

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PERUGIA

STORIA DELLE RELIGIONI

Prof. MARCO PUCCIARINI

**IL SEFER YEŞIRAH.
NOTE DI LETTURA.**

(MODULO III)

APPUNTI AD USO DEGLI STUDENTI

PERUGIA – A.A. 2006-2007

Introduzione

Sull'origine e la patria spirituale del Sepher Yezirah c'è molta incertezza e le valutazioni cronologiche oscillano tra i secoli II e VIII. La speculazione a proposito delle "sephirot" trae probabilmente la sua origine da fonti neo-pitagoriche. Nicomano di Gerosa, celebre autore di aritmologia mistica, vissuto intorno al 140 d. C., veniva da un paese situato a oriente del Giordano. L'idea delle lettere con le quali furono creati il cielo e la terra, può trovare la sua spiegazione anche a partire dallo stesso ebraismo. Nella prima metà del sec. III, la si ritrova nel dottore ('Amorà) babilonese Rab, originario della Palestina. Nulla, tuttavia, impedisce di ritenere che queste due teorie originariamente diverse, siano state combinate nella dottrina dell'autore del Sepher Yezirah, che si riferisce alle 32 vie. Questo complesso di idee sarebbe collocabile agevolmente in Palestina o nelle immediate vicinanze nei secoli II e III.

Traendo argomento dalle rassomiglianze che passano tra le dottrine sulle lettere ed i numeri, contenute in questo piccolo testo, ed i poteri cosmici attribuiti ai numeri ed alle lettere nei libri taumaturgici diffusi tra gli gnostici del II secolo, R. Reitzenstein conclude che il Sepher Yezirah è produzione ebraica del II secolo (cfr., R.Reitzstein, *Poimenders*, Leipzig 1901, pp.291 ss). Il sistema dell'autore, a suo avviso, potrebbe essere derivato dal lavoro di Filone di Byblo sulle lettere fenice, viste come simboli degli dei egizi e nello stesso tempo come elementi cosmici. Tale tesi, tuttavia, non è stata accolta dalla maggioranza degli studiosi cui gli elementi essenziali del libro appaiono come caratteristici del II-IV secolo, benché si ritrovino nel testo molte espressioni seriori che non compaiono nella letteratura più antica. Questi elementi più tardi, hanno fatto in passato ritenere a taluni studiosi che la data di composizione del libro potesse essere spostata al VI secolo, ammettendo una lunga trasmissione orale delle sue dottrine più antiche. A conforto di queste ipotesi si portava l'affermazione di R. Sa'adya Gaon (882-942) secondo il quale il Sepher Yezirah sarebbe circolato a lungo in forma orale prima di giungere a noi nella sua redazione scritta. L. Zunz, H. Graetz, W. Bacher e F. Bloch erano dell'opinione che il Sepher Yezirah fosse stato composto nel periodo dei *Geonim*, intorno all'VIII secolo (v., H. GRAETZ, *Gnosticismus und Judentum*, Krotoschin 1846, pp.102-

132; W. BACHER, *Die Anfänge der hebräischen Grammatik*, Leipzig 1895; F. BLOCH, *Die jüdische Mystik und Kabbala*, pp. 240-248).

Questa datazione era in linea con la generale tendenza di quegli studiosi ad assegnare un'epoca tarda alla composizione dei lavori mistici sui misteri della creazione (per una assegnazione al periodo "gaonico" del Sepher Yezirah, cfr. anche B. PICK, *Introduzione ai misteri della Cabala*, Milano 1976, pp. 16-17) e della Merkabà.

Questi studiosi ipotizzavano, anche, un'influenza araba sul libro che non ha avuto il conforto di prove cogenti. Per Abelson la data e l'origine del Sepher Yezirah, che sarebbe la più antica opera filosofica scritta in lingua ebraica, sono ancora incerte (cfr., J. ABELSON, *Misticismo ebraico: la Kabbalà*, Torino 1929, pp. 93-94). I numerosi commentari scritti su di esso in ebraico ed in arabo, mostrano non solo l'alta stima che ne ebbero i pensatori ebraici del X secolo in poi, ma anche la generale influenza che esso esercitò sul generale sviluppo della speculazione mistica ebraica. Altra difficoltà per fissare la data e le origini dello Yezirah è dimostrata dal fatto che, mentre i dotti ebrei del Medioevo ne assegnano la paternità al patriarca Abramo (sulla base di supposte prove interne) alcuni scrittori isolati attribuivano il libro al rabbino 'Aqiba (50-130 d. C.) noto per la sua dottrina sull'interpretazione mistica dei numeri, che è uno degli argomenti essenziali del Libro della Formazione.

L'Abelson tende a collocare la composizione del Sepher Yezirah nel VI secolo, sottolineando come quel secolo seguì l'inizio dell'epoca dei "geonim" nella quale furono composte molte opere mistiche rabbiniche di importanza inferiore solo al libro della Formazione. Criticando il Reitzenstein, egli fa notare come gli argomenti dello studioso vertano esclusivamente sul versante filologico dell'opera e non tengano conto di quello filosofico che, connesso con la forma filologica e da essa derivato, risulterebbe composto da elementi certamente posteriori di molti secoli allo gnosticismo pre-cristiano. All'opposto, l'inquadramento nel primo Medioevo del Sepher Yezirah non ha trovato sostenitori tra i critici moderni. Lo stesso Graetz, del resto, modificando la precedente teoria, sostenuta nel suo lavoro su *Gnosticismo e Giudaismo*, sosteneva che il periodo di composizione del Sepher Yezirah andava anticipato e riportato a quello del Talmud. Con lui, A. Epstein e L. Ginzberg facevano risalire la data di composizione al periodo che va dal III al VI secolo (cfr., A. EPSTEIN, *Ueber das System des Sepher Jesirah und sein Verhältnis zur babylonisch-chaldaischen Cosmogonie*, in "Beiträge zur Jüdischen Althertumskunde", Wien 1887, pp. 40-49; L. GINSBERG, v. *Yezirah*, in "Jewish Encyclopaedia", New York 1901-1906. Li seguono in tale collocazione temporale

E. S. ARTOM, v. *Qabbalah*, in "Enciclopedia Italiana", vol. XXVIII, pp. 569-571 e U. CASSUTO, *Storia della letteratura ebraica post-biblica*, Firenze 1938, p. 51).

Solo L. Baeck lo collocava nel VI secolo, credendo di individuarvi l'influenza neo-platonica di Proco (cfr., L. BAECK, *Zum Sepher Jesirah*, in "Monatsschrift für Geschichte Wissenschaft des Judentums", LXX (1926), pp. 371-376). L. Goldschmidt, pur concordando sull'antichità del nucleo centrale della dottrina del Sepher Yezirah, ritiene che la redazione pervenutaci, sia frutto di una rielaborazione avvenuta nei secoli VI e VII in ogni caso non certamente da ambiente qabbalistico, per il semplice fatto che solo cinque secoli dopo si avrà notizia dei primi movimenti qabbalistici (L. GOLDSCHMIDT, *Das Buch der Schöpfung*, Frankfurt en Main 1894).

C'è da dire, tuttavia, che anche lo stile ebraico fa pensare ad un periodo antico, tanto che Epstein ha cercato di avvicinare il linguaggio dello Yezirah a quello della Mishnà (Cfr. EPSTEIN, *Ueber das System des Sepher Jesirah*, cit). In conclusione possiamo postulare che la parte principale dell'opera, benché contenga delle aggiunte post-talmudiche, sia stata redatta tra il III e il VI secolo apparentemente in Palestina, da un ebreo devoto di tendenze mistiche, i cui scopi erano più speculativi e magici che estatici. In ogni caso la comparsa come "scritto" del testo nel X secolo costituisce il termine non post quem.

L'autore, nel tentativo di giudaizzare le speculazioni non ebraiche, che trovava più congeniali al suo spirito, si sarebbe messo su una linea parallela a quella della gnosi estatica del tipo degli Hekalot che ha le sue radici nello stesso periodo (sulla letteratura degli *Hekalót*, cfr. in italiano A. RAVENNA ed E. PIATTELLI, *I sette santuari (Hekhalot)*, Torino 1964).

Il tentativo di "giudaizzare" teorie di matrice non ebraica, appare chiaramente anche alla conclusione del libro, dove Abramo viene presentato come il primo uomo a credere nell'unità di Dio e a studiare le idee espresse nel Sepher Yezirah applicandole poi nella pratica. Da ciò deriva l'opinione tradizionale ebraica, già accennata in precedenza, secondo la quale Abramo sarebbe l'autore del testo, che per tale motivo in alcuni manoscritti è chiamato *Otiyyot de - Abraham Avinu* ("l'alfabeto del patriarca Abramo"). L'attribuzione del Sepher Yezirah a Rabbi 'Aqiba compare agli inizi della letteratura qabbalistica, e cioè solo a partire dalla fine del XIII secolo, senza dubbio traendo lo spunto dal tardo midrash *Otiyyot de - Rabbi 'Aqiba* ("l'alfabeto di rabbi 'Aqiba").

La più antica menzione di contenuti che richiamano direttamente le idee del Sepher Yezirah appare nella *Baraytà* di Shemuel e negli inni di Eleazar Ha Kalir (Palestina, VI secolo circa). Successivamente il libro occupò un ruolo importante sia nello sviluppo della filosofia ebraica precedente a Maimonide, sia della Qabbalà, e numerosi commentari furono scritti su di esso. Sa'adya Gaon compose un'opera esegetica sul Sepher Yezirah agli inizi del X secolo. Sulla base della versione più completa che egli aveva a disposizione, introdusse nel testo modifiche e nuove divisioni.

Il testo arabo con la traduzione francese di Mayer Lambert vide la luce a Parigi nel 1891 (ristampato con adattamenti e senza il testo ebraico nel 2001). Il commentario arabo fu tradotto in ebraico numerose volte a partire dall'XI secolo ed ebbe vasta circolazione (mss. di Monaco e Parigi). Nel 955-56 il commentario arabo alla breve versione del testo fu scritto a Kairouan da Abu Sahl Dunas ibn Tamim. Sezioni di questo originale arabo furono scoperte nella *Genizah* del Cairo, preservate in numerose edizioni ed in differenti traduzioni ebraiche. Una di queste è stata pubblicata da M. Grossberg nel 1902, mentre il commentario originale di Abu Sahl è stato studiato e parzialmente pubblicato da G. Vajda (v. M. LAMBERT, *Commentaire sur le Sefer Yezira par le Gaon Saadya* (Taf s'ir Kitàb al-Mabàdi), Paris 1891; M. GROSSBERG, *Sefer Yezirah ascribed to the Patriarch Abraham with commentary by Dunash ben Tamim*, London 1902; G. VAJDA, *Le commentaire de Saadia sur le Sefer Jeçira*, in "Revue des Etudes Juives", LVI (1941), pp. 64-85; ID., *Le commentaire Kairouanais sur le "Livre de la Creation"*, in "Revue des Etudes Juives", LVII (1947), pp. 99-156; CX (1949), pp. 67-92; CXII (1953), pp. 5-33; ID., *Deux nouveaux fragments arabes du commentaire de Dunash B. Temim sur le "Livre de la Creation"*, in "Revue des Etudes Juives", CXIII (1954), pp. 37-61; CXXII (1963), pp. 149-166).

Un terzo commentario databile al X secolo fu scritto nell'Italia meridionale dal medico e mistico Sabbatai Donnolo. La sua pubblicazione è dovuta a David Castelli nel 1880, che è autore anche di un'ottima introduzione all'opera (CASTELLI, *Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della Creazione*, Firenze 1880 [nuova edz., *Sefer Yetzirà. Libro della Formazione. Secondo il manoscritto di S. Donnolo. Con il Commentario Sefer Chakhmoni (Libro Sapiente)*, trad. di P. Mancuso, a cura di rav D. Sciunnach, Milano 2001 –manca il testo ebraico]; inoltre S. MUNTNER, *Shabtai Donnolo (913-985)*, 2 voll., Jerusalem 1949; A. SHARF, *The Universe of Shabbatai Donnolo*, Leiden 1976).

Nell'ambiente giudaico spagnolo il più importante di tutti i commenti che hanno visto la luce sul Sepher Yezirah, è quello di Yehuda ben Barzilai al Bargeloni, scritto nel XII secolo e pubblicato da S. J. Halberstamm a Berlino nel 1885 (S. J. HALBERSTAM, *Commentar Zum Sepher Jezira Von Jehuda benBarzilai aus Barcelona*, Berlin 1885). Lo stesso Yehuda ha-Levi commentò sezioni del Sepher Yezirah nel IV capitolo del suo *Kuzari*. Ad Abraham Abulafia erano noti i commenti al Sepher Yezirah dell'esegeta Abraham Ibn Ezra e quello dei rabbini di Narbona (databile al XII secolo) ma essi non ci sono pervenuti.

