Annotated Translation of His Or Ne'erav*, a cura di I. Robinson, New York 1994; *La douce lumière*, trad., introd. e note di S. Ouziel, Lagrasse 1997). Su Cordovero vedi Y. Ben Shlomo, *Torat ha-Elohut šel rabbi Mošeh Cordovero*, Jerusalem 1965; B. Sack, *Be-ša'are ha-qabbalah šel! rabbi Mošeh Cordovero*, Beersheba 1995. Gli insegnamenti di Yiṣḥaq Luria, nella redazione che loro diede Ḥayyim Vital, sono raccolti nell'edizione curata da Y.Z. Brandwein (15 voll., Jerusalem 1988). Una parte dell'*'Eṣ ḥayyim* è tradotta in italiano in *Mistica ebraica* cit., pp. 563-90. Di Yiśra'el Sarug si veda il *Sefer limmude aṣilut*, Munkács 1897. Una bibliografia degli scritti di Menaḥem 'Azaryah Fano è fornita da Y. Avivi, *The Kabbalistic Writings of R. Menaḥem Azaria of Fano*, in «Sefunot», n.s. 4 (19) (1989), pp. 347-76 (in ebr.). Per l'*'Emeq ha-melek* di Naftali ben Ya'aqov Elḥanan Bacharach

si ricorre ancora alla prima, e unica edizione, apparsa ad Amsterdam, nel 1648.

L'influsso di Luria sui cabbalisti cristiani dell'età barocca Su Christian Knorr von Rosenroth, Henry More, Franciscus Mercurius van Helmont e Friedrich Christoph Oetinger vedi i saggi raccolti nel volume *Kabbalistes chrétiens*, Paris 1979.

Il sabbatianesimo Sul sabbatianesimo è ancora fondamentale il saggio di G. Scholem, *Sabbatai Ṣevi. The Mystical Messiah 1626-1676*, London 1973. Si veda. la raccolta di studi dello stesso Scholem, curata da Y. Liebes e apparsa a Tel Aviv nel 1992 (*Mehqare Šabbeta'ut*), nonché Y. Liebes, *On Sabbateaism [sic!] and its Kabbalah. Collected Essays*, Jerusalem 1995 (in ebr.).

La «qabbalah» in Italia tra Sei e Settecento Manca ancora uno studio complessivo sul pensiero cabbalistico di Mošeh Zacuto: assai invecchiata è la breve monografia di A. Apfelbaum, *Rabbi Mošeh Zakut*, Lemberg 1926. In particolare, sul *Sefer šorše šemot* vedi M. Schwab, *Le Manuscrit hébreu N° 1380 de la Bibliothèque Nationale*, in «Notices et extraits des manuscrits», 36 (1899), pp. 267-314. Una riproduzione fotostatica di un codice dell'opera è apparsa recentemente: *Sefer ha-šemot. We-hu Sefer šorše ha-šemot*, s.n.t [Bene Beraq?, 1986-87?]. I *Qelaḥ pitḥe ḥokmah* di Mošeh Ḥayyim Luzzatto, editi da Ḥayyim Friedlander a Bene Beraq nel 1992, sono tradotti in italiano in *Mistica ebraica* cit., pp. 595-624. Sul pensiero cabbalistico di Luzzatto vedi R. Shatz, *Ramhal's Metaphysics in its Ethical Context. A Study in Qelaḥ Pitḥei Ḥokma*, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought», 9 (1990), pp. 361-96 (in ebr.).

Il ḥasidismo Sulla figura di Yiśra'el ben Eli'ezer Ba'al Šem Ṭov e, più in generale, sugli inizi del movimento ḥasidico vedi J. Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985; *La comunità chassidica. Storie sul Baal Shem Tov*, a cura di D. Leoni, Roma 1989; *I maestri del chassidismo. Insegnamento, vita, leggenda*, vol. l, *Israel Baal Shem Tov. Dov Bär di Meseritz*, a cura di D. Leoni, Roma 1993; *Hasidism Reappraised*, a cura di A. Rapoport-Albert, Oxford 1996. Ancora assai utile *The Hasidic Anthology* [1934], trad. e selez. di L.I. Newman in coll. con S. Spitz, Northvale 1987. Le *Toledot Ya'aqov Yosef* (*editio princeps*: Korets

