**Kabbalah e Magia. Il Sepher Yetzirah**

hryxy rps

**Il Libro della Formazione:**

**le istruzioni per creare mondi e realizzare il Golem**

Cura, traduzione e commento di Sebastiano Fusco

 Se un sistema di scrittura, oppure un alfabeto, deve rendere visibile e pronunciabile il Verbo del Creatore, le lettere o le figure che lo compongono devono essere aperte ad una grande quantità di significati e interpretazioni, perché nei linguaggi umani non c'è proposizione che non implichi l'universo intero; dire “la tigre” è dire le tigri che la generarono, i cervi che divorò, il pascolo di cui si alimentarono i cervi, la terra che fu madre del pascolo, il cielo che dette luce alla terra. Nel linguaggio di un dio ogni parola deve enunciare questa infinita concatenazione dei fatti, e non in modo implicito ma esplicito, non progressivo ma immediato. Un dio deve dire solo una parola, e in quella parola la pienezza. Nessuna voce articolata da lui può essere inferiore all’universo o minore della somma del tempo.

J.L. Borges, *L’Aleph*

**Presentazione**

**La porta sull’infinito**

Rabbi Rava, un sapiente rabbino fra i più citati dal *Talmud*, si dice abbia affermato che “se i giusti lo desiderano, possono creare un mondo”. È una frase che sollecita molti interrogativi. Di che mondo parla il Rabbi? Un mondo interiore dell’anima nel quale, come promettono certe dottrine orientali, si può vivere in serenità perché non esiste il desiderio, fonte di sofferenza? Oppure una figurazione della mente, un *mundus imaginalis* in cui possiamo essere tutto ciò che vogliamo? Oppure un mondo vero, concreto, uno spazio privato che sia nostra dimora e in cui le cose non vanno secondo i capricci del caso, bensì come è giusto che sia, cioè come vogliamo noi? Ed eventualmente, quanto dovrebbe essere grande questo mondo: quanto basta per accogliere noi soltanto, o anche coloro che abbiamo intorno, o tutto il nostro paese, o il nostro pianeta, o l’intero universo? E dove si collocherebbe rispetto al mondo “reale”: accanto, in compenetrazione, in sostituzione? A domande del genere risponde il *Sepher Yetzirah*, e le sue risposte appaiono ancora più stupefacenti delle domande stesse.

Per averle, queste risposte, bisogna riferirsi alla Kabbalah, di cui il *Sepher Yetzirah* è il testo fondante, nel senso che è stato il primo, e tutti quelli che sono venuti dopo non sono altro che un commento alle sue sintetiche esposizioni. In genere la Kabbalah viene considerata un aspetto bizzarro e controverso del misticismo ebraico (che è già parecchio bizzarro di suo), ma in realtà è qualcosa di molto differente: è una scienza sperimentale. Mostra cioè che facendo certe cose si ottengono certi risultati, e cerca di spiegare perché si ottengono. C’è un bel libro intitolato *Le Porte della Giustizia*, pubblicato da Adelphi e presentato da Moshe Idel, in cui un allievo di Abulafia (uno dei maestri della Kabbalah estatica, vissuto nel Duecento) racconta che, in seguito ai suoi esercizi di meditazione, il suo corpo aveva cominciato a spandere luce, come se gli si fosse accesa una lampada nel cuore. La cosa non lo sorprende né lo spaventa. Aveva seguito le istruzioni del suo maestro, ed era un risultato che si attendeva, come un chimico che mescola un acido con una base sa che otterrà un sale disciolto in acqua (lo sapevano pure gli alchimisti che solfo e mercurio sono fissi nel sale, come spirito e anima nel corpo). Non si spaventa neppure quando sente una voce divina che lo rimprovera: era proprio per sentirla che s’era messo a studiare la Kabbalah con il suo maestro. Aveva fatto una cosa, e aveva ottenuto il risultato che s’aspettava.

È esattamente l’atteggiamento dell’autore del *Sepher Yetzirah*: insegna un metodo per ottenere certi risultati, che non mette minimamente in dubbio. Il metodo è semplice, impegnare la mente a manipolare determinati simboli. È il risultato ad essere sconcertante. Lo spiega il titolo dell’opera, che significa *Libro della formazione*. Si incide e scolpisce, con la forza del pensiero, la materia indifferenziata della Creazione e le si conferisce la forma che si vuole, dando luogo a un mondo interamente nuovo. O a un essere “vivente” del tutto nuovo, come il *Golem*. Non lo si crea, perché creare dal nulla è prerogativa di Dio, ma lo si “forma”, come un vasaio (*yotzer*, stessa radice di *yetzira*) forma un vaso modellando una massa d’argilla. In qual modo possa la mente umana pervenire a un risultato di questo genere è nozione che di certo sconvolgerebbe una mente razionalista, che queste cose le ignora o sbeffeggia. Ma è un limite del razionalismo quello di giudicare degno di comprensione soltanto ciò che riesce a comprendere, e farsi beffe del resto. In realtà, la formazione di un mondo è una cosa che facciamo senza soluzione di continuità in ogni istante della nostra vita, perché è una conseguenza dell’atto percettivo, ovvero della consapevolezza di esistere.

Vi piaccia o no, il mondo reale non esiste di suo così come sembra, ma è un effetto della percezione (non era uno dei fondatori del razionalismo a dire *Cogito, ergo sum*? S’era sbagliato?). Lo afferma la fisica quantistica, secondo cui lo stato di una particella, ovvero i parametri che la definiscono, è indeterminato finché non andiamo a misurarlo. E’ l’atto percettivo a decidere se stiamo parlando di di una particella o di un’onda, e quali siano le sue caratteristiche. Prima della misura, l’ente è in uno stato indeterminato, e ha solo certe *probabilità* di essere qualcosa di preciso. È un che di “informe e vuoto”, su cui aleggia lo Spirito di Dio, in attesa di dargli una forma (*Genesi*, i, 2).

Con l’incertezza fra onda e particella la fisica quantistica ci ha posti spietatamente di fronte al problema dell’ambiguità del reale, che è il labirinto nel quale brancola oggi il pensiero scientifico e filosofico, privato anche delle ultime certezze sopravvissute alla relatività einsteiniana. La descrizione della realtà com’è percepita dai sensi ed evocata dai sentimenti non esaurisce in alcun modo la rappresentazione di un cosmo che d’improvviso ci è apparso infinitamente più vasto di quanto la nostra mente e il nostro cuore possano concepire. La nostra logica è inadeguata a imprigionare in formule esatte fenomeni, come quelli quantistici, che ignorano le categorie aristoteliche, non tengono conto delle leggi di causalità e seguono sequenze temporali diverse da quelle dell’esperienza comune. Se non ce l’avessero detto gli scienziati, sosterremmo che sono frutto di magia.

I fisici, con un processo di rielaborazione ancora lento ed esitante, si stanno rendendo conto che il cosiddetto “modello standard” del reale, che con tanta difficoltà è riuscito parzialmente a unificare la dottrina atomica di Bohr con la cosmologia di Einstein, è soltanto un’approssimazione rozza del vero, valida entro parametri limitati, come lo era l’universo-orologio concepito dal meccanicismo di Cartesio e Newton. Nel mondo reale, al di fuori della scala limitata offerta dai nostri sensi e dai nostri processi razionali e istintivi, non ci sono certezze, ma soltanto probabilità. Il tempo non è lineare, bensì si ramifica, torna su se stesso, scorre al contrario. Lo spazio, come ente entro cui compiere misure, vale per certe particelle e per altre no, che continuano ad essere “magicamente” collegate anche se le separa un’intera galassia. E, soprattutto, la percezione non è un puro atto di registrazione dell’esistente, ma è ciò che in effetti *determina* il piano di realtà sul quale stiamo agendo. I fenomeni si definiscono e si completano in quanto li percepiamo, altrimenti rimangono in uno stato di indeterminazione probabilistica, non-vivi e non-morti come il gatto di Schroedinger.

Quanto quest’ultima considerazione rivaluti la coscienza, lo spirito, nei confronti del puro materialismo, è difficile da esprimere. Gli scienziati di vecchia formazione, concettualmente inadeguati ad affrontare in modo consapevole questo stato di cose, continuano ad elaborare il tutto in formule che si basano sui soliti modelli, tagliandone via le variabili di cui non sanno come tenere conto. Il risultato è che da un secolo, cioè da quando si è sviluppata la fisica quantistica, non si è più vista una teoria nuova in grado di darci un’idea più precisa della Creazione. I filosofi, digiuni di matematiche e intrisi di ottocentesco razionalismo, percepiscono tuttavia che qualcosa non quadra e, incapaci per difetto d’ingegno di afferrare l’essenza delle cose, ricorrono ad architetture “deboli” per mascherare la loro inettitudine ad affrontare la necessità di pensare in modo nuovo. I letterati, digiuni di tutto fuorché del proprio ego, non hanno ancora capito nulla di quel che sta succedendo e hanno ridotto la narrativa moderna a pamphlet politico, o a catena di montaggio per esercizi d’evasione, o a pratica psico-masturbatoria.