Nell'XI secolo furono composte delle parafrasi poetiche del Sepher Yezirah da Slomo ibn Gebirol e da Zahalal ben Netanel Gaon (I. DAVIDSON, in "Hebrew Union College Annual", III (1926), pp. 225-255; E. BENETH, in "Monatsschrift für Gheschichte und Wissenschaft des Judentums", LXXI (1927), pp. 426-443). Recentemente l'Università Bar Ilan (Ramat Gan, Israele) ha pubblicato a cura di G. Vajda, il pregevole commentario di R. Jehudà ibn Malka di Fez (XIV secolo) al Sepher Yezirah (G. VAJDA, *R. Judah ben Nissim ibn Malka's Commentary on the Book of Creation*, Bar Ilan University, Ramat Gan 1974).

Numerosi commenti al Sepher Yezirah furono scritti nei circoli hasidici di Germania; tra essi di rilievo particolare è quello di Eleazar ben Jehuda da Worms, pubblicato integralmente a Prezomysl nel 1889. Di matrice hasidica sono pure il commentano attribuito a Sa'adyà Gaon e databile agli inizi del XIII secolo, di cui sembra sia stato autore un *hasid* di Germestein e quello di Elhanan ben Yakar di Londra, scritto intorno al 1240 e pubblicato recentemente (G. VAJDA, in "Kobez al Yad", VI (1966), pp. 145-197).

Numerosi sono pure i commenti qabbalistici al Sepher Yezirah che sottolineano in particolare la concezione delle Sephirot. Il più antico di questi è opera di Rabbi Izhak il cieco, che fu a capo di uno dei primi circoli qabbalistici in Provenza, e che è stato dato alle stampe nel 1963 (G. SCHOLEM, *The Kabalah in Provence*, Jerusalem 1963). Anche il principale discepolo di Rabbi Izhak, Azriel ben Menachem di Gerona, è autore di un commentario allo Yezirah.

Lo Scholem ha pubblicato nel 1930 il commento di Rabbi Mose ben Nachman, il celebre Ramban, al primo capitolo del Sepher Yezirah (Il commentario del Nachmanide al Sepher Yezirah è stato pubblicato da G. SCHOLEM, in "Kiriath Sepher", VI (1930), pp. 385-410).

Nel *Sefer ha-Peliah* il qabbalista Abraham Abulafia (1240-1291) inserisce il suo commento al Sepher Yezirah enumerando, tra l'altro, dodici antichi commenti che avrebbe studiato in Spagna e di cui si sarebbe servito, la maggior parte dei quali non ci sono pervenuti

(ABRAHAM ABULAFIA, *Sefer ha-Peliah*, Korets 1784, foli. 50-56. Sull'argomento, cfr. anche A. JELLINEK, *Beth Ha Midrash*, III, Wien 1855, p. 42).

Uno dei commentari più famosi è quello erroneamente attribuito nelle edizioni a stampa a Rabbi Abraham ben David e dovuto invece alla penna di Joseph Aschkenazi, come ha stabilito lo Scholem (Cfr. G. SCHOLEM, in "Kiriath Sepher", IV (1928), pp. 286 sgg).

Ancora manoscritti sono i commentari di Meir ibn Sahula, scritto nel 1331 (Roma, Biblioteca Angelica, ms. Or, 45) e dell'italiano Samuele Portaleone, appartenente ai circoli qabbalistici luriani (Ms. Jews' College, Londra). Ha visto invece la luce, nel 1874, il commentario di Elia ben Schelomò, il celebre Gaon di Vilna.

Il testo (Ved, a complemento la Bibliografia)

Esistono tre redazioni principali del Sepher Yezirah. Non esiste edizione critica del libro a tutt'oggi.

1) Cosiddetta redazione Sa'adiana; contenuta nel commentario al Sepher Yezirah di Sa'adyà Gaon (882-942), completato nel 931.

2) Cosiddetta redazione "breve", di cui si è servito il nordafricano Dunas B. Tamim (fine IX secolo) nel suo commento. Dunas conosceva anche la cosiddetta redazione Sa'adiana.

3) Cosiddetta redazione "lunga", della quale tra gli altri si servì Sabbatai Donnolo (913-980 circa) nel suo commentario.

I

La redazione Sa'adiana pubblicata da M. Lambert (Parigi 1891) dal ms. Oxford 1533, compare anche in un lungo frammento della Genizah del Cairo, conservato alla University Library di Cambridge e pubblicato da A. M. Habermann (Sinai 1947, pp. 241 sgg.). Il frammento è siglato T.S. 32/5.

II

La redazione "breve" è quella della *editio princeps* di Mantova (1562) e compare anche nei seguenti mss. del Sepher Yezirah:

Parma, De Rossi 1390, ce. 36b-38b (datazione Italia 1316/17);

Paris, 726, ce. 44b-46b (Spagna XIV secolo);

Paris, 764, ce. 1a-3a (Spagna o Nord-Africa tra 1365 e 1393);

Paris, 802, ce. 57b-59b (Italia XIV secolo);
 Paris, 809, ce. 93a-94a (Italia 1500 circa);
 British Museum, 600, ce. 2a-3b (Grecia 1433);
 British Museum, Gaster 415, ce. 29a-32a (Spagna XV secolo);
 Leiden, cod. or. 4762, ce. 140b-142a (riebron 1540);
 Cincinnati, 523, senza paginazione (Spagna XV secolo);
 Mosca, Ginsburg, 113, ce. 198a-199a (Germania-fine XV secolo).

Il Commentario di Dunas b. Tamim, contenente la redazione "breve" del Sepher Yezirah è stato pubblicato da M. Grossberg (Londra 1902) sulla base del ms. Oxford 2250. Altri frammenti sono stati pubblicati da G. Vajda in "REJ", CXIII (1954), CXXII (1963).

III

La redazione "lunga" è preservata oltre che nel commentario di Sabbatai Donnolo, edito dal Castelli (Firenze 1880), nei seguenti manoscritti:

Vaticano (Assemani) 299, ce. 66a-71b (Italia? X secolo circa);
 Firenze, Mediceo Laurenziana, Pluteo II, cod. V , ce. 227a-229b;
 Oxford Bodleian Library (Neubauer) 1531, ce. 95b-103b (Germania XII secolo);
 British Museum (Margoliouth) 752, ce. 79a-81a (Germania XIV secolo);
 British Museum, 737, ce. 379b-387a (Italia 1515).

La redazione "lunga" è considerata la migliore: cfr. I. GRUENWALD, *A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezirah*, in *Israel Oriental Studies*, I (1971), pp.132-177), ma vedi le osservazioni critiche di N.Sed, *Sefer Yetzira*, in *REJ*, 132 (1973, pp.513-528, per i seguenti motivi :

1) Le differenze tra le redazioni stanno essenzialmente nella lunghezza dei vari testi e non nel contenuto. Quindi la redazione lunga sembra preferibile.

2) Alla redazione "lunga" appartengono i manoscritti più antichi tra cui il migliore, in senso assoluto, cioè il Vaticano 299. Questo manoscritto contiene antiche forme linguistiche ebraiche di "tradizione palestinese" e, quanto al testo, è il più corretto.

3) La redazione "lunga" fornisce i dati lessicali più completi del Sepher Yezirah.

IL TESTO (redazione breve)

ספר יצירה

Sefer Yezirah

ספר יצירה פרק א

(א) בשלשים ושתים נתיבות פליאות חכמה חקק י"ה יהו"ה צבאות את עולמו בשלשה ספרים בספר ספר וספור (נוסח אחר - אלהי ישראל אלהים חיים ומלך עולם אל רחום וחנון שוכן עד וקדוש שמו):

(ב) עשר ספירות בלי מה במספר עשר אצבעות חמש כנגד חמש וברית יחוד מכוונת באמצע במלת לשון ובמלת המעור:

(ג) עשר ספירות בלימה עשר ולא תשע עשר ולא אחת עשר, הבן בחכמה וחכם בבינה, בחון בהם וחקור מהם והעמד דבר על בורייו והשב יוצר על מכונו. (נ"א ואית דגרסי ודע וחשוב. ואית דגרסי והשב וחשוב, ואחרים גורסים וחקור ודע וחשוב מהם):

(ד) עשר ספירות בלימה מדתן עשר שאין להם סוף, עומק ראשי"ת ועומק אחרי"ת, עומק טו"ב ועומק ר"ע, עומק רו"ם ועומק תח"ת, עומק מזר"ח ועומק מער"ב, עומק צפו"ן ועומק דרו"ם. ואדון יחיד א"ל מל"ך נאמן מושל בכולן, ממעון קדשו ועד עדי עד:

(ה) עשר ספירות בלימה צפייתן כמראה הבזק ותכליתן אין להם סוף, ודברו בהן ברצוא ושוב, ולמאמרו בסופה ירדופו ולפני כסאו הם משתחווים:

(ו) עשר ספירות בלימה מדתן עשר שאין להם סוף, נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת. שאדון יחיד הוא ואין שני לו. ולפני אחד מה אתה סופר:

(ז) עשר ספירות בלימה, בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר, ואם רץ פיך לדבר ולבך להרהר שוב למקום, שלכך נאמר רצוא ושוב. ועל דבר זה נכרת ברית:

(ח) עשר ספירות בלימה, אחת רוח אלהים חיים חי עולמים נכון כסאו מאז, ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד. קול רוח ודבור זו רוח הקדש, לראשיתו אין חקר לתכליתו אין קצבה:

(ט) שתים רוח מרוח, חקק וחצב בה עשרים ושתים אותיות יסוד שלש אמות ושבע כפולות ושתים עשרה פשוטות, וחקק וחצב בהן ארבע רוחות מזרח ומערב צפון ודרום, ורוח בכל אחת מהן:

(י) שלש מים מרוח חקק וחצב בהן תהו ובהו רפש וטיט, חקקן כמין ערוגה, הציבן כמין חומה, סבבן כמין מעזיבה ויצק מים עליהן ונעשו עפר (נ"א אפר) שנאמר כי לשלג יאמר הוי ארץ. ואית דמסיימי,

תהו זה קו ירוק שמקיף את העולם, בוהו אלו אבנים מפולמות שממנו המים יוצאים שנאמר ונטה עליה קו תהו ואבני בהו):

(יא) ארבע אש ממים חקק וחצב בהן כסא הכבוד ואופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת וכל צבא מרום. ומשלשתן יסד מעונו שנאמר עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לזהט (ואית דמסיימי הכי - ולא מאשו הגדולה שלא ישוו לאש אוכלה אש):

(יב) חמש חתם רום בסוד, נ"א - בירר שלש אמות מן התפשטות [בנדפס - הפשוטות] וקבען בשמו הגדול יה"ו וחתם בהן שש קצוות:

(יג) פנה למעלה וחתמו ביה"ו, שש חתם תחת פנה למטה וחתם ביו"ה, שבע פנה לפניו וחתם מזרח בהי"ו, שמנה פנה לאחוריו וחתם מערב בהו"י, תשע פנה לימינו וחתם דרום בוי"ה, עשר פנה לשמאל וחתם צפון בוה"י:

(יד) אלו עשר ספירות בלימה, אחת רוח אלהים חיים, שתיים רוח מרוח, שלש מים מרוח, ארבע אש ממים, ושש קצוות רום תחת מזרח מערב צפון דרום (תם פרק ראשון):

ספר יצירה פרק ב

(א) עשרים ושתים אותיות יסוד, שלש אמות ושבע כפולות וי"ב פשוטות:

(ב) שלש אמות אמ"ש, תולדות השמים אש, תולדות הארץ מים, תולדות אויר רוח. אש למעלה ומים למטה ורוח חק מכריע בנתיים:

(ג) שלש אמות אמ"ש, מ' דוממת, ש' שורקת, א' חק מכריע בנתיים:

(ד) שלש אמות אמ"ש, יסודן כף זכות וכף חובה ולשון חק מכריע בנתיים:

(ה) כ"ב אותיות יסוד, חקק"ן חצב"ן שקל"ן צרפ"ן והמירן וצר בהן נפש כל היציר וכל העתיד לצור:

(ו) כ"ב אותיות יסוד, חקוקות בקול, חצובות ברוח, קבועות בפה בחמש מקומות, אחה"ע בומ"ף דטלנ"ת זסשר"ץ גיכ"ק (גרונ וחיד זה ישפיל וזה ירום ושאר המוצאות הם באמצע לפיכך סדרם דרך האותיות הראשונות):

(ז) כ"ב אותיות יסוד קבועות בגלגל ברל"א שערים, חזר גלגל פנים ואחור, סימן לדבר אין בטובה למעלה מענ"ג ואין ברעה למטה מנג"ע:

(ח) כיצד שקלן והמירן א' עם כולן וכולן עם א', ב' עם כולן וכולן עם ב', חוזרות חלילה, נמצאו יוצאות ברל"א שערים, ונמצא כל הדבור וכל היצור יוצא מהם, ונמצא כל היצור יוצא בשם אחד:

(ט) יצר ממש מתהו, ועשה את שאינו ישנו. וחצב [נוסח אחר - ועשה] עמודים גדולים מאויר שאינו נתפס:

(י) קודם שנעתיק ענין האלפא ביתות וקודם שנכנס בביאורם, צריך שנבאר טעם לענין האלפא ביתות ותמורתם. ולזה נאמר כי מדת האותיות כמדת הספירות כל אחת כלולה מכולם, כן האותיות כל אחת כלולה מכולם, א' כלולה מכ"ב וב' כלולה מכ"ב וג' כלולה מכ"ב. וכמו שאל הספירות זה טעם קשרם וייחודם כדפרישית בספ"ר כי תתייחד גבורה בגדולה מצד גדולה שבה, ועם הת"ת מצד הת"ת שבה, וכן הת"ת עם החסד מצד החסד שבו, וחסד עם גבורה מצד גבורה שבחסד, ועל דרך זה לכל הספירות. וכן ענין האותיות שכל אחת תתייחד ותתקשר עם כל הכ"ב מצד חלק אות ואות שבה, וזה טעם אל רל"א שערים שהוא א' עם כולן וכולן עם א', ב' עם כולן וכולן עם ב' כדפרישית. ומטעם שקשר זה כפול לשנים א' עם ב' מצד חלק ב' שבאל"ף, וב' עם אל"ף מצד חלק א' שבבית"ת, לזה כפל המשנה ואמר אל"ף עם כולן - מצד חלק כולן שבאל"ף, וכולן עם אל"ף - מצד חלק א' שבכולן. וכן ענין זה אל הספירות:

(יא) אל בת גש דר הק וצ זפ חע טס ינ כמ אב גת דש הר וק וצ חפ טע יס כנ למ אג דת הש ור זק חצ טפ יע כס לנ במ אד בג הת וש זר חק טצ יפ כע לס מנ אה בד ות זש חר טק יצ כפ לע מס גנ או בה גד זת חש טר יק כצ לפ מע נס אז בו גה חת טש יר כק לצ מפ נע דס אח בז גו דה תת יש כר לק מצ נפ סע אט בח גז דו ית כש לר מק נצ ספ הע אי בט גח דז הו כת לש מר נק סצ עפ אכ בי גט דח הז לת מש נר סק עצ ופ אל בכ גי דט הח וז מת נש סר עק פצ אמ בל גכ די הט וח נת סש ער פק וצ אנ במ גל דכ הי וט זח סת עש פר צק אס בנ גמ דל הכ וי זט עת פש צר חק אע בס גנ דמ הל וכ זי חט פת צש קר אפ בע גס דנ המ ול זכ חי צת קש טר אצ בפ גע דס הנ ומ זל חכ טי קת רש אק בצ גפ דע הס ונ זמ חל טכ רת יש אר בק גצ דפ הע וס זנ חמ טל יכ שת אש בר גק דצ הפ וע זס חנ טמ יל כת את בש גר דק הצ ופ זע חס טנ ימ כל:

(יב) א"ל ב"ת ג"ש ד"ר ה"ק ו"צ ז"פ ח"ע ט"ס י"נ כ"מ:

(יג) א"ב ג"ת ד"ש ה"ר ו"ק ז"צ ח"פ ט"ע י"ס כ"נ ל"מ:

(יד) א"ג ד"ת ה"ש ו"ר ז"ק ח"ץ ט"פ י"ע כ"ס ל"נ ב"מ:

(טו) צופה וממר ועושה את כל היצור ואת כל הדבור שם אחד, וסימן לדבר כ"ב חפצים וגוף אחד. [סליק פירקא]:

ספר יצירה פרק ג

(א) שלש אמות אמ"ש סוד גדול מופלא ומכוסה וחתום בשש טבעות, ומהם יוצא אש ומים ורוח ומתחלקין (נוסח אחר - ומהותל בהן) זכר ונקבה:

(ב) ושלוש אמות אמ"ש בעולם, רו"ח ומי"ם וא"ש, ומהם נולדו אבות שמהם נברא הכל:

(ג) שלש אמות אמ"ש בעולם, רוח ומים ואש, שמים נבראו תחלה מאש, ארץ נבראת ממים, אויר נברא מרוח מכריע בנתיים:

(ד) שלש אמות אמ"ש בשנה, קו"ר וחו"ם ורוי"ה. חום נברא מאש, קור ממים, רויה מרוח מכריע בנתיים:

(ה) שלש אמות אמ"ש בנפש, רא"ש בט"ן וגוי"ה. ראש נברא מאש, בטן ממים, וגויה מרוח מכריע בנתיים:

(ו) שלש אמות אמ"ש חקקן חצבן צרפן יצר בהן שלש אמות בשנה, ושלוש בעולם, ושלוש בנפש, זכר ונקבה:

(ז) המליך אל"ף ברוח וקשר לו כתר, וצרפן זה בזה וצר מהן אוי"ר בעולם, רוי"ה בשנה, גוי"ה בנפש, זכר ונקבה, זכר באמ"ש ונקבה באש"מ:

(ח) המליך אות מ' במים וקשר לו כתר, וצרפן זה בזה וצר בהן אר"ץ בעולם, קו"ר בשנה, ובט"ן בנפש, זכר ונקבה, זכר במא"ש ונקבה במש"א:

(ט) המליך ש' באש וקשר לו כתר, וצרפן זה בזה וצר בהן שמי"ם בעולם, חו"ם בשנה, רא"ש בנפש, זכר ונקבה, זכר בשמ"א ונקבה בשא"מ:

ספר יצירה פרק ד

(א) שבע כפולות בג"ד כפר"ת מתנהגות בשתי לשונות, יסודן חיי"ם שלו"ם חכמ"ה עוש"ר ח"ן זר"ע ממשל"ה:

(ב) ומתנהגות בשתי לשונות ב"ב ג"ג ד"ד כ"כ פ"פ ר"ר ת"ת, רך וקשה, גבור וחלש, כפולות שהן תמורות, תמורת חיי"ם מו"ת, תמורת שלו"ם ר"ע [נוסח אחר - מלחמ"ה], תמורת חכמ"ה [נוסח אחר - חרוצ"ה] אול"ת, תמורת עוש"ר עונ"י, תמורת ח"ן כיעו"ר, תמורת זר"ע שממ"ה, תמורת ממשל"ה עבדו"ת:

(ג) שבע כפולות בג"ד כפר"ת, שבע ולא שש, שבע ולא שמונה. שש צלעות לששה סדרים כנגד שבע קצוות, מהן שש קצוות מעלה ומטה מזרח מערב צפון ודרום, והיכל הקדש מכוון באמצע, והוא נושא את כולן. ברוך כבוד ה' ממקומו:

(ד) שבע כפולות בג"ד כפר"ת, חקק"ן חצב"ן צרפ"ן שקל"ן והמיר"ן וצר בהן ככבים בעול"ם וימים בשנ"ה ושערים בנפ"ש, ומהן חקק שבעה רקיעים ושבע ארצות ושבע שבתות, ולפיכך חיבב השביעי תחת השמים:

(ה) המליך אות ב' וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה, וצר בו שבת בעולם, ושבת בשנה, ופה בנפש. [כאן נמצא מחוק בספר הרב, אבל הפירוש לא נמצא מחוק, ולזה העתקתי אותו]:

(ו) המליך אות ג' וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה, וצר בו צדק בעולם, ואחד בשבת בשנה, ועין ימין בנפש (גם משנה זו נמצאת מחוקה בספר הרב, ומפני הפירוש גם כן שלא נמצא מחוק העתקתיה):

(ז) המליך אות ד' וכו' [נוסח אחר - המליך וכו']:

(ה) ב', המליך אות ב' וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה, וצר בו שבת בעולם, ושבת בשנה, ופה בנפש:

(ו) ג', המליך אות ג' וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה, וצר בו צדק בעולם, ואחד בשבת בשנה, ועין ימין
בנפש:

(ז) ד', המליך אות ד' וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה, וצר בו מאדים בעולם, ושני בשבת בשנה, ועין
שמאל בנפש:

(ח) כ', המליך אות כ' וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה, וצר בו חמה בעולם, ושלישי בשבת בשנה, ואף
ימין בנפש:

(ט) פ', המליך אות פ' וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה, וצר בו נוגה בעולם, ורביעי בשבת בשנה, ואף
שמאל בנפש:

(י) ר', המליך אות ר' וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה, וצר בו כוכב בעולם, וחמישי בשבת בשנה, ואזן
ימין בנפש:

(יא) ת', המליך אות ת' וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה, וצר בו לבנה בעולם, וששי בשבת בשנה, ואזן
שמאל בנפש:

ספר יצירה פרק ה

(א) י"ב פשוטות באותיות ואלו הן, הו"ז חט"י לנ"ס עצ"ק. יסודן ראיה שמי"ה רי"ח שי"ח לעיט"ה
תשמי"ש מעש"ה הילוך רוג"ז שחוק הרהור שינ"ה:

(ב) י"ב גבולי אלכסון מפוצלין לששה סדרים מפסיקין בין רוח לרוח, גבול מזרחית דרומית, גבול
מזרחית רומית, גבול מזרחית תחתית. גבול מערבית צפונית, גבול מערבית רומית, גבול מערבית
תחתית. גבול צפונית מזרחית, גבול צפונית רומית, גבול צפונית תחתית. גבול דרומית מערבית, גבול
דרומית רומית, גבול דרומית תחתית:

(ג) י"ב פשוטות, י"ב ולא י"ג, י"ב ולא י"א. חקקן חצבן צרפן שקלן המירן, וצר בהן מזלות וחדשים
ומנהיגים:

(ד) שנים לועסים, שנים לועזים, שנים עליצים, שנים עליזים, שנים נועצים, שנים טורפים, שנים
ציידים. עשאן כמין מריבה, עשאן [נוסח אחר - ערכן] כמין מלחמה, גם את זה לעומת זה:

(ה) י"ב אותיות פשוטות, חקקן חצבן צרפן וצר בהן י"ב מזלות ואלו הן, טל"ה שו"ר תאומים סרט"ן
ארי"ה בתול"ה מאזניים עקר"ב קש"ת גד"י דל"י דגי"ם. ואלו הם י"ב חדשים בשנה, ניס"ן איי"ר
סיו"ן תמו"ז א"ב אלול תשר"י חשו"ן כסל"ו טב"ת שב"ט אדר. ואלו הן שנים עשר מנהיגים בנפש,
שתי ידי"ם שתי רגלי"ם שתי כליו"ת כב"ד מר"ה המס"ס קיב"ה קרקב"ן וטחו"ל [ואית דמסיימי הכא
עשאן כמין מריבה וכו' כדלעיל]:

(ו) שלש אמות שבע כפולות י"ב פשוטות, אלו כ"ב אותיות שבהם יסד י"ה יהו"ה צבאו"ת אלהים חיים
אלהי ישראל אל שדי רם ונשא שוכן עד מרום וקדוש שמו:

(ז) עדים נאמנים שלשה הם, וכל אחד ואחד לבדו עומד, ומעידין על האל כי הוא אחד ואין לו שני. ואלו הן, עול"ם שנ"ה נפ"ש:

ספר יצירה פרק ו

(א) שלשה אבות ותולדותיהם, ושבעה כובשין וצבאותיהן, וי"ב גבולי אלכסונין. וראיה לדבר עדים נאמנים עולם שנה נפש:

(ב) חיצה את העדים, חק עשרה שלשה ושבעה וי"ב מזלות ופקידין בתל"י גלג"ל ול"ב:

(ג) שלשה אש ומים ורוח, אש למעלה ומים למטה ורוח בנתיים, וסימן לדבר שהאש נושאה את המים:

(ד) תלי בעולם כמלך על כסאו, גלגל בשנה כמלך במדינה, לב בנפש כמלך במלחמה. [ואית דמסיים הכי - כללו של דבר מקצת אלה מצטרפין עם אלה ואלו תמורת אלו, אלו כנגד אלו, ואם אין אלו אין אלו]:

(ה) גם כל חפץ זה לעומת זה ברא האלהים, טוב לעומת רע. טוב מטוב, רע מרע. טוב מבחין את הרע, ורע מבחין את הטוב. טוב גנוז לצדיקים ורע לרשעים:

(ו) שלשה אחד אחד לבדו עומד. שבעה חלוקים, שלש מול שלש ואחד מכריע ביניהם. י"ב עומדים במלחמה, שלשה אוהבים שלשה שונאים, שלשה מחיים שלשה ממתים, ואל מלך נאמן מושל בכולן ממעון קדשו:

(ז) אחד על גבי שלש, ושלש על גבי שבעה, ושבעה על גבי שנים עשר, וכולן אדוקים זה בזה:

(ח) וכיון שצפה [נ"א - שראה] אברהם אבינו ע"ה והביט וראה וחקר והבין וחקק וחצב וצרף ויצר ועלתה בידו, נגלה אליו אדון הכל הושיבו בחיקו ונשקו בראשו [נ"א - על ראשו] קראו אוהבו ושמו בשמו וכתת לו ברית לו ולזרעו עד עולם שנאמ' והאמין בה' ויחשבה לו צדקה. כרת לו ברית בין עשר אצבעות רגליו והוא ברית מילה, כרת לו ברית בין עשר אצבעות ידיו והוא ברית לשון. קשר עשרים ושתים אותיות בלשונו, והמקום גילה [נ"א - וחמקו וגילה] לו סודו. משכם במים דלקם באש רעשם ברוח בערם בשבעה [נ"א - בשלהבת] נהגם בי"ב מזלות. אד"ג. [נ"א - א'ד'נ']:

LA TRADUZIONE

I.