1780) possono essere consultate nella stampa, in 2 voll., apparsa a Gerusalemme nel 1973. Su Ya‘aqov Yosef di Polonnoye vedi G. Nigal, *Torot ba‘al ha-Toledot*, Jerusalem 1974. Il *Maggid devaraw le-Ya‘aqov* di Dov Baer di Mezhirech è apparso in edizione critica a cura di R. Schatz-Uffenheimer, Jerusalem 1990[2] [1976]. Una sezione di *Liqquṭe amarim* di Schneur Zalman di Liadi è tradotta in italiano in *Mistica ebraica* cit., pp. 629-54. L’opera completa è disponibile nella versione di G.M. Garelik, 6 voll., Milano 1967-79. Su Nahman di Bratslav vedi A. Green, *A Tormented Master*. *A Life of Rabbi Nahman of Bratslav* [1979], Woodstock (Vermont) 1992[2]; Nachman di Breslav, *La principessa smarrita*, a cura e con un saggio di G. Limentani e Sh. Bahbout, Milano 1981.

Le scuole lurianiche tradizionaliste Su Eliyyah ben Šelomoh Zalman di Vilna si veda B. Landoi, *Ha-Ga’on he-ḥasid mi-Vilna*, Jerusalem 1967 (adatt. ingl. a cura di Y. Rosenblum, Brooklin 1994); E. Schochet, *The Hasidic Movement and the Ga’on of Vilna*, Northvale 1994. Una nuova edizione del *Miqdaš melek* di Šalom ben Mošeh Buzaglo è in corso di stampa a Gerusalemme: sono finora apparsi i volumi relativi a *Genesi*, *Esodo* e *Levitico* (1995-97). Su Šalom Šarabi cfr. A. Haiby, *‘Anaq ha-ruaḥ*. *Ha-śar rabbi Šalom Šar‘abi*, Jerusalem 1987.

L’eredità moderna La *Storia degli esseni* di Elia Benamozegh (Firenze 1865) è stata ristampata, in un’edizione assai rimaneggiata, a Milano nel 1979, con il titolo *Gli Esseni e la Cabbala* (cfr. G. Tamani in «Henoch», 3, 1981, pp. 140-42). *Morale juive et morale chrétienne* (Paris 1867) è apparsa in traduzione italiana a Genova nel 1997, con una introduzione di A. Guetta. Accanto alle opere ebraiche di Avraham Yiṣḥaq Kook, pubblicate dall’Istituto di Gerusalemme che porta il suo nome (Mossad Harav Kook), si veda, in inglese: Id., *Orot*, trad. e introd. di B. Naor, Northvale 1993, nonché l’antologia *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook*, trad. e introd. di B.Z. Bokser, New York 1988; B. Ish Shalom, *Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook*. *Between rationalism and mysticism*, trad. dall’ebraico di O. Wiskind-Elper, Albany 1993.

Il dibattito storiografico

Un estratto della *Milḥemet miṣwah* di Me’ir ben Šim‘on da Narbona fu pubblicato da G. Scholem, *Te‘udah ḥadašah le-toledot re’šit ha-qabbalah*, in *Sefer Bialik*, Tel Aviv 1934, pp. 141-62. Della *Beḥinat ha-dat*, edita da J.J. Ross (Tel Aviv 1984) è apparsa una traduzione francese: Eliya Delmédigo, *Examen de la religion*, present., trad. e note di M.-R. Hayoun, Paris 1992. Un cenno sull’*Ari nohem* di Leone Modena (terminato nel 1638 e dato alle stampe a Leipzig nel 1840) e sui *Dialogues sur la kabbale et le Zohar* di Samuel David Luzzatto in Busi, *Introduzione* a *Mistica ebraica* cit., p. XV. Un breve panorama dello studio della *qabbalah* nell’Otto e nel Novecento è offerto da Scholem, La *Cabala*, cit., pp. 203-205.

Glossario

Aggadico. Vedi *haggadico*.
Aḥas beṭa‘. Metodo di permutazione alfabetica che sostituisce la prima lettera con l’ottava e la quindicesima, la seconda con la nona e la sedicesima, e così via (e cioè *alef* con *ḥet* e con *samek*, *bet* con *tei* e con *‘ayin* ecc.)
Albam. Metodo di permutazione alfabetica che sostituisce la prima lettera con la dodicesima, la seconda con la tredicesima, e così via (cioè: *alef* con *lamed*, *bet* con *mem* ecc.)
Arik anpin. Termine aramaico che significa «di volto lungo» o «di naso lungo». L’espressione viene impiegata in riferimento a Dio, nel senso traslato di «lento all’ira», «Longanime». Nella letteratura zoharica designa l’aspetto inconoscibile dell’Ew *sof* e della *sefirah* della corona.
Aškenazita. Ebreo proveniente dall’Europa centrale e orientale.
‘Aṭarah. «Diadema». Questa espressione designa talvolta la decima *sefirah*, chiamata anche *malkut*.
Atbaš. Metodo di permutazione alfabetica che sostituisce la prima lettera dell’alfabeto con l’ultima, la seconda con la penultima, e così via (e cioè: *alef con taw*, *bet* con *šin* ecc.).