L’aveva capito invece, quasi duemila anni fa, Rabbi Rava, sottolineando che per creare un modo adatto a noi occorre essere “giusti”. Nell’ebraismo, e in particolare nella Kabbalah, tale termine, *tzadiq*, non ha il significato generico di “persona retta”, ma indica colui la cui anima serve da veicolo (*merkavah*) a Dio, e per questo fa da fondamento (*yesod*) al mondo. Non è uno *status* che si conquista con la rettitudine, ma viene concesso da Dio a chi vuole Lui, con scelte spesso incomprensibili. Yesod è la Sephirah dell’Albero della Vita che, nel pilastro di mezzo, si trova subito sopra Malkuth, il nostro mondo, e guarda in alto verso Tiphereth, il cuore, cioè la consapevolezza. La colonna poi giunge sino a Kether, che è il diretto riflesso di Dio. Il percorso è chiaro: è la consapevolezza, ispirata da Dio, a fare da fondamento al mondo come noi lo conosciamo.

Questo concetto emerge dal *Sepher Yetzirah* con una chiarità assoluta: è la consapevolezza umana, infatti, la dimensione che interpreta la struttura dell’universo conferendole un significato e quindi un’essenza, come fa la misura nel caso delle particelle subatomiche. Il libro descrive anche come si “forma” e si caratterizza un mondo a misura del “giusto”, e lo fa introducendo un altro concetto che di nuovo sembra tolto di peso alla fisica quantistica: quello di “multiverso”, che nel testo viene chiamato *galgal*, cioè “sfera”. Una sfera a undici dimensioni (quante ne prevedono le teorie cosmologiche più avanzate) i cui infiniti piani sezione rappresentano ciascuno un possibile universo alternativo al nostro. Il *Sepher Yetzirah* indica come definire questo universo sulla base di uno schema di simboli legato alle lettere dell’alfabeto ebraico, e come trasferirvi la nostra consapevolezza alterando il nostro sistema percettivo (che è anche la chiave della realtà oggettiva) mediante un metodo concettualmente semplice, ma in verità difficile ad attuarsi, grazie al quale si aumenta il nostro livello di sensibilità. Non voglio anticipare i contenuti del libro e soprattutto le spiegazioni con le quali ho cercato di chiarire i suoi concetti, che sono espressi con sintetica efficacia ma appaiono remoti da noi a causa di un portato simbolico che nella nostra cultura materialista e razionalista è di difficile interpretazione. Tuttavia, per ciò che dice e ancor più per ciò che fa intuire, la lettura del *Sepher Yetzirah* è come fare un tuffo nel profondo di noi stessi per riemergere nell’infinito.

**Qualche nota tecnica**

Non sappiamo quando sia stato scritto il *Sepher Yetzirah*, e tanto meno chi lo abbia scritto. Una citazione dell’opera si trova nel *Talmud*, il che indicherebbe che nel quarto/quinto secolo dC era già stato scritto ed era ampiamente diffuso, ma non è certo che si tratti proprio del nostro libro (Gersholm Scholem tuttavia lo riteneva “non impossibile”). Il primo commento che ci sia pervenuto è quello di Isaac ben Solomon Israeli (830-932). È scritto in arabo e si trova nella Bibliothèque Nationale di Parigi. Il successivo commento, quello di Saadya Gaon (cui si deve anche una redazione in arabo del libro) venne scritto nel 931 e riferisce che il testo ebraico circolava “da molto tempo” per trasmissione orale, e la tradizione lo attribuiva al patriarca Abramo. Di pochi anni dopo, il 946, è il profondo ed esteso commento intitolato *Sepher Chakhmoni*, dovuto a Shabbatai Donnolo, un’opera di ampio respiro, fondamentale per la storia del pensiero ebraico. Della stessa epoca è il commento in arabo di Dunash ibn Tamim, di cui ci sono pervenute diverse traduzioni nell’idioma biblico. Col passar dei secoli, i commenti di una certa importanza che si sono accumulati sono una novantina (in bibliografia sono elencati i principali).

Le opinioni degli ebraisti sulla data di composizione del testo oscillano entro il ventaglio di un millennio. Lazarus Goldsmidt, autore di una traduzione in tedesco pubblicata nel 1894, lo riteneva scritto un secolo prima della nascita di Cristo, mentre per un altro tedesco di fine Ottocento, Philipp Bloch, si collocherebbe nel decimo secolo dC. In mezzo, c’è tutto un ventaglio di ipotesi: Heinrich Graetz ritiene sia del primo secolo dC; a giudizio di Isidor Kalisch e David Castelli fu scritto nel secondo secolo; per Louis Ginzberg, invece, fra il terzo e il quinto secolo; per Leo Baeck, fra il quinto e il settimo; per Hermann Strack, fra il settimo e il nono; Leopold Zunz lo assegna al nono secolo. Lascio per ultima la valutazione del maggior esperto di Kabbalah del Novecento, Gershom Scholem, secondo cui il testo è stato scritto da un ebreo palestinese fra il secondo e il terzo secolo dC. Per quel che può valere la mia opinione di modesto esperto in letteratura grimorica, è una valutazione che condivido, non soltanto sulla base di osservazioni filologiche (come l’inclusione di *Resh* fra le lettere doppie), quanto per la palese influenza gnostica riscontrabile a proposito di diversi concetti e terminologie. A mio avviso tuttavia la discussione sull’età dello scritto è, come dicevano i latini, una *quaestio de lana caprina*, ovvero una disputa su questione di poco conto. Ciò che importa infatti non è tanto sapere quando e dove il testo fu scritto, ma a che epoca risalgano le *conoscenze* in esso contenute. A questo riguardo, nel libro c’è un indizio sostanziale, che conduce a una valutazione sorprendente. Non voglio anticiparla: la si troverà nel mio *Commento* posto alla fine del testo.

L’accenno ai grimori, poco sopra, mi porta a sottolineare come la natura del *Sepher Yetzirah* sia specificatamente quella appunto di un *grimorio*, ovvero un manuale di magia pratica volto all’evocazione di entità ultraterrene con cui stabilire un rapporto a proprio vantaggio. Ciò che insegna il libro non è dissimile dalle dottrine che divennero note come *teurgia*, e che risalgono all’antichità più remota (ne abbiamo documentazione presso gli egizi), ovvero i rituali per entrare in comunicazione con gli dèi. Gli ebrei sostituiscono le figure divine con entità astratte come le lettere ebraiche caricate di poteri, per non ledere il monoteismo. Ma i parallelismi sono evidenti, e li ha messi in luce fra gli altri Gershom Scholem. Chiarirò questo aspetto nei passaggi opportuni delle mie spiegazioni a corredo dei diversi paragrafi, ma mi pare che la cosa emerga nettamente da una lettura non preconcetta. Scholem ne discute trattando delle procedure per formare il *Golem* nel suo libro *La Kabbalah e il suo simbolismo*. Condivide anche l’opinione che il testo debba considerarsi scritto all’imperativo, cioè come istruzioni volte a realizzare qualcosa, e non in terza persona, come se si trattasse di riferire azioni compiute da Dio. Dei grimori, d’altra, parte il *Sepher Yetzirah* sembra aver seguito tutto l’iter tipico di trasmissione del testo. Il fatto che sia così scarno e sintetico ha fatto pensare che quanto ci è pervenuto non sia il libro vero e proprio ma soltanto *l’indice* del libro. In effetti un’analoga struttura si ritrova nelle versioni più antiche di molti grimori: si veda per esempio la versione ebraica della famosa *Chiave di Salomone* ritrovata da Hermann Gollancz e pubblicata nel 1914 col titolo *Sepher Maphteah Shelomoh.* L’origine di questi testi, infatti, non è un *libro* vero e proprio: si tratta di appunti che i maghi operativi redigevano per loro comodità, al fine di tenere a mente le procedure e le dottrine da porre in atto nel corso dei rituali. Passando di mano in mano, questi appunti venivano modificati e rimpolpati da quanti se ne servivano, mostrando così l’influsso anche di altri ambienti culturali. Alla fine, qualcuno collazionava i diversi manoscritti disponibili e li unificava in una versione più organica, che poi veniva sottoposta a ulteriori modifiche col passare del tempo.