1. Trentadue meravigliosi sentieri di saggezza tracciò l'Onnipotente, Dio vivente, Signore delle schiere, "sommo ed eccelso, il cui nome è Santo" [Is. 57.15]. Con tre registri creò il proprio mondo: la scrittura, il numero e il linguaggio.
2. Dieci *sefirot* senza consistenza e a fondamento le ventidue lettere: tre madri, sette doppie e le altre dodici.
3. Dieci *sefirot* senza consistenza: come le dieci dita, cinque e cinque, con un unico accordo posto al centro: come la lingua e il membro circoncisi.
4. Dieci *sefirot* senza consistenza: dieci e non nove, dieci, e non undici. Devi cogliere con saggezza, analisi, intuito e comprensione. Calcolare, conoscere, indagare; stabilire la cosa sul sostegno, ed il Creatore sul proprio fondamento. Sono dieci, ma la loro misura è senza fine.
5. Dieci *sefirot* senza consistenza: raffrena il cuore affinché più non pensi e la tua bocca affinché più non parli; e se il tuo cuore fugge, che ritorni. Ricorda quel che è detto: "Tutti gli esseri andavano e tornavano" [Ez.I.14]. Su questo infatti fu sancita l'armonia.
6. Dieci *sefirot* senza consistenza: sono dieci e al tempo stesso infinite, la loro fine poggia sul principio, e il loro inizio nella loro fine, al pari della fiamma e del tizzone.
Devi sapere, calcolare, intuire: Iddio è l'uno che non ha secondo, Prima dell'uno, che numero conti?
7. Dieci *sefirot* senza consistenza: sono dieci e al tempo stesso infinite, profondità del principio e del termine, profondità del bene e del male, profondità dell'alto e del basso, profondità d'oriente e d'occidente, profondità di settentrione e sud. Il Signore, Dio unico, sovrano, d'èmina tutto dalla propria santa residenza, da ogni eternità.
8. Dieci *sefirot* senza consistenza: assumono l'aspetto della folgore, e non si scorgono i loro confini Il Verbo in loro è "andare e ritornare"; corrono ad esso come una bufera, e dinnanzi al Suo trono s'inginocchiano.

9. Dieci *sefirot* senza consistenza e ventidue fondamentali lettere: tre madri, sette doppie e le altre dodici— un solo spirito viene da esse.

10. Dieci *sefirot* senza consistenza: Uno è lo Spirito del Dio vivente. “Il suo trono è stabile da sempre” [Sal. 93.2]; benedetto e ancora benedetto il suo Nome per sempre ed in eterno. Voce, parola, respiro: è questa la vera essenza della sua unità.

11. Dieci *sefirot* senza consistenza: uno, lo spirito del Dio vivente; due, spirito dallo spirito giusto; tre, acqua dallo spirito; e quattro, fuoco dall’acqua. Sopra, sotto, oriente, occidente, meridione e nord.

12. Due, respiro dallo spirito — in esso forgiò e incise le ventidue lettere: tre madri, sette doppie e le altre semplici. E un solo spirito in ognuna d’esse.

13. Tre, acqua dallo spirito — forgiò, incise caos e vuoto, melma e fango. Le rese come un solco, rinforzandole come un muro, in schiera come travi. Fece cadere la neve su di esse, che divennero polvere; sta scritto “Poiché alla neve Egli dice: sii terra” [Giobb.37.6]. Il caos è la linea verde che cinge il mondo, e il vuoto le pietre affondate nell’abisso da cui erompe l’acqua.

14. Quattro, fuoco dall’acqua — intagliò, incise in essa il trono della gloria e i serafini, e le schiere cherubiche, e gli angeli officianti. E qui fondò la propria residenza, “fa i suoi angeli venti, e le fiamme guizzanti ministri” [Sal. 104.4].

15. Cinque; l’altezza sigillò, distinse tre semplici e le pose nel suo Nome — la Yod, la He, e la Vav: Yahvé. Con esse sigillò i sei estremi. L’alto lo sigillò con lo Yahvé. Sei: sigillò l’abisso con lo YVH. Sette: l’oriente sigillò con HYV. Otto: l’ovest sigillò con la HVY. Nove: sigillò il sud con la VYH. Dieci: il nord sigillò con la VHY.

16. Dieci *sefirot* senza consistenza. Uno, lo spirito del Dio vivente. Due, respiro dallo spirito; tre, dallo spirito l’acqua; quindi quattro, fuoco dall’acqua; infine l’alto e il basso, oriente ed occidente, nord e sud.

II.

17. Ventidue lettere fondamentali: tre madri, sette doppie e le altre dodici. Scolpite nella voce ed intagliate nello spirito, poste nella bocca in cinque punti, ed unite alla punta della lingua come fiamma al tizzone.

18. Ventidue lettere fondamentali: fissate in una ruota a molte porte. La ruota gira, va avanti ed indietro. Questo ne è il segno: il bene, sale in alto, il male spinge in basso e dà dolore.

19. Ventidue lettere: Egli le incise, le intagliò, le combinò, e con esse formò l'anima di tutto il creato e di ciò ch'è formato o da formare. Come fece? Alef con tutte e tutte con Alef; Bet con tutte e tutte Bet; Gimel con tutte e tutte con Gimel. Girano tutte e dalle porte escono. Tutto ciò ch'è formato, e ogni discorso infine giunge in un unico Nome.

20. Formò dal caos la sostanza, la fece col fuoco e viva, edificò colonne nell'aere inafferrabile.

21. Scruta ed inverte, fa tutto il creato ed il parlato con un solo Nome. A segno della cosa, ventidue elementi si trovano in un corpo.

III.

22. Tre madri: Alef, Mem, Shin; per loro base piatti d'intransigenza e d'indulgenza; la lingua è ciò che le equilibra insieme.

23. Tre madri: Alef, Mem, Shin; un grande, mistico segreto, sigillato con sei anelli. Da ciò fuoriesce fuoco, acqua e spirito, che si dividono in femmina e maschio. Pensa e dà forma: il fuoco porta l'acqua.

24. Tre madri: Alef, Mem, Shin. Fuoco Acqua Soffio. Il fuoco sta all'origine del cielo;
il respiro è l'origine dell'aria, e l'origine della terra è l'acqua. Fuoco sopra, acqua sotto; ed il respiro è la norma che li regola insieme.

25. Tre madri: Alef, Mem, Shin — una elevata e l'altra sibilante. Alef bilancia.

26. Tre madri: Alef, Mem, Shin — da esse nacquero i tre Padri creatori d'ogni cosa.

27. Tre madri: Alef, Mem, Shin — ossia, nel mondo, spirito, acqua, fuoco. Con il fuoco
il cielo fu creato, e con l'acqua fu creata la terra, mentre l'aria col soffio che equilibra fu creata.

28. Tre madri: Alef, Mem, Shin — ossia, nel mondo, spirito, acqua, fuoco. Crea calore
il fuoco, l'acqua l'umido, e il tepore equilibrante è reso dallo spirito.

29. Tre madri: Alef, Mem e Shin — nella persona: il fuoco crea la testa, l'acqua il ventre, lo spirito il tronco che equilibra.

30. Tre madri: Alef, Mem, Shin — Lui le forgiò, le combinò, e sigillò con esse le tre madri nel mondo, tre nell'anno, e tre nella persona, maschio e femmina.

31. Nello spirito Alef pose a regnare; le incoronò combinandole insieme; grazie ad esse formò l'aria del mondo, l'umidità, il tronco, e maschio e femmina.

32. Nell'acqua fece regnare la Mem; le incoronò combinandole insieme; formò la terra nel mondo con esse, il rigore, il ventre, e maschio e femmina.

33. Nel fuoco fece regnare la Shin; le incoronò combinandole insieme; stabilì il cielo nel mondo con esse, il calore, la testa, e maschio e femmina.

34. Come le combinò? Il cielo, il fuoco, l'aria, l'acqua, lo spirito e la terra. Fuoco-testa, acqua-ventre, cuore-spirito.

35. Tre madri: Alef, Mem, Shin. Alef creò: aria, tronco, umidità, norma e lingua. Mem creò: terra, freddo, ventre e dono. Shin creò: cielo, caldo, testa e spada.

IV.

36. Sette le doppie: Bet, Gimel, Dalet, Kat, Peh, Resh, Tav — il loro fondamento: vita pace, saggezza, agio, grazia, sovranità e ricchezza. Si usano in due forme poiché per l'alternanza sono doppie: il forte contro il debole, il molle contro il duro. Le alternanze: vita-morte, pace-guerra, saggezza- stoltezza, grazia-bruttura, ricchezza- povertà, sovranità-servitù.

37. Sette le doppie: Bet, Gimel, Dalet, Kat, Peh, Resh, Tav — e non sei e non otto. Sei parti pe“ sei ordini, e il santuario nel centro; "sia benedetta la gloriadel Signore fin nella sua dimora" [Ez. 3.12]. Egli è il Luogo del mondo e regge tutto, seppure il mondo non sia il suo luogo.

38. Sette le doppie: Bet, Gimel, Dalet, Kat, Peh, Resh, Tav. Le scolpì, le forgiò, le combinò, le pesò, le invertì; creò con esse gli astri nel mondo, nell'anno i giorni e nell'uomo le porte.

39. Come le impiegò? Bet fece re della vita, gli pose una corona, e con essa formò Saturno in cielo, e la domenica nell'anno, e l'occhio destro nell'uomo. Gimel fece re, gli pose una corona e con essa formò Giove nel cosmo, il lunedì

nell'anno, e l'occhio sinistro nell'uomo. Rese Dalet un re; con la corona formò Marte nel cosmo, il martedì, e nell'uomo creò l'orecchio destro. Fece Kaf re, e con la sua corona, formò il Sole nel cosmo e nell'anno creò il mercoledì, mentre nell'uomo con essa fece l'orecchio sinistro. Rese Peh re, gli pose una corona, e con essa formò Venere in cielo, nell'anno giovedì, mentre nell'uomo edificò la narice di destra. Resh fece re, gli pose una corona, e con essa Mercurio formò in cielo, il venerdì nell'anno, e nell'uomo edificò la narice sinistra. Tav rese re, gli pose una corona, e con essa la Luna formò in cielo, nell'anno il sabato e la bocca all'uomo.

40. Come le combinò? Due pietre edificano due case. Tre, sei case, Quattro pietre, ventiquattro dimore. Cinque pietre, centoventi rifugi. Sei ne edificano settecentoventi. Sette ne edificano cinquemila e quaranta. Da qui in poi procedi a calcolare ciò che il labbro non può dire e l'orecchio non può udire.

41. Con esse furono scolpiti i sette cieli, le sette terre, e i sette giorni. Perciò più d'ogni cosa il sette è caro.

42. Sette gli astri nel mondo, sette i giorni, e sette le porte della persona: due occhi, due orecchi, due narici e la bocca. E sette i firmamenti. Pure sette le terre. Poi divisei testimoni e li dispose soli: da solo il mondo, l'anno, la persona.

V.

43. Dodici semplici: He, Vav, Zayin; Khet, Tet, Yod; Lamed, Nun, Samedh; Ayin, Tsadeh, Qof. Ed il loro fondamento: vista, udito, odorato, nutrizione, parola, copula, azione, andatura, rabbia, riso, meditazione e sonno.

44. Non undici e non tredici, ma dodici. Dodici oblique frontiere, divise in sei serie, come le direzioni: nord-est, sud-est, e l'alto e il basso est, nord alto e basso, sud-ovest, nord-ovest, alto e basso ovest, alto e basso sud. Si estendono e procedono inesauste, sono loro le braccia della terra.