Bar. «Figlio» (in aramaico).
Ben. «Figlio» (in ebraico).
Binah. «Intelligenza». Termine con il quale, nella *qabbalah*, viene chiamata la terza *sefirah*.

Da‘at. «Conoscenza». Nome attribuito a un grado sefirotico intermedio, che unisce e fonde la forza di *ḥokmah* e *binah*; nell’insegnamento di Schneur Zalman di Liadi, *da‘at* designa la terza *sefirah* (escludendo *keter* dal computo e considerando quindi *ḥokmah* come prima).

En sof «Infinito». Viene così chiamato il principio divino inconoscibile, che trascende completamente la creazione. È l’assoluta perfezione, nella quale non vi sono né distinzioni né differenziazioni.
Ereṣ Yiśra’el. «Terra d’Israele».

Ga’on (pl. *Ge’onim*). Capo delle accademie talmudiche durante l’età altomedievale.
Gedullah. «Grandezza». Viene così chiamata, nella *qabbalah*, la quarta *sefirah*, detta anche *ḥesed*.
Gevurah. «Potenza». Nome che nella *qabbalah* designa la quinta *sefirah*, talora detta anche *din* o *paḥad*.
Gimaṭreya (o *gimaṭriyya*). Metodo di interpretazione e di permutazione delle parole ebraiche attraverso il valore numerico delle lettere che le compongono, mediante criteri di sostituzione alfabetica.
Golem. Creatura prodotta grazie ad un’operazione di carattere magico, per mezzo di nomi santi.

Ḥabad. Acronimo di *ḥesed*, *binah* e *da‘at:* «clemenza, intelligenza e conoscenza».
Haggadah. «Racconto». Il termine indica sia la parte narrativa della letteratura rabbinica (in questo caso si usa anche il vocabolo *aggadah*) sia il testo che si legge durante la celebrazione della Pasqua ebraica.
Haggadico (o *aggadico*). Relativo alla *haggadah*. Di carattere narrativo.
Halakah. «Via (verso la legge)». È la parte della tradizione rabbinica di contenuto legale e rituale.
Halakico. Relativo all’*halakah*. Di argomento legale.
Ḥasid. «Pio», «devoto».
Ḥesed. «Clemenza». Con questo nome si designa talora la quarta *sefirah*, chiamata anche *gedullah*.
Hod. «Fasto». Nella *qabbalah* è questo il nome dell’ottava *sefirah*. *Ḥokmah*. «Sapienza». Indica la seconda *sefirah*.

Keter. «Corona». Indica la prima e più alta *sefirah*.
Kohen (pl. *kohanim*). Discendente dell'antica tribù sacerdotale che ha come suo capostipite Aronne.

Lewi. Discendente della tribù di Levi, cui era riservato il servizio del culto.

Maggid (pl. *maggidim*). «Colui che annuncia», «messaggero». Nella tradizione cabbalistica, il *maggid* era la voce divina che si pensava parlasse ai mistici o li inducesse a scrivere in uno stato di *trance*. La parola può indicare anche un predicatore molto popolare, spesso itinerante.
Malkut. «Regno». Nome col quale, nella *qabbalah*, viene indicata la decima *sefirah*, detta anche *'aṭarah*.
Meṭaṭron. Secondo alcuni testi, si tratterebbe di Enoch, patriarca antidiluviano fatto salire dal Signore in cielo e trasformato in angelo. Metatron domina le gerarchie angeliche e svolge la funzione di servitore prediletto del Santo d'Israele.
Midraš (pl. *midrašim*). Commento biblico di intonazione omiletica e morale.
Midrašico. Relativo al *midraš*.
Mišnah (pl. *mišnayyot*). «Ripetizione» e quindi studio, insegnamento. Indica, per antonomasia, la raccolta di norme giuridiche, frutto della tradizione giudaica postbiblica, la cui redazione è attribuita a Yehudah ha-Naśi, attivo nella seconda metà del II secolo dell'era volgare.