Verosimilmente è quanto accaduto al *Sepher Yetzirah*, nel quale Israel Weinstock, nella sua edizione critica del primo capitolo, ha riscontrato almeno quattro strati di testo via via più antichi: uno, l’iniziale, risalente al primo secolo aC; un altro risalente al periodo talmudico e databile intorno al quarto secolo dC; uno strato ulteriore del periodo geonico, dopo il 609; e un ultimo dell’inizio del nono secolo. Di analoga opinione è Peter Hayman, autore di una meticolosissima edizione critica del testo ebraico. Hayman fa inoltre una considerazione interessante, citando l’autore di uno dei commenti più antichi, Dunash ibn Tamim, che attribuiva queste accrezioni ai passaggi di mano fra un “mago” e l’altro: ciascuno aggiungeva al manoscritto delle note a margine con le sue osservazioni, e queste note poi venivano incorporate da chi redigeva il testo successivo. Riconoscere tali stratificazioni è un problema che riguarda chiunque s’impegni a studiare i manoscritti antichi, specie quelli che non hanno goduto di particolare attenzione filologica.

Questo proliferare di versioni fa sì che periodicamente a qualche dotto venga in mente di mettere a punto un’edizione “definitiva” dello scritto, confrontando tutta una serie di testi che differiscono in diversi punti e che vanno composti in una forma coerente. Per il *Sepher Yetzirah* questo è accaduto diverse volte, e ha portato a tre versioni fondamentali, il cui contenuto di base è identico, ma che differiscono per la presenza o meno di alcuni paragrafi e per la loro disposizione. La prima è una versione detta “Lunga” perché contiene circa 2.500 parole, che è quella su cui Shabbatai Donnolo ha basato il suo commento. Poi una versione detta “Breve” (1.300 parole). Se ne servì il kabbalista Abraham di Posquières (1120-1198) per il suo commento in cui nella doppia combinazione delle lettere vede un riferimento all’androgino primordiale. Infine la versione detta “Ari” (1.800 parole) così detta dalla sigla di Rabbi Isaac Luria, il rinnovatore della Kabbalah, che intorno alla metà del Cinquecento perfezionò un testo redatto da Moses Cordovero collazionando una quindicina di manoscritti. Questa versione fu poi ulteriormente affinata due secoli dopo dal Gaon di Vilnius, Elia ben Shlomo Zalman (1720-1797) che la usò per tentare la formazione del *Golem*. La sua versione finale è conosciuta come “Gra-Ari” ed è quella su cui hanno finito per concentrarsi le scuole di Kabbalah. Attualmente, è la più adoperata dai kabbalisti israeliani, ed è quella che ho tradotto e commentato in questo libro. Ho aggiunto, come è tradizione sin dalla prima stampa del *Sepher Yetzirah* (Mantova 1562), in un’appendice i testi delle altre due versioni, traducendoli tuttavia all’imperativo invece che in terza persona, come permette la grammatica ebraica, in modo da evidenziarne il carattere di manuali per istruzioni magiche.

Esiste anche una quarta versione che spesso è stampata insieme con le altre a cagione della sua antichità e della profondità del suo commento. È quella messa a punto da Saadya al-Fayyumi all’inizio del decimo secolo. Non l’ho inclusa perché scritta originariamente in arabo e perché troppo difforme dalle altre tre, e questo avrebbe comportato un ulteriore affastellamento di note in un libro in cui le note occupano già uno spazio oltre dieci volte superiore a quella del testo commentato.

*Sebastiano Fusco*

Maggio 2019

**Capitolo I**

**I, 1.**

**In trentadue Vie Mirabili di Sapienza1 ha inciso2**

***Yah*3*, yhvh Tzabaoth*4*, Dio d’Israele*5*, Elohim Vivente*6 *e Re dell’Universo*7*, Dio Onnipotente*8*,***

***Misericordioso e Compassionevole*9*, Supremo ed Esaltato, Dimorante nell’Eternità, Innalzato e Santo*10**

**il Suo Nome. Ha strutturato il Suo universo su tre registri11: con Numero e Lettera e Parola12.**

Note del Curatore

*“Chi è che oscura i Miei disegni con parole prive di conoscenza?*

*Cingi i lombi qual prode: Io t’interrogherò. E tu, rispondimi”.*

Giobbe, xxxviii, 2-3

[In queste note ho cercato per quanto possibile di chiarire, soprattutto al mio stesso intendimento, il senso dei termini più carichi di significato impiegati dall’autore del *Sepher Yetzirah*. Leggendo le mie insufficientissime analisi ci si renderà conto di quanto sia di fatto frustrante ogni tentativo di volgere il testo in un’altra lingua, operazione che per la struttura stessa dell’idioma ebraico non riuscirà mai a riprodurre appieno lo spessore e la densità dell’originale. Ma anche leggere il breve trattato nella lingua in cui fu scritto non sarebbe sufficiente: è necessario scavare a fondo nel senso racchiuso all’interno di ogni parola e di ogni gruppo di parole per cercare di portarne in luce le valenze che vi sono custodite: non deliberatamente nascoste, come si potrebbe credere, perché la Sapienza vi è al contrario offerta con grande lucidità espositiva, pur nella sua ammirevole sintesi. Soltanto, occorre saper leggere con la giusta disposizione di mente (il testo stesso spiegherà che cosa questo significhi): e da ogni parola, ogni lettera, fioriranno luci splendide a illuminare le tenebre dell’ignoranza. Non è cosa semplice: intere esistenze da secoli e secoli sono state spese e continuano ad esserlo per questo compito. Si tenga presente, inoltre, che il testo del *Sepher Yetzirah* non consiste semplicemente di un’esposizione dottrinale, ma fornisce anche, per chi sappia leggerle, le istruzioni *pratiche* per concedere allo spirito umano di risalire dalla sua nuda essenza sino alla contemplazione dell’Infinito. Purtroppo, oggi si sono perse gran parte delle nozioni che nell’atmosfera culturale dell’autore erano comuni per chi si impegnava in quest’impresa: e la loro ricostruzione, oltre che estremamente faticosa, non può che risultare anche largamente incompleta. Noi comunque, in queste righe, l’abbiamo tentata. In un *Commento* alla fine del testo sono esplicitati alcuni argomenti troppo densi per essere affrontati nell’ambito di una nota. Per finire, un’informazione di natura tecnica. Al fine di rispettare la struttura dell’ebraico, le parole, le sigle e le frasi in quella lingua citate nel testo sono scritte da destra a sinistra, mentre le loro trascrizioni in caratteri latini, riportate solo per dare un’idea della pronuncia, sono scritte da sinistra a destra. - *S.F*.]

1 ***Trentadue*.** Le trentadue Vie sono gli elementi essenziali che compendiano la realtà, tanto sul piano fisico che su quello spirituale, e forniscono un modo per accostarsi al trascendente. Il *Sepher* *kha*, in seguito, spiegherà dettagliatamente la loro natura, espressa simbolicamente dalla dieci Sephiroth e dalle 22 lettere dell’alfabeto ebraico. Sephiroth e lettere si dispongono concettualmente in uno schema detto Albero della Vita che esplicita anche i collegamenti fra loro. Questo schema è una vera e propria carta geografica del Tutto, e studiandolo si può trovare la strada per ascendere dal mondo umano sino alla soglia del divino.

In ebraico 32 si scrive in cifre utilizzando le lettere *Lamed* l (che vale 30) e *Beth* b (con cui si indica il 2), che sono anche la prima (*Beth*) e l’ultima (*Lamed*) lettera del Pentateuco, i primi cinque (3+2) libri della Bibbia, attribuiti a Mosè. Nel 32, di conseguenza, è racchiuso simbolicamente tutto il contenuto della Torah, che il mistico potrà riportare alla luce meditando sui suoi significati riposti. Si noti poi che il numero 32 si ottiene da una moltiplicazione in cui figura cinque volte il 2 (ovvero due alla quinta potenza, 25), così: 2 x 2 x 2 x 2 x 2 = 32. Inoltre, 2 moltiplicato (anziché elevato a potenza) per 5 dà 10, che come si vedrà è il numero complessivo delle Sephiroth, e riporta all’Uno, cioè Dio, visto come l’unità estesa nel nulla (il 10 si indica con la lettera *Yod*, y, che è anche la prima lettera del Santissimo Nome di Dio yhvh hwhy). Il 2 è il numero del manifestato: la Bibbia inizia con la lettera *Beth* di *bereshit* (“in principio”), che indica 2, e anche la prima lettera della seconda parola, *barah* (“creò”) è una *Beth*. Inoltre, la creazione stessa è indicata inizialmente come duplice: Elohim creò “i cieli *e* la terra”, cioè cominciò con due cose insieme, non una. Il 2, ovvero la lettera *Beth*, è dunque la cifra del nostro mondo, caratterizzato da coppie di opposti in conflitto: bene/male, positivo/negativo, piacere/sofferenza, pace/guerra, ma anche maschio/femmina, caldo/freddo, luce/buio e così via: il *Sepher Yetzirah* dedicherà all’analisi delle contrapposizioni il Capitolo IV, in cui esamina le lettere doppie. L’1 è invece l’espressione dell’unicità e stabilità di Dio: in ebraico *Elohim* si scrive \yhla, che comincia con una *Aleph* a, indicante la cifra 1, ed Elohim è il primo dei nomi con i quali Dio viene indicato nella Bibbia ebraica.