45. Dodici semplici: He, Vav, Zayin; Khet, Tet, Yod; Lamed, Nun, Samedh; Ayin, Tsadeh, Qof. Le forgiò, le combinò, le soppesò, le convertì; formò con esse i mesi, le costellazioni, gli organi che governano: due allegri, due ombrosi, due rimbrottosì, due lieti (ovvero gli intestini), e poi due mani e due piedi. Li mise in campi opposti, li dispose in battaglia. Tre da soli, sette divisi su tre, mentre uno è ciò che li equilibra, posto al centro. Dodici pronti in assetto di guerra: tre nemici e tre amici, tre datori di vita e tre di morte, e il Signore, re fido, domina su tutti. Una su tre, tre su sette e sette su dodici, e tutte l'una all'altra combacianti. I ventidue elementi in un corpo.

46. Dodici semplici. Le combinò, le soppesò, le invertì. E formò le dodici costellazioni: Ariete, Toro, Gemelli, Cancro, Leone, Vergine, Scorpione, Sagittario, Capricorno, Bilancia, Acquario e Pesci. E i mesi annuali: Nissan, Iyar, Sivan, Tamuz, Av, Elul, Tishrei, Marcheshvan, Kislev, Tevet, Shevat, Adar. Nell'uomo, i principali organi: le due mani, i due piedi, l'intestino, i due reni, il fegato, la bile, lo stomaco, la milza e le budella.

47. Come le combinò? Rese Heh re, gli pose una corona, e con essa formò Ariete nel Cosmo, il mese Nissam, e nell'uomo creò la mano destra. Vav rese re, gli pose una corona, e con essa formò il Toro nel cosmo, il mese Iyar, e la mano sinistra. Fece un re di Zayin, la cui corona utilizzò per porre il Toro in cielo, formare il mese Sivan e nell'uomo gli servì per creare il piede destro. Chet fece re, gli pose una corona, e con essa formò Cancro nel cosmo, il mese Tamuz e il piede sinistro. Tet rese re, gli pose una corona, e con esso il Leone formò in cielo, Av nell'anno, e nell'uomo il rene destro. Yud rese re, gli pose una corona, e con essa la Vergine formò, il mese Elul, ed il rene sinistro. Lamed elesse re, la cui corona gli servì per formare la Bilancia, Tishrei nell'anno, e il fegato nell'uomo. Nun fece re, gli pose una corona, e così pose lo Scorpione in cielo, Marcheshvan mese, e la milza nell'uomo. Fece un re di Samekh, la cui corona utilizzò per porre il Sagittario nell'universo, nell'anno Kislev, e la vescica biliosa nell'uomo. Rese Eyin re, gli pose una corona, e con essa formò il Capricorno, Tevet e poi l'intestino nell'uomo. Di Tzadi fece un re, la cui corona servì per porre l'Acquario nel cielo, Shevet nell'anno e le gambe nell'uomo. Rese Kuf re, gli pose una corona, e con essa formò i Pesci in cielo, Adar nell'anno ed i piedi nell'uomo.

48. Tre madri che sono pure tre padri da cui nacquero fuoco, soffio e acqua. Tre madri, sette doppie e le altre semplici. Ventidue lettere su cui creò il Signore, vivente e onnipotente, "sommo ed eccelso il cui nome è Santo" [Is. 57.14].

49. Divise i testimoni, li dispose da soli: il mondo, l'anno e la persona.

50. Dodici in basso, sette in alto e tre sulle sette. Da loro la sua casa, e tutte pendono dall'uno. Segno dell'uno senza secondo. C'è un re soltanto nel suo mondo: il nome è uno.

VI.

51. Tre padri con i loro successori, sette pianeti con le loro schiere, dodici oblique frontiere. Ne danno la prova fidi testimoni: mondo, anno, persona. Il mondo: il suo computo è in dieci. L'anno: il suo computo è in dieci. La persona: il suo computo è in dieci.

52. Dieci, tre, sette, dodici. Attendenti: dragone, ruota e cuore. Il dragone nel mondo come un re sopra il suo trono, la ruota come un re nel suo paese, il cuore come un re nella battaglia.

53. Una parte degli uni si combina agli altri. Gli uni si scambiano agli altri. Gli uni contro gli altri. Senza gli uni non esistono gli altri. Dio ha creato tutto ciò, "l'uno contrapposto all'altro" [Eccl. 7.14]: il bene e il male, l'un l'altro distingue.

54. Tre: ognuno da solo. Sette scissi, tre contro tre, con un patto che unisce. Dodici in guerra: tre amano, mentre tre odiano, altri tre danno la vita, e tre uccidono. I tre ad amare, son cuore, orecchi e labbra. I tre che odiano sono sono la bile, il fegato e la lingua. E Dio, il sommo Re domina tutto. Uno su tre, tre su sette, e sette su dodici, e tutti sono legati, uno all'altro tutt'insieme intrecciati.

55. Questo è il libro chiamato Formazione. Chi medita su esso ne trarrà un'incommensurabile sapienza.

NOTE DI LETTURA

Le influenze: Opera del Carro e Opera della Creazione.

Sull'epoca e la patria spirituale del Sefer Yezirah, sono state espresse (v.sopra) molteplici opinioni senza giungere a conclusioni definitive. E' importante però evidenziare che le basi pre-storiche della Qabbalà poggiano su quelle discipline mistico-esoteriche, le quali assumono il doppio aspetto di *Ma'assè Merkavah*, (Opera del Carro), e *Ma'assè Bereshith*, (Opera della Creazione).

Per inquadrare il testo nel suo più vicino ambiente culturale e, quindi, facilitare la nostra opera di penetrazione dei simboli che celano il suo senso specifico, ritengo utile richiamare queste due fondamentali distinzioni che caratterizzano la Qabbalà.

Dopo il chiudersi dell'età dei profeti iniziò un periodo durante il quale la tradizione fu tramandata in modo unicamente orale, fino all'epoca del Talmud. Gli insegnamenti mistici ed esoterici erano confinati a piccoli gruppi o società segrete, ben protetti da occhi indiscreti. Possiamo confermare tale contesto riportando una famosa *Misnah* [Misnah (plurale misnayyot): indica la raccolta di norme giuridiche, frutto della tradizione giudaica post biblica] contenuta nel trattato *Hagiga (Offerta Festiva)*, “*Non si studiano le relazioni proibite in tre, non il Ma'assè Bereshith in due e nemmeno il Ma'assè Merkavà da soli, a meno che non si sia sapienti e dotati di intuito. Colui che contempla queste quattro cose sarebbe meglio che non fosse venuto al mondo: quel che sta sopra, quel che sta sotto, quel che sta davanti, quel che sta dietro. E colui che non ha a cuore la gloria del suo Fattore, sarebbe stato meglio se non fosse venuto al mondo(12.1)*”.

Il brano, oltre a contenere suggestioni sull'esistenza, nel passato, di sistemi e pratiche attinenti all'esperienza mistica considerati molto potenti e per questo da dover essere celati ad occhi indiscreti, nomina i due orizzonti concettuali su cui si fonda il Sefer Yezirah stesso: il Ma'assè Bereshith ed il Ma'assè Merkavà.

Il primo, l'“Opera della Creazione”, è la parte meta-fisica vera e propria della Qabalah, quella che si occupa di spiegare il modo con cui la creazione è avvenuta, in quale maniera si è passati dall'unità perfetta di Dio alla molteplicità del mondo fisico. In esso si studiano i vari piani spirituali, le Sephiroth, il significato delle *mitzvot* (precetti religiosi) e i vari ordini di

corrispondenze tra le creature dei mondi inferiori e quelle dei mondi superiori. Tutto questo trova la propria genesi nel “Bereshit”, *In principio* la parola con cui inizia la Torah, per poi trasformarsi in una dottrina interpretativa dei testi sacri e in una ricerca di tutti i *Sitrè Torà*, (*I misteri della Legge*). Tutto l’insieme di queste conoscenze esoteriche, dalle immediate applicazioni pratiche, come provato dal fatto che erano chiamate “*ma’assè*” (letteralmente “opera” o “fatto”), poteva essere insegnato ad un solo discepolo per volta.

Il secondo sistema è ancora più segreto, come dimostra la proibizione di parlarne apertamente persino ad un solo discepolo. Era però consentito spiegarlo tramite allusioni, parabole ed esempi indiretti, e spettava alla intuizione individuale del discepolo riempire le lacune.

“Ma’assè Merkavà” significa “Opera del Carro”. Il nome merkavà proviene dalla radice *rakhav*, che significa “cavalcare”, “guidare un veicolo”. Ciò comporta la nozione di movimento. In merito a ciò nota Rabbi *Arieh Kaplan*:

“Il termine “Opera del Carro”, usato nel Talmud, si riferisce ai misteri della visione di Ezechiele...

Quando la Bibbia ricorda che Dio “cavalca”, ciò significa che Egli lascia il Suo stato naturale, dov’è assolutamente inconoscibile e inconcepibile, per rendere possibile ai profeti di visualizzarlo. Colui che “vede” Dio in questo modo ha fatto esperienza di una visione della “Merkavà”... Dal contesto nel quale il termine “merkavà” è usato nei testi di Qabalah è ovvio che ciò si riferisce alle tecniche meditative che favoriscono il raggiungimento di questa esperienza mistica.”

Il “Ma’assè Bereshith” è lo studio della discesa dei mondi, dal grembo del Creatore fino alla loro forma attuale, mentre il “Ma’assè Merkavà” è l’ascesa della consapevolezza nel suo cammino di ritorno verso la radice superiore che l’ha generata. Queste due divisioni costituiscono i due grandi poli in cui si muove la Qabalah. Unendo le due “opere” in un solo sistema, si potrebbe sostenere che la conoscenza metafisica della Bereshith è coronata tramite l’esperienza mistica diretta della Merkavà.

Il contenuto

Il “Sefer Yezirah” è un concentrato di formule e di corrispondenze il cui scopo sembra essere quello di svelare il parallelismo dei fenomeni nella natura fisica ed umana, e mostrare, oltre a ciò, come le loro radici siano situate nei mondi della pura coscienza divina. Così facendo il

Sefer Yezirah esemplifica la complessità disorganizzata della realtà, riordinandola in un insieme armonico, semplice e simmetrico.

L'intelaiatura principale di quest'insieme è costituita da 32 unità fondamentali chiamate i "Trentadue sentieri della sapienza". Essi sono gli elementi essenziali che, per la Qabbalà, costituiscono la realtà, sia nelle sue espressioni fisiche sia in quelle spirituali (v. oltre).

Riteniamo importante, a questo punto, evidenziare come attraverso i "Trentadue Sentieri della Sapienza", il testo struttura l'intera realtà dividendola in *Sephiroth* e *lettere* dell'alfabeto, la cosa potrebbe sembrare riduttiva, ma la metodologia di esemplificare la realtà oggettiva in un numero il più ridotto possibile di elementi primi è alla base della stessa osservazione scientifica. Ad esempio, nella chimica, tutta la varietà della materia è ridotta a soli cento elementi, attraverso la cui *combinazione* si giunge in seguito alla complessità delle strutture molecolari e cellulari. Non è superfluo mettere in evidenza come la stessa cosa avvenga con le lettere di una lingua data, le quali, ridotte ad un numero limitato, producono l'intera possibilità della "langue". Avendo scomodato l'osservazione scientifica che, semplicemente, ritaglia una nicchia di conoscenza propria e limitata, verificiamo come a differenza di quella, incapace di uscire dal campo del "sensibile" e del "razionale", il Sefer Yezirah offra invece una serie di chiavi, di corrispondenze, che si distribuiscono in tre piani o *Olam*, che nel testo vanno a rappresentare il mondo fisico della creazione; *Shanà* l'Anno, ossia i fenomeni del tempo e della storia e *Nefesh* o anima, che mostra i fenomeni psichici, emotivi, intellettuali e spirituali dell'essere umano. Questi tre livelli, in un linguaggio più moderno, potremmo chiamarli: *Spazio, tempo e consapevolezza*.

Possiamo anche dire che il libro è un denso compendio in cui si cerca di coordinare le discipline talmudiche relative alla dottrina della Creazione e della Merkavà ; in questa opera di rimodellamento notiamo "strati" di lettura che vanno dalla relazione di parallelismo tra i tre piani citati, mondo, anno ed anima, fino a scoprire le occulte indicazioni della tradizione ebraica, fonti primarie per quell'attività estatica codificata, per la prima volta, da Abulafia.

Accenniamo anche al fatto che il Sefer Yezirah è estremamente conciso e condensa in poche parole una gran quantità di informazioni; è da pensare più ad un indice che ad un libro e ciò è segnale del fatto che il contenuto doveva essere veicolato attraverso l'integrazione della tradizione orale che lo accompagnava.