Neṣaḥ. «Eternità», od anche «vittoria». Nella *qabbalah* è il nome della settima *sefirah*.
Noṭariqon. Metodo interpretativo che considera ogni lettera di una parola come l'inizio di un altro termine. Talora la parola iniziale viene abbreviata o spezzata in varie componenti.

Paḥad. «Terrore». È il nome dato talvolta alla quinta *sefirah*, detta anche *gevurah* o *din*.

Qabbalah. «Ricezione». La parola indica gli insegnamenti esoterici del misticismo ebraico, specialmente nelle forme che questi assunsero nel medioevo, a partire dalla fine del XII secolo.

Raḥamim. «Misericordia». Con questa parola viene talvolta indicata, nella *qabbalah*, la sesta *sefirah*, anche detta *tif'eret*.

Ṣaddiq. «Giusto». Nella *qabbalah* questo nome viene dato talvolta alla nona *sefirah*, detta anche *yesod*. Con *ṣaddiq* si indica anche, nella tradizione hasidica, il capo carismatico della comunità, capace di unire pietà religiosa e vigore organizzativo.
Sefardita. Ebreo proveniente dalla penisola iberica.
Sefer (pl. *sefarim*). «Libro». Il *Sefer Torah* è il rotolo in pergamena contenente il Pentateuco, usato durante la lettura sinagogale.
Sefirah (pl. *sefirot*). Ciascuno dei dieci stadi del manifestarsi di Dio nel cosmo. L'insieme delle dieci *sefirot* forma il cosiddetto «albero sefirotico», attraverso cui l'energia divina si diffonde nel creato.
Šekinah. La «presenza» di Dio nel mondo. La *Šekinah* «inferiore» è la decima *sefirah* (*malkut*), mentre la *Šekinah* «superiore» designa la terza *sefirah* (*binah*).
Ṣimṣum. «Contrazione». Nella *qabbalah* cinquecentesca indica il primo ritrarsi del principio divino, che fa posto al processo di emanazione.

Talmud (pl. *Talmudim*). «Studio». Nome di due ampie opere (il *Talmud* babilonese e il *Talmud* gerosolimitano), che racchiudono il *corpus* della dottrina giudaica, soprattutto giuridica, redatte dai maestri di Babilonia e di *Ereṣ Yiśra'el* fra il principio del III secolo e gli inizi del VI dell'era

volgare. I due *Talmudim* commentano il testo della *Mišnah* (che in essi è parzialmente inclusa), ricorrendo spesso ad argomenti aggadici.

Ṭaryeškat. Metodo di permutazione alfabetica che sostituisce la nona lettera con la ventesima, la decima con la ventunesima e l'undicesima con la ventiduesima (e cioè: *ṭet* con *reš*, *yod* con *šin* e *kaf con taw*).

Tevunah. «Comprensione», nome talvolta attribuito alla terza *sefirah*, detta anche *binah*, «intelligenza».

Tif'eret. «Bellezza», «maestà». Parola che indica, nella *qabbalah*, la sesta *sefirah*, talora designata anche col nome di *raḥamim*.

Torah (pl. *torot*). «Insegnamento», e, per estensione, «legge». Sovente impiegata per indicare l'intera Scrittura ebraica, questa parola indica propriamente i cinque libri del Pentateuco (*Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri*, *Deuteronomio*).

Tosefta. Raccolta di scritti giuridici (in parte complementare alla *Mišnah*) redatta in Terra d'Israele probabilmente alla fine del IV secolo dell'era volgare.

Yesod. «Fondamento». Nella *qabbalah* con questo nome si indica la nona *sefirah*, chiamata anche *ṣaddiq*.

Ze'er anpin. Letteralmente, «di volto piccolo» o «di naso piccolo». L'espressione viene usata in riferimento a Dio, nel senso traslato di «Irascibile». Nella letteratura zoharica indica la *sefirah* della sapienza e quelle che sono a essa inferiori.

L’autore

Giulio Busi è professore ordinario alla Freie Universität di Berlino, dove dirige l’Istituto di giudaistica. Scrive regolarmente di temi ebraici per il “Sole 24 Ore”. Ha pubblicato, fra l’altro, *Mistica ebraica* (con Elena Loewenthal, Torino *1995*), *Simboli del pensiero ebraico* (Torino 1999), *Mantova e la qabbalah* (Ginevra-Milano *2001*), *Lontano da Gerusalemme* (Torino 2003), *The Great Parchment. Flavius Mithridates’ Latin Translation for Pico* (Torino 2004).