Il 5, d’altro canto, sintetizza la struttura dell’universo visto come unione di Macrocosmo e Microcosmo. È infatti il numero delle dimensioni fondamentali del Tutto: i tre assi spaziali, l’asse del tempo e l’asse della consapevolezza umana (3+1+1). Il *Sepher Yetzirah* indica i tre concetti rispettivamente con i nomi di Universo, *Olam* \lwu(l’estensione dello spazio), Anno, *Shanah* hnc (la misura del tempo) e Anima, *Nephesh* cpn (l’identità psicofisica dell’uomo).

La parola *lev* bl, scritta con le stesse lettere con cui si scrive il numero 32, significa “il cuore dell’uomo”, e anticamente col termine “cuore” si indicava la sede delle attività mentali superiori. All’inverso, le due lettere danno lb *Beth El*, ovvero “la Casa di Dio”. Il senso è che per avvicinarsi alla divinità e assumere, come fece Abramo, il potere della “formazione”, ovvero il potere di creare “forme” nel mondo di Yetzirah, il secondo dei quattro in cui è diviso il Tutto ed è immediatamente superiore al mondo fisico, occorre penetrare profondamente (col “cuore”) il valore archetipico legato alle 32 Vie con le quali Dio sigillò la propria impronta nell’indifferenziato (il caos “informe e vuoto” della *Genesi*). Inoltre, si rivela che tale procedura comporta un ribaltamento profondo della condizione umana.

Per i kabbalisti, l’importanza del numero 32 è sottolineata dal fatto che nella Genesi tale è il numero delle azioni, espresse con verbi, attribuite a Dio, con le quali vennero poste in essere tutte le cose [*qui e nel seguito del libro tutte le citazioni bibliche sono tradotte direttamente dal testo masoretico*]:

***1.*** In principio *creò* Elohim i cieli e la terra (*Gen*esi i, 1); ***2.*** Lo spirito di Elohim *aleggiava* sulla faccia delle acque (i, 2); ***3.*** E *disse* Elohim: “Sia Luce!” (i, 3); ***4.*** E *vide* Elohim che Luce era buona (i, 4); ***5.*** E *separò* la luce dalle tenebre (i, 4); ***6.*** E *chiamò* Elohim la luce giorno e le tenebre notte (i, 6); ***7.*** E *disse* Elohim: “Sia la vastità…” (i, 6); ***8.*** *E fece* Elohim la vastità (i, 7); ***9.*** *Chiamò* Elohim la vastità cielo (i, 8); ***10.***E *disse* Elohim: “Si raccolgano le acque sotto il cielo in un unico luogo…” (i, 9); ***11.*** E *chiamò* Elohim l’asciutto terra e la massa delle acque mari (i, 10); ***12.*** E *vide* Elohim che era buono (i, 10); ***13.*** E *disse* Elohim: “Germogli la terra…” (i, 11); ***14.*** E *vide* Elohim che era buono (i, 12); ***15.*** E *disse* Elohim: “Siano luminari nella vastità del cielo” (i, 14); ***16.*** E *fece* Elohim i due luminari grandi (i, 16); ***17.*** Elohim *li pose* nella vastità del cielo (i, 17); ***18.*** E *vide* Elohim che era buono (i, 18); ***19.*** E *disse* Elohim: “Brùlichino le acque in abbondanza di animali viventi, e uccelli volino sopra la terra…” (i, 20); ***20.*** E *creò* Elohim i grandi mostri marini… ed ogni volatile (i, 21); ***21.*** E *vide* Elohim che era buono (i, 21); ***22.*** Ed Elohim *li benedisse*: “Siate fecondi e moltiplicatevi…” (i, 22); ***23.*** E *disse* Elohim: “Produca la terra animali viventi secondo la loro specie…” (i, 24); ***24.***E *fece* Elohim gli animali del campo (i, 25); ***25.*** E *vide* Elohim che era buono (i, 25); ***26.*** E *disse* Elohim: “Facciamo *Adam* a nostra immagine…” (i, 26); ***27.*** E *creò* Elohim l’uomo (i, 27); ***28.*** A sua immagine *lo creò*, a immagine di Elohim maschio e femmina (i, 27); ***29.*** *Li benedisse* Elohim (i, 28); ***30.*** E *disse* loro Elohim: “Siate fecondi e moltiplicatevi” (i, 28); ***31.*** E *disse* Elohim: “Ecco, io *vi do*…” (i, 29); ***32.*** E *vide* Elohim quanto aveva fatto, ed ecco, era molto buono (i, 31).

I kabbalisti legano ciascuno di questi atti divini a una delle “trentadue Vie Mirabili”, cui sono legate anche le dieci Sephiroth, che il testo menzionerà nel paragrafo successivo, e le ventidue lettere dell’alfabeto ebraico. Le Sephiroth corrispondono alle dieci volte in cui si presenta l’espressione “E disse Elohim”, a conferma che la creazione è avvenuta per il tramite della Divina Parola. Le altre 22 si legano ciascuna a una delle lettere dell’alfabeto ebraico.

Sul simbolismo legato al numero 32 si potrebbero scrivere intere biblioteche, dato che si tratta di una delle chiavi fondamentali nell’interpretazione dell’universo mistico. Ad esempio, ricorderemo che le due colonne del Tempio di Salomone – raffigurazione allegorica del Tutto – vennero costruite dall’architetto Hiram con una proporzione tra altezza e circonferenza di 3:2. Inoltre, in cima ad esse era posto un capitello alto cinque (3+2) cubiti (*I Re*, vii, 15). I kabbalisti, in più fanno notare come, per penetrare nei misteri della Creazione, l’uomo abbia a disposizione trentadue strumenti: le dieci cifre (dieci, quanto le dita delle mani) e le ventidue lettere dell’alfabeto ebraico. Sia numeri che lettere, che rappresentano le quantità e le qualità, sono portatori di significati archetipici che permettono di risalire sino all’origine delle cose. Queste sintetiche considerazioni possono dare soltanto una pallida – pallidissima – idea di quanto complessi siano i ragionamenti che hanno portato alla precisa terminologia che impiega l’autore del *Sepher Yetzirah*, e come sia assolutamente semplicistico limitarsi a dire, come molti commenti, che le “trentadue vie” siano in tal numero unicamente perché somma delle dieci Sephiroth e delle ventidue lettere dell’alfabeto ebraico.

 ***Vie*.** La parola è *nativoth* twbytn, femminile plurale di *nativ* bytn, che significa sentiero, cammino tracciato a piedi. È usata nello stesso senso dell’espressione cristiana “cammino della salvezza”. La maggioranza delle traduzioni rende in effetti *nativoth* come “sentieri” (*paths* in inglese, *sentiers* in francese), ma ho preferito nella mia versione usare il termine “vie” – femminile anch’esso, e questo ha la sua importanza – perché rende maggiormente l’idea di un percorso diretto verso un fine ben definito, anche se ancora non l’abbiamo in vista. Dal termine *nativoth* twbytn tuttavia, a seconda delle vocali attribuite con i segni diacritici, si possono ricavare anche altri significati: potenza, fase, forma, efficacia. Tale polisemismo, presente in tutti i testi di questo genere, è voluto: i kabbalisti mettono insieme i diversi significati per ricavarne formule dottrinali (sul polisemismo delle trattazioni tradizionali, si veda il mio *Commento* alla fine del testo). Il termine *nativoth* è usato raramente nelle Scritture. Più comune è il termine *derekh* krd, ma lo *Zohar* sottolinea una importante differenza fra i due vocaboli: *derekh* è una strada pubblica, usata da tutti, *nativ* è invece un cammino personale, un percorso che ciascuno sceglie per sé. Nahmanide (1194-1270), nel suo commento al *Sepher Yetzirah*, scrive che “le *nativoth* sono vie così strette che chi le imbocca non vede dove finiscono. Per tale motivo il testo non scrive ‘strade’, dato che queste sono ampie e sgombre… A questo si riferiscono le Scritture là dove affermano: ‘Così dice il Signore: Fermatevi nelle strade e guardate, informatevi circa i sentieri del passato, dove sta la strada buona e prendetela, così troverete pace per le anime vostre’ (*Geremia*. vi, 16). In tale versetto le anime sono messe in rapporto con la visione e le *nativoth* sono associate all’interrogazione”. L’implicazione è che il processo formativo, pur riguardando il Tutto nel suo complesso, è sempre qualcosa che si esplica su base individuale, come la fede è individuale: non esistono “strade pubbliche” che portino a Dio.