Alcuni studiosi sostengono che il materiale attualmente in nostro possesso sia quanto pervenutoci di un testo molto più esteso composto da quattrocento capitoli. L'edizione lunga, a cui ci riferiamo in questa nota, ne conta soltanto sei e questo aumenta notevolmente la

difficoltà ermeneutica nel cercare di decifrarlo, cosa che richiede, per conoscere le basi teoriche e pratiche su cui si fonda, un'avanzata comprensione della tradizione ebraica anteriore al testo, e certamente anche posterior, e se si vuole avere una guida ai commentari che in seguito ci sono stati offerti.

Concludiamo questo paragrafo, dedicato alla sintesi del contenuto del Sefer, citando un passo del Busi e Loewenthal contenuto in "Mistica Ebraica" edizioni Einaudi 1995, che ne mette in risalto l'importanza storica quale elemento di congiunzione tra il pensiero cabalistico antico e moderno:

"...A dispetto delle difficoltà interpretative (o, forse, grazie ad esse), il Sefer Yetzirah rappresenta il legame più significativo tra l'esoterismo antico e il pensiero cabalistico medievale e moderno, e costituisce ancora oggi una via d'accesso indispensabile per penetrare nel simbolismo giudaico".

Le Sephiroth

Al fine di rendere più semplice l'analisi delle cosiddette due creazioni: quella che coinvolge l'impianto sephirothico e quella che utilizza le 22 lettere dell'*Alef Beth*, dividiamo il testo in due parti.

Come meglio si vedrà in seguito, le due creazioni in realtà sono una soltanto, giacché le componenti citate, vale a dire le sephiroth e le lettere, all'interno dei "Trentadue Sentieri della Sapienza, sono elementi che partecipano ad un unico processo, che si attualizza in *"... un complesso meccanismo euristico, in un gioco di simmetrie e di corrispondenze che cingono tutto il reale in un vincolo indissolubile."*

Nella sua prima proposizione il libro stabilisce un rapporto con la riflessione ebraica sulla saggezza o sapienza divina chiamata *Hochmâ*: *"Trentadue meravigliosi Sentieri di Sapienza tracciò Iddio Signore delle schiere, Dio d'Israele, Dio Vivente, Dio Onnipotente, il Sommo e l'Eccelso Colui il cui Nome è Santo"*.

Queste Trentadue Vie sono elementi per la costruzione del cosmo, forze fondamentali che emanano da Hochma e nelle quali essa prende aspetto. Sono, per così dire, i due piani della creazione; il primo è costituito dalla decade di logoi seminali, vale a dire le sephiroth, ed il secondo è quello delle ventidue lettere, che nello spazio, ormai costituito, producono vari ordini di realtà naturali.

E' utile, al fine di meglio comprendere la significazione di questo primo passo del Yetzirah, analizzare i contenuti semantici che in ebraico presenta la parola sephirah; parola che per la prima volta appare nel mondo esoterico ebraico proprio con il testo in esame.

Contrariamente a quanto potrebbe far pensare la somiglianza fonetica in Italiano, sephirah non significa "sfera".

Sephirah che al plurale diventa Sephiroth, deriva dalla radice Safar (Samekh - Phe - Resh) **שפר**, che ha tre significati principali: Numero - Libro o Storia - Luce.

Numero = Mispar **משפר**

Le sephiroth possono essere comprese tramite le "qualità" estrinseche dai primi dieci numeri interi. Appare quindi evidente la necessità di ridefinire la nozione di numero ed inserirla nel significato che la numerologia mistica offre. Tale azione non intacca il concetto di quantità ma, per analogia, quello della "qualità" che il numero esprime per se stesso e in rapporto agli altri. Un esempio chiarirà il concetto: la comprensione della "qualità" esoterica del numero uno, accorda di derivare conoscenze applicabili alla sephirah Kether ("Corona"); quella del numero due, di fare l'analoga cosa con la sephirah di Hochmâ ("Sapienza), ecc. Questo processo vale anche se volessimo derivare le "qualità" energetiche dei numeri, determinandole dalle qualità delle sephiroth corrispondenti.

Libro o Racconto = Sepher o Sippur **שפר - שיפר**

Le Sephiroth possono essere decodificate come dei veri e propri "libri" che contengono racconti, descrizioni, simboli, miti, personaggi, avvenimenti storici, tradizioni.

Per la Qabblà, tutto il contenuto della Bibbia può essere letto secondo tale decodifica: ad esempio, i primi sei giorni del Genesi sono le sei sephiroth inferiori, quelle chiamate appunto di creazione; i patriarchi sono le personificazioni dell'energia contenuta nelle sephiroth (Abramo come Hesed, Isacco come Gheburâ, Giacobbe come Tiphereth, ecc.

Luce o Pietra Preziosa (Zaffiro) = Saphir **שפיר**

Con l'accezione di Luce, la Qabbalà legge le sephiroth come centri dai quali è irradiata un'energia superiore, puro riflesso della Coscienza Divina, raggio guida per l'iniziato. Lette

con il significato di pietra preziosa, rappresentano il patrimonio individuale di chi le scopre e ne acquisisce le proprietà.

Tornando ora al testo, osserviamo come ognuna delle quattro sephiroth principali sia disposta in un determinato grado della creazione.

La prima è lo “Spirito del Dio vivente” (ruach Elohim chajjim) che, nel Bereshith, aleggia sulle acque. Come tale è eterna ed increata.

Da ruach viene fuori “l’aria dallo spirito” (ruach meruah), “il soffio dal soffio”, cioè l’elemento primordiale dell’aria, dalla quale Dio crea le 22 lettere fondamentali.

“L’acqua dallo spirito” (maym me-ruach), dalla quale Dio crea il caos cosmico (Tohu e bohu, fango e liquido insieme).

Dall’acqua primordiale nasce infine il fuoco: “Fuoco dall’acqua” (Esh mi-maym), dal quale Dio ha creato il Trono di Gloria (o Merkavà, Carro) e gli angeli.

Proprio in questo passaggio del Sefer Yezirah si può intravedere la concatenazione fra i due sistemi mistici citati in precedenza, quello del Trono o Carro, e quello del Bereshith, nel senso che l’autore dopo aver enucleato la creazione “fisica”, passa all’origine dei mondi superiori, in cui si realizza l’estasi.

Le ultime sei sephiroth, quelle che vanno dalla quinta alla decima, sono definite in tutt’altro modo: esse rappresentano le sei direzioni dello spazio, e senza essere emanate da elementi primordiali anteriori, sono generate dal nome divino stesso, il Tetragramma YHVH, (יהוה).

Togliendo da questo Nome la lettera hé finale (ה) abbiamo la radice creatrice dell’altezza (יה), della profondità (יהו), dell’oriente (יהוה), dell’occidente (יהוה), del meridione (יהוה) e del settentrione (יהוה).

E’ interessante notare, a proposito della struttura a più piani di lettura del testo, come negli schemi meditativi di Abulafia, si fa menzione di sei movimenti del capo e come questi ricorrono mentre si recitano i nomi costruiti con le permutazioni delle lettere del Tetragramma divino, יהוה e la lettera Aleph.

Per l’insieme delle sephiroth, che nel Sefer Yetzirah non sono nominate con i nomi che oggi conosciamo, è enunciato: “... la loro fine è fissata nel loro inizio e il loro inizio nella loro

fine, come la fiamma è unita al tizzone- ... il Signore è unico e Colui che forma è uno e non ha secondo. E prima dell'uno, cosa conti?".

Da questo passo emerge in tutta la propria portata come la molteplicità sephirotica, fissata nella decina, non intacchi per nulla l'unicità del monoteismo ebraico. Il testo non lascia spazio a dubbi, nel gioco di parole "fine" ed "inizio", rafforzato ulteriormente dalla metafora della fiamma e del tizzone, le sephiroth sono generate e confluiscono in un punto unico, ossia, Dio. Questa decade primordiale costituisce allora un'unità, il che è in perfetta sintonia con il carattere monoteistico della cosmogenesi ebraica.

Nel testo non è l'unico passo in cui si fa proclama dell'Unità Divina: "*... il numero delle dieci dita, cinque contro cinque e il patto di unicità fondato nel centro; nella circoncisione di lingua e bocca e in quella di pelle.*

In questo passaggio, oltre ad essere espressa la professione di Unicità dell'Essere Supremo, al di là di ogni possibile dubbio, si dichiara anche il parallelismo tra Dio e uomo. L'idea che la lingua ed il membro virile rappresentino l'unità in mezzo alla decina, come Dio è "uno" fra le dieci sephiroth, si può spiegare come un simbolo della doppia potenza creatrice: sull'ideale e sul materiale. Per simboleggiare nell'uomo questa potenza, nulla di meglio della "lingua", per mezzo della quale si esprimono le idee che si tramutano in parole manifestanti il pensiero. Riguardo alla potenza creatrice nella materia, cosa di meglio degli "organi genitali"?

A riprova della necessità di chiarire ed annullare l'antinomia tra unità divina e molteplicità sephirotica, lo stesso Abulafia, divulgatore della sapienza contenuta nel Sefer Yezirah, vedeva nel concetto di divisione un rischio di eresia, giacché si sarebbe messo in pericolo il fondamento del monoteismo. Abulafia, però, non censurò, per questo possibile pericolo il Sefer Yezirah, ma lo Zohar (summa della sapienza cabalistica), perché quest'ultimo, non si limitava a presentare in modo generico la nozione di sephirah, ma le descriveva in maniera dettagliata facendone, a rischio di ambiguità teologica, degli oggetti particolari.

Il vocabolo "*belimah*", che nel testo segue sempre il lemma sephiroth, è un'altra di quelle parole che compaiono nel testo che aiutano nell'analisi della loro natura. Belimah è una parola composta di belì = senza e ma = cosa. Questo *senza cosa* o ancora *senza contatto* può essere inteso, come suggerisce il Castelli: "*... i primi e soli elementi di tutto il creato, dai quali poi tutto si forma e si svolge senza altra sostanza*".

I primi grandi cabalisti videro le sephiroth come le fasi del processo di emanazione con cui Dio manifestò i vari piani dell'esistenza, dai più sottili e superiori a quelli grossolani e materiali.

A questa visione si aggiunse in seguito quella che legge nelle sephiroth le “potenze” dell'anima, o meglio, gli strumenti fondamentali dell'anima umana per rapportarsi con la realtà circostante, con se stessa e con il creatore. Ecco, allora che le sephiroth emergono come “stati di consapevolezza” presenti in ciascuno di noi, e svelata la loro potenza nascosta, diventano vere e proprie luci dell'anima, nel senso sopra esposto, vale a dire quello della parola *saphir* שפיר, luce o pietra preziosa.

Sviluppo del Testo

L'analisi di questa parte del Sepher Yetzirah dedicata alla seconda creazione, vale a dire quella che Dio opera tramite le lettere, ci consente di entrare nel vivo del rapporto tra “*lingua sacra*” ed “*arbitrarietà del segno*”.

Se per “segno” linguistico non intendiamo solo una lettera o una parola della lingua parlata, ma qualsiasi oggetto di natura semiotica, anche l'analisi della *Sephirah* potrebbe essere un oggetto appropriato per i nostri studi; ma, a causa della sua struttura, “inconsistente”, che il testo chiama *belimà* (senza appoggio, senza determinazione), è per noi più semplice riflettere su l'aspetto simbolico della “*lettera*”, la quale mostra, cabalisticamente, una “*stratificazione segnica*” che va dalle sue interne componenti fino alla formazione del “*discorso*” stesso.

La serie decadale delle Sephiroth ha esaurito la prima fase della creazione, avendo ricavato dal caos originario le strutture primordiali, sulle quali sarà possibile attualizzare le realtà di natura, in un impianto tripartito: *Olam*, mondo, *Shanà*, anno, *Nefesh*, anima. In questo senso, la prima creazione non rappresenta un'astrazione, ma una condizione di realtà cosmica, un *mundus entis*, che tende ad esprimersi in una successiva serie di entità create. Nella storia della creazione, questa seconda fase è strutturata per mezzo delle lettere dell'alfabeto ebraico. Le ventidue lettere, inizialmente, sono divise secondo i cinque organi della pronuncia (gola, labbra, palato, denti e lingua), nel proseguo della trattazione, l'autore dimentica questa prima distinzione e le distribuisce nei tre gruppi che a seguire analizzeremo (3,7,12).

Prima di analizzare questa distinzione delle lettere in tre gruppi, è utile citare due paragrafi del Sepher, giacché consentono di comprendere meglio le lettere su un piano ontologico, ancor prima di specificare i loro particolari attributi.

“Ventidue lettere fondamentali: fissate in una ruota in duecento ventuno porte. La ruota torna, avanti e indietro. E questo ne è il segno: se è per il bene in alto, dà piacere (‘oneg), se è per il male in basso, dà dolore (negà) ”.