 ***Mirabili*.** Il termine usato è *pelioth* twaylp, che deriva da una radice plh alp col significato di “occulto, separato dal mondo”, ed è affine al termine ebraico che indica “miracolo”. L’abbinamento dei vocaboli *nativoth pelioth* twaylp twbytn, è la prima di una serie di “coppie significanti” che caratterizzano il *Sepher Yetzirah*. Successivamente si incontreranno *Sephiroth belimah* e *autioth yesod*, e poi altre ancora. Queste “coppie significanti” vanno analizzate attentamente, perché in esse è racchiuso il senso profondo del testo. *Nativoth pelioth* sono entrambi femminili plurali, rispettivamente di *nativ* bytn e *peliah* aylp. In ebraico, “*Aleph*” si scrive [la (il segno [ è la forma finale della lettera *Peh* p), e “*Beth*” si scrive tyb. La scelta del termine lessicalmente inconsueto *peliah* aylp appare giustificata dal fatto che, letta al contrario, la parola diventa [lya cioè il nome *Aleph* con una *Yod* y inserita dopo a, mentre *nativ* bytn (altro termine non comune) rovesciato fornisce ntyb,cioèil nome *Beth* con una *Nun* n aggiunta dopo *Tav* t. *Aleph* e *Tav* sono anche la prima e l’ultima lettera dell’alfabeto ebraico. Per usare un’immagine impiegata dal kabbalista contemporaneo Carlo Suarès, è come se vedessimo le due lettere *Aleph* e *Beth* proiettate verso di noi da una sorgente lontana, riflesse su una superficie di vetro trasparente davanti ai nostri occhi. Per divenire efficace, questo flusso di energia espresso dalle “Vie Mirabili” deve avere vitalità, che gli è donata dall’aggiunta della lettera n avente valore numerico 50, che esprime vita, e deve imprimersi nell’esistente, il che è significato dall’aggiunta della lettera y, valore numerico 10, che indica appunto esistenza (la posizione di inserimento delle lettere aggiunte ha anch’esso un significato preciso, ma non mi sembra il caso di stare a dilungarmi). Il fatto che, alla nostra osservazione che parte dal mondo fisico naturale, noi le osserviamo rovesciate, indica che l’infinita energia trascendente ci si manifesta in senso specularmente simmetrico rispetto alla propria essenza.

Diventa chiaro a questo punto che le “trentadue mirabili vie di sapienza” sono immagini speculari delle forze archetipiche simboleggiate dalle lettere dell’alfabeto ebraico e dalle dieci cifre radicali, le cui rappresentazioni fanno da intermediari perché possiamo comprenderne l’efficacia formativa e creativa. Sono forze che si originano al di là dello spazio-tempo, e che nel passare nello spazio-tempo si specularizzano e acquisiscono vitalità ed esistenza. Per questo Suarès traduce la prima parte del primo paragrafo del *Sepher Yetzirah* così: “Con trentadue intermediari yhvh proietta *Shem*”, ovvero “Dio estrinseca nella creazione il Proprio Nome”. Il Nome (*Shem*) in questione è rappresentato nel *Sepher Yetzirah* come il Santissimo Nome di 72 lettere, composto da una serie di Nomi più brevi; nel testo l’ho evidenziato isolandolo e scrivendolo in corsivo. Le prime 42 lettere compongono una forma del “Nome di 42 lettere”, uno dei più venerati e potenti, che si dice sia stato usato da Mosè per scagliare le piaghe sull’Egitto. Aggiungendo le altre 30 lettere si ottiene la forma usata dall’autore del testo per il Nome di 72. Questa è la sua struttura completa in ebraico, secondo la versione del *Sepher Yetzirah*:

ydc la \lwu ]lmw \yyj \yhla larcy yhla twabx hwhy hy

cwdqw \wrm du }kwc acnw \r }wnjw \wjr

Così suddivisa:

1. *Quarantadue lettere*

 hy, *Yah*

 twabx hwhy, yhvh *Tzabaoth* (Signore delle Schiere)

 larcy yhla, *Alhi Ishral* (Dio d’Israele)

 \yyj \yhla, *Alhim Chiim*( Elohim vivente)

 \lwu ]lmw, *VeMelek Olam* (Re dell’Universo)

 ydc la, *El Shaddai* (Dio Onnipotente)

2. *Trenta lettere*

 }wnjw \wjr, *Rahum VeAnnun* (Misericordioso e Compassionevole)

 acnw \r, *Ram VeNissa* (Supremo ed Esaltato)

 du }kwc, *Soken Aad* (Dimorante nell’Eternità)

 cwdqw \wrm, *Marom VeKadosh* (Eccelso e Santo).

Si noti che il Nome è ripartito in 10 Nomi semplici (le definizioni doppie, comeyhvh *Tzabaoth*, contano per una), tante quante sono le Sephiroth, che verranno presentate subito dopo. Quelli riportati sono i Nomi come li tramanda il *Sepher Yetzirah*, ma in realtà ne esistono molte altre forme, a seconda dei testi e delle tradizioni legate ai sistemi per ricavarli. Inoltre, quelli qui riportati sono i Nomi come appaiono nella versione cosiddetta Gra-Ari del testo del *Sepher Yetzirah*, su cui ho principalmente condotto la mia traduzione. Ma nei numerosi manoscritti esistenti figurano Nomi diversi e in diverso numero, da uno soltanto fino ai dieci qui elencati, che non sempre sono gli stessi.

 ***Di Sapienza*.** Il testo riporta il termine *Chokmah* hmkj, la seconda Sephirah dell’Albero della Vita della Kabbalah. Spesso lo si traduce “saggezza” (suppongo sulla scia delle traduzioni inglesi, che quasi tutte riportano *wisdom*). Ma “sapienza” è più aderente al senso dell’originale, specie tenendo presente che la terza Sephirah *Binah*, hnyb, significa “comprensione” (anche questo termine in genere è tradotto in modo da far sorgere equivoci come “intelligenza”, dal latino *intelligentia*: ma in latino *intelligere* significa “capire”, non “essere intelligenti”). Subito sotto, in posizione mediana nello schema dell’Albero, si pone la “Sephirah oscura” *Daath* tud, “conoscenza”, che non è una vera Sephirah autonoma (non è compresa infatti nel novero delle Dieci), ma è “l’assenza” di una Sephirah, il riflesso invisibile di *Kether* rtk, “corona”, la prima delle Sephiroth. Il percorso è dunque ben definito: Conoscenza → Comprensione → Sapienza (occorre prima conoscere per comprendere, e comprendere è indispensabile per sapere): in tal modo si giunge alla “coronazione”, ovvero vicini all’essenza di Dio. Johannes Reuchlin nel *De arte cabalistica* (1517) traduce infatti *Chokmah* hmkj come *Sapientia*. Questa terminologia verrà ripresa successivamente nel *Sepher Yetzirah*, nei luoghi opportuni. I nomi tradizionali delle Sephiroth sono tuttavia estranei all’autore del libro, che le designa soltanto con i numeri da Uno a Dieci. Vennero fissati dai kabbalisti soltanto a partire dal dodicesimo-tredicesimo secolo così come sono riportati nel *Sepher Bahir*, che aprì la strada alle speculazioni dello *Zohar*.



**Inserire immagine 1 allegata**

*Lo schema semplificato dell’Albero della Vita, compresa la “non-Sephirah” Daat.*

2 ***Ha inciso*.** Il verbo usato è *chaqaq* qqj, che significa scavare un segno. *Incidit*, traduce Reuchlin citando questo passo del *Sepher Yetzirah*. Si ritroverà più volte il termine nel testo a indicare un’azione ben precisa, attuata su livelli via via diversi nel corso del cammino d’elevazione. Per la Kabbalah lurianica, l’atto divino dell’incidere, cioè del ricavare uno spazio, è legato al concetto di *tzimtzum* \wxmx. Con questo termine, che significa “contrazione” o “restrizione”, si indica la necessità da parte di Dio di “contrarre” la propria essenza infinita per dar luogo a uno “spazio concettuale” o “spazio svuotato” (*chalal* llj) nel quale possa esistere l’idea di un mondo finito. Lo *tzimtzum* contiene in sé un paradosso, perché richiede che Dio sia ad un tempo trascendente e immanente. Intorno a questo paradosso si svilupparono lunghe discussioni fra i kabbalisti, una cui scuola giunse alla conclusione che lo *tzimtzum* aveva valore soltanto concettuale e non ontologico. L’idea fu alla base dei sublimi sviluppi della concezione cosmologica di Isaac Luria (1534-1572), che nel Cinquecento, tre secoli dopo Abraham Abulafia (1240-1291), rinnovò l’edificio della Kabbalah e verosimilmente partì dalle indicazioni contenute dal *Sepher Yetzirah*, in cui lo *tzimtzum*, pur non essendo esplicitato, è tuttavia sottinteso. Un’importante connessione del concetto sta nella circostanza che, essendo l’uomo concepito come *Olam Katan* }fq \lwu, ovvero un Microcosmo, il processo dello *tzimtzum* può essere replicato entro ciascun individuo. A livello interiore, creare entro di sé uno “spazio svuotato” significa liberare la mente da ogni pensiero spurio, in modo che possa accogliere quello che sarà l’oggetto della meditazione prima e della contemplazione poi (spiegheremo successivamente, nel luogo opportuno, il significato e le differenze fra questi concetti). Tale oggetto, ai livelli più alti di queste operazioni, è in genere un’immagine o un simbolo di natura sacra, che servirà come vascello per la trascendenza. Nei prossimi capitoli il *Sepher Yetzirah* spiegherà meticolosamente come fare.

3 ***Yah***. Questo Nome Divino si trova nel *Salmo* lxviii, 4; in greco viene tradotto in genere *Kyrios*, in

latino *Dominus*, il Signore. Per molti kabbalisti, il libro sta spiegando che Dio creò l’universo incidendo il Suo Nome attraverso le trentadue Vie della Sapienza. Il Creato è dunque l’immagine stessa di Dio. Va sottolineato, e in seguito si ritornerà su questo concetto, che la frase, grazie alla struttura assai plastica dell’idioma ebraico, può essere letta anche all’imperativo, ovvero: ***“Incidi Yah…”***,con tutto quel che segue. L’ambiguità è voluta, e si ripresenterà più volte. In sostanza, il libro sta insegnando come riprodurre *sub specie interioritatis*, entro di noi, l’opera di Dio. In questo caso tuttavia non si può parlare di “creazione” in senso proprio, perché creare dal nulla è consentito soltanto a Dio. Si tratta invece di “formazione”, *yetzirah* hryxy, perché chi agisce è un ente creato che opera in base a concetti già creati. Il kabbalista agisce come il vasaio, che da una massa d’argilla “informe e vuota” (*tohu vebohu* whbw wth, *Gen*. i, 2) trae una forma dotata di senso. In ebraico “vasaio” si dice *yotzer* rxwy, “il formatore”, dalla stessa radice da cui viene *Yetzirah.* Non bisogna pensare però che l’azione sia soltanto interiore. Secondo molte interpretazioni della Kabbalah, ciò che viene a formarsi può essere anche un ente esteriore, come il *Golem*, o addirittura, come scrisse Rabbi Rava (*Sanhedrin* 65b), si può “creare un mondo”. Quest’ultimo concetto è di grande vastità e interesse: ne trattiamo a parte nel *Commento* alla fine del libro.

4 ***yhvh Tzabaoth*** twabx. Questo Nome significa “Signore delle Schiere”, come nel *Salmo* xxiv, 10. *Tzabah* abx in ebraico è “esercito” o “schiera”. Secondo Nahmanide (Moshe ben Nahman Girondi, 1194-1269), in un suo testo sul *Sepher Yetzirah* scoperto e pubblicato da Gershom Scholem (*Kiryat Sefer*, vol. 6, 1930), la frase “yhvh *Tzabaoth*” mostra in qual modo lo splendore delle Sephiroth illumina l’uomo. È interessante notare come Dante Alighieri inizi il Canto viii del *Paradiso* con i seguenti versi in latino misto a ebraico: *“Osanna, sanctus Deus Sabaòth, / superillustrans claritate tua / felices ignes horum malacòth”*, ovvero “Salute, o santo Iddio degli eserciti, / che illumini dall’alto con la tua luce / i beati splendori di questi regni”. *Felices ignes*, beati splendori, è un attributo frequente delle Sephiroth presso i kabbalisti cristiani (lo usano anche Reuchlin e Rittangel, molto dopo Dante), e *malacòth* è evidentemente la trascrizione dantesca del nome della prima Sephira, Malkuth, Regalità, che Dante probabilmente lesse anche nel Prologo alla *Vulgata* di San Girolamo: *“Malacòth, idest regnorum”*. Nella Kabbalah, Malkuth si riferisce al nostro mondo, cioè il “regno dell’uomo”, che è la base da cui parte il kabbalista nella sua ascesa verso la trascendenza, seguendo la luce delle Sephiroth attraverso le Vie. L’influsso che le dottrine kabbalistiche ebbero su Dante non è stato studiato abbastanza, e non si sa come lui le abbia apprese, ma emerge in diversi luoghi della *Commedia* e in altre opere. Se ne accorse Umberto Eco, che suggerì un influsso di Abraham Abulafia, che di Dante era pressoché contemporaneo, sul *De vulgari eloquentia*. Vanno comunque tenute presenti le differenze fra la mistica di origine neoplatonica, che influenzò tanto Dante quanto i mistici ebrei del Medio Evo, e l’esoterismo della Kabbalah, che per molti aspetti sono antitetici. Non bisogna confondere mistico ed esoterico. Anche Spinoza, che era ebreo, mise in guardia contro un simile errore. Nel primo caso, vi è la costante crescita e coltivazione della vita spirituale, che diventa una condizione dell’esistenza; nel secondo, vi sono esperienze pseudo-mistiche occasionali indotte da tecniche particolari, come movimenti inconsueti, l’uso di stimolazioni visive e auditive che provocano stati para-ipnotici, e in talune situazioni anche l’impiego di droghe e del parossismo sessuale. Per questo i kabbalisti, che conoscono tale rischio, fanno della loro dottrina non la ricerca di fenomeni momentanei, bensì il centro dell’esistenza, e si identificano in essa: lo stato meditativo non è più un momento eccezionale o uno stato provocato artificialmente, ma una situazione costante, dalla quale scaturisce l’evoluzione spirituale. E’ una via difficile da percorrere e che richiede dedizione totale: per questo il libro la designa col termine *nativ*, un cammino stretto e faticoso che devi seguire da solo, facendo attenzione a dove volgi i passi per non smarrire la strada.

5 ***Dio di Israele***. Qui la parola per “Dio” è *Alhi* yhla, che nell’ebraico senza segni diacritici può significare “Dio” o “Dèi” o “Mio Dio”. Questo Nome Divino è l’unico punto nel testo in cui si nomini Israele. La cosa è sottolineata dalla *Jewish Encyclopedia*, in cui si dice che «l’importanza del *Sepher Yetzirah* per il misticismo sta nel fatto che in esso la riflessione su Dio e l’uomo ha perso ogni valenza settaria. Si insegnò così ai kabbalisti a riflettere su “Dio”, e non soltanto sul “Signore di Israele”».

6 ***Elohim vivente***. Il termine *Alhim* \yhla, spesso translitterato in caratteri latini come Elohim, o Aleim, sembra il maschile plurale della forma femminile *Eloah* hla, del nome divino maschile *El*, la. In genere viene tradotto “Dio”, e significa “forte, potente, supremo”. *Chiim* \yyj è il plurale di *Chi* yyj, “vivente”. *Chiih* hyyj è un animale vivo, e così anche *Chiiva*, awyyj; la radice chi yyj è anche “vita”. Il vero aggettivo per “vivente” sarebbe *Chiia* ayyj: *Elohim Chiim*, dunque, a parte i preconcetti ebraici e cristiani, significa “gli Dèi viventi”, o “gli Dèi delle vite, o dei viventi”. Rittangel traduce infatti *“Dii viventes”*, ponendo le due parole al plurale. Pistorio (o meglio, “Magister Isaac”) omette prudentemente entrambe le parole per evitare accuse di politeismo. Postel impiega la forma ortodossa *“Deus Vivus”*. Gli *Elohim*, secondo gli esoteristi non ebrei, sono le Sette Forze, procedenti dal Divino Uno, che governano la *terra viventium*, il mondo della vita come si manifesta. Le tradizioni magiche le identificano con gli archètipi legati ai sette pianeti e che regolano gli aspetti del Divenire: una forza che genera e una che estingue, una che governa la crescita e un’altra che governa il declino, una che determina la stabilità e una che induce il mutamento, e infine una settima che governa le mutazioni periodiche. Così, mitologicamente, Venere è la raffigurazione della forza generatrice, Marte di quella distruttrice; il Sole simboleggia l’energia e la crescita, Saturno la pesantezza e il declino; Giove rappresenta l’ordinata stabilità e l’armonia, Mercurio la mobilità e il cambiamento; la Luna i mutamenti periodici. Questo concetto filtrò tuttavia anche nell’esoterismo ebraico non ortodosso. L’autore dello *Zohar*, nella prima parte del *Sitrey Torah*, traduce la prima frase della *Genesi*, *Bereshit barah Elohim*, come “(Egli) principiò a creare gli Elohim”, ovvero le forze magiche e naturali che governano il Manifestato. Heinrich W. Guggenheimer dice che questa interpretazione manifestamente eterodossa si trova già in testi talmudici di molti secoli anteriori allo *Zohar* (*Prolegomena allo studio del testo biblico*).