In questo primo paragrafo l’autore tiene a precisare che le lettere vivono di una realtà binaria. Possono essere sia positive sia negative, sia buone sia cattive. Il testo porta l’esempio di due parole (‘oneg e negà), che scaturiscono dalla permutazione della stessa radice. Il senso del paragrafo è meglio chiarito da uno scritto di *Yisshaq ben Avraham il Cieco*, il quale chiarisce anche che la binarietà tra bene e male non nasce dal rovesciamento o dalla permutazione delle lettere all’interno della parola, ma è inclusa nella struttura ontologica della lettera stessa.

“Il contrario di queste lettere si ha quando la ruota si volge da piacere (‘oneg) a dolore (negà), e da dolore (negà) a piacere (‘oneg). Il nostro maestro ha affermato che tutto è inciso nella ruota, e giacché è simile a essa in tutti i generi che vi sono al mondo; così, in tutte le lettere vi è un’incisione, sia per il bene sia per il male: talvolta si incontrano lettere incise per il bene, e altre lettere incise per il male. La cosa non dipende infatti dalla combinazione inversa delle lettere, ma le lettere stesse sono ogni cosa. La lettera è incisa, nel proprio luogo, per compiere l’azione; talvolta la medesima lettera si muta dal bene al male e dal male al bene.”

Leggere, quindi, “... così, in tutte le lettere vi è un’incisione”, e sottolineare, “La lettera è incisa nel proprio luogo, per compiere l’azione”, significa attribuire alle lettere, singolarmente, il carattere positivo o negativo, al di là di ogni possibile e successiva combinazione delle stesse nella parola.

Oltre alle molte implicazioni che potremmo affrontare, partendo da questo primo paragrafo e dal successivo mettiamo in evidenza il forte potere significativo della singola lettera, ancor prima della produzione delle parole o del discorso, nel linguaggio parlato.

Il secondo paragrafo del *Sepher Yetzirah* che proponiamo ci aiuta a comprendere una parte del primo, particolarmente nel passaggio: *“Ventidue lettere fondamentali: fissate in una ruota in duecento ventuno porte.”*

Il paragrafo preso in considerazione è il diciannovesimo, il quale, oltre ad informarci in quale maniera Dio formò le lettere, si dilunga anche su dettagli per operare sulle stesse con le tradizionali tecniche cabalistiche (ghematria, ecc.), e spiega la costruzione delle *“duecento ventuno porte”* (ma duecento trentuno nella recensione breve e nelle altre).

“Ventidue lettere: le incise, le intagliò, le soppesò, le permutò, le combinò e con esse formò l’anima di tutto il creato e l’anima di tutto ciò che è formato e di tutto ciò che è destinato ad essere formato. Come soppesò e invertì? Aleph con tutte e tutte con aleph ; beth con tutte e tutte con beth; ghimel con tutte e tutte con ghimel. Tutte vanno in tondo e si trovano a uscire da duecento ventuno porte; tutto ciò che è stato formato, e ogni discorso, si trovano ad uscire in un unico Nome”.

Anche se è qui anticipata la possibilità combinatoria delle lettere, Yshaq il Cieco nel suo commento- come vedremo- sostiene qualcosa di diverso, ossia, l’unicità profonda della creazione, che si attualizza nei “32 sentieri della sapienza”, formati dalle 10 Sephiroth e le 22 lettere. L’affermazione dell’autore sull’azione Dio che soppesò ed invertì “*Aleph con tutte e tutte con aleph, ecc.*”, con la parola “tutte” non deve intendersi un’azione combinatoria di ogni singola lettera con le altre, ma un evento di relazione di ogni lettera con le 10 Sephiroth. Le 22 lettere moltiplicate con le 10 Sephiroth danno, come risultato, 220; per giungere alla cifra di 221 citata nel testo, è possibile pensare di aggiungere l’unità, che rappresenta all’interno della creazione la divinità nel suo aspetto unico.

Questo modo di operare troverebbe sostegno in un passo del “Commento al Libro della Formazione”, di Yishaq il Cieco:

“Tutte le dieci Sephiroth sono incluse in ciascuna lettera, e per questo egli afferma: Aleph con tutte e tutte con aleph; beth con tutte e tutte con beth. Come si potrebbe infatti pensare, se ciascuna di esse non le contenesse tutte? Come l’aleph contiene le prime dieci Sephiroth, che sono state incise nello spirito proveniente dallo spirito. In ciascuna di esse vi è una sorta di essenze sottili, interne, coperte, senza determinazione (belimah): tutto quanto sarà intagliato in esse vi è compreso, come è compresa nell’uomo tutta la sua discendenza”.

Precisiamo, anche, che in un altro passaggio dello stesso scritto, Yishaq il Cieco ci dice: *“Metà della combinazione delle lettere è posta nella ruota, ed è costituita da duecento trentuno porte. La metà che rimane consta di altre duecento trentuno ed è posta al di sopra della ruota: sono quattrocento sessantadue alfabeti, e due di essi sono chiamati porta”.*

Come abbiamo visto dal commento di Yishaq il Cieco, quando si parla di “tutte” si intendono le dieci Sephiroth. Se oltre a moltiplicare, quindi, ciascuna lettera con le Sephiroth facciamo

anche il contrario, come il nostro commentatore ci riferisce, il risultato sarebbe 462 e non più 231; ma, due “alfabeti” insieme generano una *porta*. Si potrebbe, perciò, ritornare al numero 231, accettando che il Sepher Yetzirah, con il termine “porta”, intenda riferire una coppia Lettera – Sephiroth (ad esempio, Aleph con una Sephirah e la stessa con Aleph), e non un’unità (solo Aleph con una Sephirah). Pur non essendo chiaro come funzioni l’intero meccanismo, possiamo, però, confrontando il Sepher Yetzirah col commento di Yisshaq Il Cieco, portare le 221 a 231 porte con l’inserimento esplicito della serie delle dieci Sephiroth, da sommarsi al precedente calcolo, ($22 \times 10 + 1 = 221$; $221 + 10 \text{ Sephiroth} = 231$), ma la cosa ci appare troppo forzata.

Saadia che affronta nel suo Commento il problema ritiene che il numero di 221 sia erroneo, e fissa il numero delle porte a 231 (ciò trova riscontro sia nella recensione Rabad sia in quella “Gra-Ari” e in Donnolo).

Scrivo Saadia: *“Questo brano è talvolta mal compreso cioè: “Si rinnovano in un ciclo ed esistono in 221 porte”, e questo non è corretto. Sebbene abbiamo appreso che il calcolo richiede che questo numero totalizza duecento trentuno, l’unico numero che ho visto scritto è “duecento ventuno”. Non ho dubbi che questo sia un errore. Un errore simile può essere trovato in i Quattro Capitoli: “ogni Tishri di un anno embolistico che comincia prima di 695 parti della dodicesima ora”. Ora, in tutti i testi che ho trovato, “l’undicesima” è scritta al posto della dodicesima, ma questo è un errore. Se si aggiunge l’eccedenza di due anni, uno dei quali è embolistico, [la nuova luna] cadrà esattamente alle cinque in punto del Sabato, anche se dovrebbe essere esattamente alle sei in punto. Non sarà alle sei, comunque, a meno che la dodicesima ora è stabilita come punto di partenza. Analogamente, in risposta alla domanda dell’autore, “Come le combinò”, è corretto fornire il numero duecentotrentuno come risposta. Spiegherò ciò con il principio che applica lo stesso autore: “Aleph con tutte le lettere e tutte con Aleph, Beth con tutte e tutte con Beth”, ecc. Questo tipo di moltiplicazione può essere trovata nelle città della Palestina e dell’Egitto. I ragazzi scrivono questo al fine di imparare come comporre, e queste sono le ventidue serie chiamate righe [file]. La prima riga è Aleph, Aleph-Beth, Aleph-Ghimel, Aleph-Daleth, Aleph-Hé, Aleph-Vav, Aleph-Zayn, fino a -Tav. La seconda riga è Beth-Aleph, Beth-Beth, Beth-Ghimel, Beth-Daleth, Beth-Hé, Beth-Vav, Beth-Zayn fino a Tav. La terza riga è Ghimel-Aleph, Ghimel-Beth, Ghimel-Ghimel, Ghimel-Daleth, Ghimel-Hé, Ghimel-Vav, Ghimel-Zayn fino a -Tav. È lo stesso per Daleth, Hé, fino a Tav, Tav-Beth, Tav-Ghimel ecc., fino alla fine. In totale, questo risultato di ventidue per ventidue fa quattrocentottantaquattro. Da questo totale, devono essere sottratte ventidue*

parole che non sono prodotti [di una lettera con un'altra], vale a dire Aleph-Aleph della prima riga, Beth-Beth della seconda riga, Ghimel-Ghimel della terza, Daleth-Daleth della quarta, e così via fino a Tav-Tav della ventiduesima riga. La ragione di questa sottrazione è la seguente: se Daleth è combinata con Daleth, per esempio, semplicemente produce nell'aria la medesima figura e una singola parola nella voce, e rimangono nel loro stato originale quando sono invertite.

Una volta che abbiamo sottratto questi ventidue [duplicati], ci rimangono quattrocento sessantadue. Di queste quattrocentosessantadue, comunque, solo una metà sono effettivamente insiemini di coppie differenti. La coppia Aleph-Beth nella prima riga è come la coppia Beth-Aleph nella seconda; Aleph-Ghimel nella prima riga è come Ghimel-Aleph nella terza; Aleph-Daleth nella primaria è come Daleth-Aleph nella quarta, e così via per ognuna delle serie. Si scopre quindi che una metà delle lettere riproduce semplicemente l'altra metà, e così è detto: "Si rinnovano in un ciclo ed esistono in 231 porte" poiché ruotano nel loro inverso.

Se si sottrae la metà di quattrocentosessantadue, il resto è duecentotrentuno. Così abbiamo detto: "Si rinnovano in un ciclo ed esistono in 231 porte". Una persona può avere una prova tangibile di tutto questo semplicemente calcolandolo con l'aiuto di monete o tracciando le righe di lettere e contandole. Ciò spiega come l'unità apparente su tutte le moltiplicazioni è un segno dell'Uno, il Santo, possa Egli essere glorificato ed esaltato!

Ho sentito dire che un commentatore del nostro libro ha mantenuto l'errore delle duecentoventuno porte. Egli ha tentato di giustificare questo errore dicendo che il totale di Aleph-Aleph, Aleph-Beth, Aleph-Ghimel, Aleph-Daleth e così via è solo ventuno poiché Aleph-Aleph non è moltiplicato [congiunto] e Aleph ruota solo su se stesso. Questo commentatore poi moltiplica questi ventuno per dieci, cioè, i dieci numeri, e il totale è duecento dieci. Poi egli aggiunge i dieci numeri e Aleph, che è la prima unità, e quindi l'ammontare è duecento ventuno. Ma, possa Dio avere pietà di te, questa è una catena di un intreccio di errori, tutti dovuti al fatto che il commentatore non conosce come moltiplicare. Possiamo citare cinque ragioni del perché la sua spiegazione è erronea:

1 - egli ha moltiplicato Aleph con tutte le lettere ma non tutte le lettere con Aleph. Più tardi egli ripete questo errore mancando di moltiplicare Beth con tutte o tutte con Beth, e lo stesso con le altre lettere. Egli ha solo moltiplicato Aleph con tutte;

2 - ha moltiplicato la soma di Aleph con tutte (ossia, ventuno) per dieci, ma non c'è ragione di moltiplicare per dieci. L'autore del nostro libro non ha dato questa indicazione. Ha soltanto indicato al ricercatore di moltiplicare le lettere, e dice "Aleph con tutte" e "Beth con tutte". Non ha indicato i dieci numeri in questa sezione. Il commentatore ha così omesso questa indicazione e ha fatto ciò che non era stato ordinato;

3 - Ha aggiunto al suo prodotto i dieci numeri a parte senza moltiplicarli per niente; ora questo non è il capitolo dell'astrazione ma della moltiplicazione; se fosse così, converrebbe aggiungere anche le ventidue lettere isolate, e questo porterebbe a duecento quarantatré;

4 - il commentatore ha omesso la doppia Aleph senza moltiplicarla per dieci, ma poiché non ha moltiplicato [le lettere] fra di esse ma solo per i dieci numeri, non a motivi per lasciare la doppia Aleph, poiché è possibile moltiplicarla per dieci, come si moltiplicano 'b', 'g' e 'd'; perciò deve aggiungere Aleph isolato, ma non c'è ragione per una tale procedura;

5 - questo libro del commentatore contiene anche la frase: "e tutte girano in cerchio." Ora se le lettere sono moltiplicate l'una con l'altra, esse gireranno in circolo, ma non gireranno in circolo se sono semplicemente moltiplicate per dieci. Con ciò detto, mi piacerebbe sapere cosa rimane da difendere della tesi del commentatore.