7 ***Re dell’Universo.*** In alcune versioni è reso come “Re dei Tempi” o “Re dell’Eternità”.

8 ***Dio Onnipotente*.** È così che in genere si traduce l’ebraico *El Shaddai*. Da *Esodo* vi, 3, apprendiamo che Dio disse a Mosè: “Così sono apparso ad Abramo, Isacco e Giacobbe, come *El* *Shaddai*”.

9 ***Misericordioso e Compassionevole.*** Sono il secondo e il terzo degli attributi di yhvh citati in *Esodo*, xxxiv, 6; il primo è *Yah*, già usato.

10 ***Supremo ed Esaltato, Dimorante nell’Eternità, Eccelso e Santo.*** Sono appellativi ricavati da *Isaia*, lvii, 15, riportati nello stesso ordine del versetto.

11 ***Registri*.** Il termine usato è *Sepharim* \yrps, maschile plurale di *Sephar* rps, che in genere si traduce “testo” o “lettera”, ma anche “numero”: dipende dai segni diacritici, che però sono omessi. Qui il significato è evidentemente “forma di comunicazione, o di espressione”.

12 ***Numero, Lttera e Parola*.** I tre termini ebraici, senza segni diacritici, sono spr rps, spr rps e spur rwps. Alcune edizioni tarde, per evitare confusioni, rendono spr rps, spur rwps, sipr rpys, con i segni diacritici che fanno leggere *Separ*, *Sipur*, *Seipar*. Il senso generale del testo, come si vedrà, indica che la traduzione dei termini è Numero Lettera e Parola. La fonte ebraica di Pistorio fornisce infatti *“Numeratis, scriptis, pronunciatis”.* Postel rende *“Numerans, numerus, numeratus”*, espressione che però porta a risultati ambigui; così pure Rittangel, che dà *“Numero, numerante, numerato”*. Per i kabbalisti, il fatto che in ogni caso si tratti di tre forme d’espressione si ricava dalla circostanza che il valore numerico della comune radice triletterale delle tre parole, spr rps, è 340, lo stesso di *shem* \c, ovvero “nome”. In altri termini, la creazione si attua attraverso il Nome di Dio, ed anzi, secondo certe interpretazioni, *è* il Nome di Dio. Questo è confermato dal fatto che, nei sei giorni della *Genesi*, Elohim è nominato 32 volte. Per dieci volte, con la frase “E disse Elohim”, corrispondente dunque alle dieci Sephiroth; per tre volte con la frase “E fece Elohim”, corrispondente alla tre Lettere Madri; per sette volte con la frase “E vide Elohim”, corrispondente alle sette lettere doppie e alle altrettante Vie diritte sull’Albero della via; e dodici volte con espressioni diverse, corrispondenti alle 12 lettere elementari e le 12 Vie inclinate.

**I, 2.**

**Dieci Sephiroth di non-essere1 e ventidue lettere fondamento2: tre Madri3, sette Doppie4, dodici Elementari5.**

1***Sephiroth di non-essere*.** Le parole sono *Sephiroth belimah* hmylb twryps. Il termine *Sephiroth*, femminile plurale di *Sephirah*, sembra derivi dalla radice verbale ebraica spr rps, già vista, che in questo caso va presa nel senso di “contare”. Indicherebbe quindi “numerazione” (Reuchlin in effetti traduce *“numerationes”*). Nel linguaggio comune tuttavia per “numero” si usa il termine *mispar*, rpsm, e il fatto che l’autore abbia introdotto un vocabolo nuovo a quanto pare indica che non intende trattare dei numeri ordinari, quelli dell’aritmetica, ma di numeri proiettati sull’infinito, archètipi o designazioni gerarchiche, categorie della creazione. Non c’è alcuna associazione col termine greco *sphaira*, ovvero “sfera”, ma l’assonanza ha indotto già anticamente a rappresentare le Sephiroth come “sfere della creazione”.

La traduzione più letterale sarebbe forse “numerazioni di nulla” (ma anche “dal nulla”, “nel nulla”: la particella modale è omessa), in quanto per i cabalisti il punto di partenza del Tutto è, con un paradosso solo apparente, il Nulla. La migliore espressione di questo pseudo-paradosso si trova nel concetto matematico, familiare a tutti gli studenti, per cui 0/0 = ∞, ovvero “Zero su Zero è uguale a Infinito”, in quanto dividendo zero per zero si ottengono non uno ma infiniti risultati possibili. Dividere zero per zero significa infatti – in base alla definizione dell’operazione di divisione – trovare quel numero che, moltiplicato per zero, dà come risultato zero. Ma uno qualsiasi degli infiniti numeri, quando lo si moltiplica per zero dà come risultato zero. Di conseguenza 0/0 è un’espressione che ha infiniti risultati possibili. In altre parole, il Nulla sul Nulla genera il Tutto.

Anche questo non è un paradosso: nel Nulla sul Nulla è racchiuso il Tutto perché soltanto dal Nulla privo di qualsiasi cosa vi può essere la potenzialità di far nascere l’Infinito. Qualsiasi entità fosse presente nel Nulla iniziale gli imporrebbe delle limitazioni, e la sua estrinsecazione finale non potrebbe più essere l’Infinito, ma l’Infinito meno ciò che era presente nel Nulla. Il ragionamento si sviluppa in tre fasi successive:

*Ein*. Il concetto di “nulla sul nulla” veniva espresso dai cabalisti con il termine *Ein*, }ya, che è una particella simile all’alfa privativo del greco e indica “Assenza”.

*Se la Kabbalah fosse un libro sarebbe come una pagina mancante prima dell’inizio.*

*Ein-sof.* Per manifestarsi, l’Assenza ha bisogno di un supporto. Essendo Assenza, questo supporto non può essere un concetto positivo, ma necessariamente l’assenza di qualche cosa. Per cui, l’Assenza si manifesterà nel vuoto infinito, ovvero nel Nulla privo di limiti. Questo concetto viene espresso con i termini *Ein-sof* [ws }ya, “Assenza di limite”.

*Nel libro della Kabbalah, è come una prima pagina interamente bianca.*

*Ein-sof Aur.* Il passo successivo è chiamato “Luce Senza Limite”, *Ein-sof Aur* rwa [ws }ya: è questo il non-luogo di tutte le manifestazioni possibili.

*Nel libro, è un’altra pagina bianca, sulla quale però, come su un quaderno di scuola, possono immaginarsi le righe vuote destinate ad accogliere il testo che vi verrà impresso.*

I tre concetti *Ein* }ya, *Ein-sof* [ws }ya ed *Ein-sof Aur* rwa [ws }ya sono i “tre Veli del Negativo”, che isolano l’inconoscibilità di Dio dall’infinità delle sue manifestazioni.

La complicata premessa alla spiegazione dell’origine del mondo nel sistema cabalistico deriva dalla necessità di dare una risposta a due delle domande fondamentali per ogni sistema teologico. Se il principio divino è in sé buono, come ha potuto penetrare il male nel mondo? Se è illimitato nel tempo e nello spazio, quali possono essere i suoi rapporti con un mondo terreno che è palesemente dotato di vistosi confini spaziali e temporali? A queste due domande, se ne aggiunge un’altra di estrema importanza individuale: se il principio divino è infinito e inconoscibile, come potrà il singolo uomo riconoscerlo e ricongiungersi a lui?

In genere, i sistemi filosofico-religiosi danno a queste domande una serie di risposte bizzarre e complicate, e l’edificio tracciato dai cabalisti non è da meno. La loro prima affermazione è che Dio è a un tempo assenza e presenza di tutte le cose. Ogni idea contiene la sua contraddizione e Dio, che è – in quanto infinito – la somma di tutte le idee, è anche la somma di tutte le contraddizioni. Dio è unitariamente buono e cattivo, limitato e illimitato, inconoscibile e conoscibile. La sua connessione con il mondo è indiretta. È come se Dio fosse uno specchio dal quale splende una luce sfolgorante. Questa luce si riflette in un secondo specchio, che la dirige su un terzo, e poi un quarto e così via. Ad ogni successiva riflessione, la luce si attenua un poco finché giunge, confusa e indebolita, sulla superficie semi-opaca e corrosa del nostro mondo materiale.

Le dieci Sephiroth sono definite come le “dieci emanazioni primarie dalla sorgente divina”, ovvero le forze primigenie che guidano in successione tutte le manifestazioni sui diversi piani dell’essere. Ma è un concetto emerso nella Kabbalah successivamente alla redazione del *Sepher Yetzirah*, in cui si dice chiaramente che nessuna delle Sephiroth, neppure la prima, è emanata direttamente da Dio (il concetto delle Sephiroth come “emanazioni” risale probabilmente a Isacco il Cieco, c. 1160-1236). Il famoso ebraista Johannes Buxtorf, detto “il maestro dei Rabbini” (1564-1629), traduce Sephiroth come *“Predicationes logicae”*. In un certo modo, il termine appare collegato al latino *spiritus* (attraverso la remota radice indo-aria sprt col senso di “spirito” ma anche di “principio”), che Quintiliano adopera anche per indicare “suono”. Sarebbe dunque un’affinazione superiore di *ruach*, jwr, “soffio” o “spirito”.

Il senso specifico del termine *belimah* hmylb, che nel testo è sempre associato a Sephiroth a formare un’altra delle “coppie significanti”, e che abbiamo reso come “non essere”, è difficoltoso da interpretare. Rittangel scrive sempre l’espressione *“praeter illud ineffabile”*. Pistorio rende analogamente *“praeter ineffabile”*. Postel elude la difficoltà e si limita a riproporre il termine ebraico *Belimah*. Nello *Hebrew, Latin and English Dictionary* (Londra 1815) di Joseph Samuel C.F. Frey, *belimah* hmylb è tradotto “nulla”, senza ulteriori suggerimenti. Reuchlin propone “senza altra cosa”. Nelle Scritture si trova una sola volta, in *Giobbe*, xxvi, 7: “Egli stende il settentrione sopra il vuoto, tiene sospesa la terra sul nulla (*belimah*)”. La *Jewish Encyclopedia* rende “senza realtà”. In effetti, *beli* ylh, vale “senza”, e *mah* hm vale “che, qualsiasi cosa”: da qui la mia scelta di tradurre “Sephiroth di non-essere” (ma si potrebbe dire anche “prive di determinazione”).

Il termine tuttavia può anche essere fatto risalire alla radice verbale blm \lb, che ha il senso di “imbrigliare”, “costringere”, “trattenere”, “chiudere”. La si ritrova più avanti in questo stesso capitolo (paragrafo 8), dove si dice “trattieni (*balom* \wlb) la tua bocca dal parlare”, traducibile anche “chiudi la bocca perché non parli”. Le Sephiroth possono perciò anche essere definite “chiuse”, “inesprimibili”. Il dotto Phillip Bloch, che fu rabbino di Poznan, nel suo *Geschichte und Entwickelung der Kabbala* (Treviri 1894), traduce l’espressione *Sephiroth Belimah* come “numeri chiusi in se stessi” (*“Zahlen, in sich geschlossen”*), spiegando: “senza nulla e perciò astratti, puramente e unicamente se stessi”. Un concetto analogo era espresso già nel commento di Saadia Gaon, risalente al decimo secolo. Leo Baeck (*Aus Drei Jahrtausenden*, Tübingen, 1958) traccia un parallelo con la definizione delle Enneadi secondo Proclo “έ έ ά ’ά” (teleologicamente autonome, non composite, del tutto in se stesse e per se stesse). Negli scritti kabbalistici le Sephiroth sono inoltre spesso definite “ineffabili”, ovvero cose di cui non si deve parlare (“tenere la bocca chiusa”), e che comunque non possono essere descritte col linguaggio comune. Questi sovrassensi non si escludono a vicenda: al contrario, ogni termine è denso di significati multipli che si stratificano l’uno sull’altro e si compenetrano sino a dare un’idea complessa dell’ente indicato.

Peter Hayman, nella sua complicata e teutonicamente puntigliosa edizione critica del *Sepher Yetzirah* (Mohr Siebeck, Tubinga 2004), traduce l’espressione *Sephiroth belimah* come “le Sephiroth sono la base”, ma le sue argomentazioni, derivate da *Giobbe*, xxvi, 7 (se Dio tiene la Terra sospesa sul nulla, quest’ultimo ne è la base) mi sembrano tirate per i capelli e in contrasto con quanto asserito da praticamente tutti i commentatori, antichi e moderni.

L’uso dell’espressione *Sephiroth belimah*, ovvero “Sephiroth di non essere”, fa notare Christopher Benton, suggerisce inoltre che l’essenza ultima della creazione non sia altro che apparenza. “Vanità delle vanità, tutto è vanità”, si legge nell’*Ecclesiaste* (i, 2). La parola ebraica *hevel* l\h, che in genere si traduce “vanità”, ha il significato letterale di “vapore”, ovvero nebbia intangibile. Se al termine *belimah*,costantemente associato a Sephiroth, attribuiamo il significato di “chiuso”, “contratto”, “ristretto”, siamo ricondotti al concetto, già accennato, della necessità da parte di Dio di “restringere” la propria natura infinita per dar luogo alla creazione finita, ovvero lo *tzimtzum* della Kabbalah lurianica. Presi insieme, i due concetti suggeriscono che il mondo sia venuto in essere grazie a una contrazione del potere divino attuata tramite le Sephiroth, ma nel contempo affermano che questa contrazione è puramente illusoria. È un’idea che ci riporta a miti come quello della caverna platonica, e che – tradotti in concetti di cosmologia moderna – richiamano le idee di quegli scienziati che immaginano il cosmo come un immenso ologramma (si veda al riguardo il *Commento* alla fine del testo).

Il *Sepher Yetzirah* non assegna nomi alle Sephiroth, ma le indica semplicemente con i numeri da uno a dieci. I nomi definitivi vennero tratti da versetti biblici e furono formalizzati da Moses Cordovero, che nel sedicesimo secolo si sforzò di integrare in una dottrina unica tutte le diverse scuole della Kabbalah che si erano sviluppate ed avevano avuto grande fioritura nel 1200-1300. Fra i versetti presi in considerazione vi sono *Esodo*, xxxi, 4: “E l’ho colmato di Spirito di Dio, con Sapienza (*Chokmah* hmkj), Comprensione (*Binah* hnyb) e Conoscenza (*Daath* tud)”; e *1 Cronache*, xxix, 11: “Tue, yhvh, sono la Grandezza (*Gedulah* hldg), e la Forza (*Gevurah* hrwbg), e la Bellezza (*Tiphereth* trapt), e lo Splendore (*Hod* dwh) e la Vittoria (*Netzach* jxn)”, versetto citato da Isacco il Cieco.

Le designazioni che hanno finito per affermarsi sono:

 1. ***Kèther***, rtk, “Corona”

 2. ***Chokmàh***, hmkj, “Sapienza”

 3. ***Binàh***, hnyb, “Comprensione”

 4. ***Chèsed***, dsj, “Misericordia”

 5. ***Gevuràh***, hrwbg, “Forza”

 6. ***Tiphèreth***, trapt, “Bellezza”

 7. ***Nètzach***, jxn, “Vittoria”

 8. ***Hod***, dwh, “Splendore”

 9. ***Yesòd***, dwsy, “Fondamento”

 10. ***Malkùth***, twklm, “Regno”.

I nomi nel tempo hanno subìto diverse varianti. *Chesed*, per esempio, in alcuni testi è chiamata *Gedulah* hldg (“Grandezza”), e *Gevurah* è detta anche *Din* }yd (“Giudizio). Anche i termini ebraici sono tradotti in modi diversi: *Chokmah* viene reso talvolta con “Saggezza”, *Binah* con “Intelligenza”, *Chesed* con “Amore”, *Netzach* con “Eternità”, *Hod* con “Gloria” o “Maestà”, *Gevurah* con “Rigore” o “Disciplina”, *Malkuth* con “Sovranità”, e vi sono molte altre versioni.