L'obiettivo dell'autore del libro, in questo capitolo sulla moltiplicazione, è di dimostrare che il Creatore, possa Egli essere esaltato! componendo queste ventidue lettere tramite le cinque procedure, incidere, plasmare, combinare pesare e permutare ha creato tutto ciò che è stato e che esisterà in futuro. In effetti, quando Egli ha tracciato nell'aria linee dritte in circonferenze, triangoli quadrati, e tirò linee oblique in circonferenze, triangoli e quadrati, i risultati furono superfici e volumi ripiegati uno sull'altro secondo quei meravigliosi metodi che creano tutte le forme. Ciò con la penetrazione di Beth in Ghimel, Daleth in Hé, ecc. Per questa ragione, le coppie Aleph-Aleph, Beth-Beth, Ghimel-Ghimel, Daleth-Daleth fino a Tav-Tav non intervengono in questa moltiplicazione. Se si pronuncia Aleph un centinaio di volte, risulterà una sola forma nell'aria, letteralmente una linea dritta. E se si pronuncia Beth un centinaio di volte, si tratterà ripetutamente solo una singola forma circolare. Ciò spiega la creazione delle forme delle lettere nell'aria. Comunque, noi possiamo solo determinare questa forma nel nostro spirito. Ma con ciò noi non arriveremo che a stabilire [questa formazione] solo nel nostro spirito, e non arriveremo a realizzarla poiché questo appartiene al Maestro dei mondi - che Egli sia lodato ed esaltato! ...[trad. Lambert, pp. 132-135].

Passando ora alla ripartizione delle lettere presentata dal testo, osserviamo che queste sono suddivise in tre gruppi: Tre Madri, Sette Doppie e Dodici Semplici.

Le Tre Madri, Aleph (א), Mem (מ) e Shin (ש), sono concepite come le radici della natura creata e, giacché tali, producono i primi tre elementi fondamentali (aria, acqua, fuoco). Ad un accorta analisi sembrerebbe che il passaggio contraddica quanto esposto in precedenza, dove questi tre elementi erano generati dalla seconda, terza e quarta Sefirah.

È, in ogni caso, una apparente contraddizione ben risolta già da Alfonso M. Di Nola: *“É possibile spiegare la segnalata contraddizione solo se si interpreta la prima fase sephirotica della creazione come una storia di prelimine. In essa i tre elementi, derivati dalla ruah divina, vengono già in esistenza, ma soltanto come unità indiscriminate, come “masse” fisiche indistinte. Quando sulla “massa materiei”, sui serbatoi cosmici di aria, di acqua e di fuoco scende il germe vivificante di Dio, in forma dei tre fonemi aleph, mem, shin, la natura indistinta si fa distinzione: il Fuoco si fa volta celeste nello spazio, stagione estiva nel tempo, testa nell’organismo umano; - l’Acqua si fa terra nello spazio, stagione invernale nel tempo e ventre nell’organismo umano; - la Ruah-soffio diviene aria atmosferica, Vento nell’universo, stagione temperata nel tempo e busto nell’organismo umano, costituendo un termine intermedio e conciliatore fra gli altri due elementi”.*

Il secondo gruppo è formato dalle “Sette Doppie”: Beth (ב), Ghimel (ג), Daleth (ד), Kaph (כ), Phe (פ), Resh (ר), Tav (ת).

Ad esse corrisponde quello che esotericamente è chiamato il “Settenario”. Dalle sette doppie, il Sepher Yetzirah, per opera di Dio, fa scaturire sette doni, i sette archetipi fondamentali della vita umana che, a causa della valenza binaria delle lettere, ancor meglio sostenuta dalla duplicità del gruppo di sette, sono messi in opposizione con i loro contrari: la vita e la morte; la pace e la guerra; la sapienza e la stoltezza; la ricchezza e la povertà; la fertilità e la sterilità; la grazia e la bruttezza; la sovranità e la schiavitù.

Si analizzano, poi, le dodici lettere semplici: He (ה), Vav (ו), Zain (ז), Heth (ח), Teth (ט), Yod (י), Lamed (ל), Nun (נ), Samekh (ס), Ayin (ע), Sadè (צ), Qof (ק).

Queste lettere corrispondono alle principali attività dell'uomo, i cosiddetti “*dodici sensi*”, alle immagini dello zodiaco, ai dodici mesi e ai dodici principali organi (o guide) del corpo umano.

Ora, prima di proseguire nella nostra esposizione, ci sembra doveroso riflettere sull'aspetto della valenza binaria delle lettere, alla luce della sintesi che abbiamo fatto sulla tripartizione che di esse fa il testo.

Abbiamo sopra citato un passo di Yishaq il Cieco (“Commento al Sepher Yetzirah”), dove si sosteneva che ogni lettera può narrarsi in una duplice maniera. C'è però un altro passo nello stesso “Commento...”, in cui è spiegata la sottile differenza di questa duplicità. L'autore, infatti, attribuisce alle sole sette doppie la caratteristica ontologica della doppiezza tra male e bene, lasciando alle dodici semplici la possibilità di avere degli opposti solo quale causa determinata dalla mancanza delle loro intrinseche caratteristiche e non per una binaria costituzione del loro “essere”.

Riportiamo il “commento” originale, per meglio chiarire quanto detto.

“Tra le doppie e le semplici vi è una differenza, benché si trovi, a proposito delle semplici la contrapposizione tra vista e cecità [opposti assegnati alla lettera He ה], e altre simili, non si tratta tuttavia di lettere doppie ma semplici, giacché ciò che causa la cecità non è infatti una ragione autonoma, ma la mancanza della vista. Per le lettere doppie, avviene invece che, dopo la causa della vita [dono assegnato alla lettera Kaph כ], sia emanata quella della morte...”.

Anche se non siamo riusciti a chiarire completamente il problema sollevato da queste apparenti contraddizioni, abbiamo ritenuto opportuno soffermarci su tale problematica al fine di aumentare la nostra comprensione della struttura simbolica delle lettere, che, come abbiamo visto, e vedremo ancora meglio in seguito, intrecciano il loro ontologico significato alla formazione delle parole della lingua parlata.

Il segno/ lettera.

Per comprendere meglio il valore che il mondo ebraico assegna alla lettera, ci sembra cosa opportuna – aprendo una parentesi - analizzare in dettaglio le lettere dell’Aleph Beth.

L’alfabeto ebraico porta in sé una serie di insegnamenti profondi, racchiusi nella triade *Forma, suono* (in cui l’ebraismo identifica il luogo del nome) e *valore numerico*.

Per la Qabbalà le lettere agiscono in modo sublimale sulla vista di chi le osserva o le visualizza, e suggerisce particolari associazioni simboliche capaci di arricchire la sfera d’azione spirituale e psichica delle stesse. Questo potere in Oriente è associato a disegni o immagini chiamate *Yantra* o *Mandala*. Ogni lettera dell’Aleph Beth è quindi un *mandala*, una forma capace di guidare l’attenzione di chi medita su di essa verso il centro dell’Essere e della Coscienza.

Il secondo elemento, quello del *suono*, racchiude in sé due particolarità: quella del nome che si riconosce alla lettera, e le proprietà della stessa nella pronuncia.

Ad esempio, Aleph significa “insegnare”, Beth significa “casa”, Ghimel significa “donare”, ecc. Questi nomi consegnano insegnamenti di vario tipo.

Circa la proprietà del “suono”, la Qabalah sostiene che la lettera cantata o intonata in specifici esercizi di meditazione ha un potere *mantrico magico*.

Ogni lettera ha un valore numerico, dall’uno al quattrocento, che, esotericamente, esprime anche la qualità della “vibrazione” della lettera.

Tale proprietà numerica delle lettere (e, di conseguenza, anche delle parole e delle frasi da esse composte) permette di identificare con precisione la loro natura e identità, divenendo in questo modo, uno strumento insostituibile per tutta l’ermeneutica cabalistica.

I valori numerici possono essere differentemente analizzati creando un’interessante ramificazione di significati sia nelle *lettere* sia nel *discorso*. Riferirsi a più sistemi di riferimento numerico, non implica la separazione dei possibili significati che scopriamo con le tecniche dell’ermeneutica cabalistica, ma soltanto la loro stratificazione su diversi piani di lettura sempre più profondi.

E’ importante anche esaminare il “*valore figurativo composto*” delle singole lettere, al fine di rilevare come il significato del segno, dalla *parola*, scivoli all’interno della lettera stessa.

Il valore della lettera può essere calcolato anche dalla somma dei valori numerici delle lettere che la compongono per esteso, peculiarità unica della lingua ebraica, così ad esempio la lettera *Aleph* א, è costruita a sua volta dalle lettere Aleph (א), Lamed (ל), Phe (פ): אלא = Aleph.

La somma dei valori numerici di queste tre lettere è $1 + 30 + 80$, ossia 111. Ora, mostriamo la composizione della lettera *Aleph*, in quello che abbiamo chiamato il suo *valore figurativo composto*.

Possiamo considerare l'*Aleph* costituita da tre segni, due *Yod* (י) ed una *Vav* (ו). Le due *Yod* hanno il valore di 20, perché il valore di una sola *Yod* è 10. La *Vav* vale 6, quindi, la somma del *valore figurativo composto* dell'*Aleph* è 26.

Utilizzando questa norma di calcolo, troviamo una profonda corrispondenza, che porta la lettera *Aleph* ad avere lo stesso valore del Nome Divino YHVH (יהוה), il cui valore numerico è appunto $10+5+6+5 = 26$.

Per meglio rappresentare questa composizione, scomponiamo ed ingrandiamo la lettera nei suoi segni componenti.

$$א = י י ו$$

Questo, com'è facilmente intuibile, apre importanti speculazioni sulla lettera *Aleph*, che, dai valori qui accennati brevemente, possiede la qualità dell'unità, l'unità espressa tre volte, vale a dire l'Unità Divina sui tre campi dell'esistenza.

I segni componenti la lettera *Aleph* (le due *Yod* e la *Vav*), possono essere ancora esaminate nella loro estensione, tale tecnica nota nella Qabbalà come "*Plenitudine*" è in uso principalmente per lo studio dei Nomi Divini. Questa tecnica consiste nel mettere in evidenza il rapporto che esiste tra le tendenze proprie alle lettere che compongono un Nome, e le realizzazioni che la nozione del Nome gli ha sostituito.

In definitiva, le lettere dell'alfabeto ebraico, agiscono su quella che per la Qabbalà è la più importante triade cognitiva umana: Vista (forma della lettera), Udito (nome e suono), Intelletto (valore numerico). In Qabbalà queste tre facoltà sono note col nome di: Hochmâ (Sapienza - Vista), Binâ (Intelligenza - udito) e Da'at (Conoscenza - intelletto) [Da'at è l'undicesima Sefirah dell'Albero della vita, detto anche Albero Sephirotico. Questa è occulta e non rientra, quindi, nelle dieci esplicite. Si può intendere come una sorta di Sefirah virtuale, il cui scopo consiste nell'unificare le due Sephiroth superiori: Hochmâ e Binâ (l'intuizione e la ragione)].

Detto in altri termini possiamo tradurre il tutto in questo modo:

Sapienza (Hochmâ): è l'intuizione, il paradosso, il lampo della rivelazione dei piani superiori di coscienza.

Intelligenza (Binâ): la ragione, la logica, il pensiero verbale.

Conoscenza (Da'at): riunisce intuizione e ragione, è la memoria, la capacità di unire conoscente e conosciuto e, spingendoci un poco oltre nei significati, la capacità del pensiero di influenzare in modo positivo il flusso delle emozioni.

Il fatto che la Qabbalà assegni il senso della *vista* alla *sapienza* e l'*udito* all'*intelligenza*, può essere spiegato perché il *lampo dell'intuizione* è collegato alla Sefirah della Sapienza, Hochmâ, ed il lampo è afferrato dalla vista. Probabilmente, la seconda Sefirah, Binâ, essendo il contenitore del pensiero razionale e del linguaggio, è associato al senso dell'udito, partendo da una concezione originaria, pre-storica, dove non essendo ancora in essere la scrittura, si identifica il processo razionale dell'uomo e il suo linguaggio con l'ascolto.

Tre gruppi di Lettere

Dopo la precedente parentesi necessaria per comprendere meglio la struttura dei “segni” ebraici, ed i significati, non espliciti, che il Sepher Yezirah trasmette, ritorniamo all'analisi della divisione che il testo fa delle lettere, cercando di cogliere la natura di tale ripartizione.

Il Sepher Yezirah afferma che le ventidue lettere dell'Alfabeto ebraico sono i mattoni basilari di tutto l'edificio del creato. Analizzando tali “mattoni”, il testo li classifica in tre gruppi: tre madri, sette doppie e dodici semplici. Cerchiamo ora di entrare in dettaglio, sempre tenendo presente che per la Qabbalà, come per l'esoterismo in genere, i numeri non sono entità quantitative, di valore arbitrariamente scelto, ma hanno delle qualità vibratorie particolari.

La Qabbalà è una “Via” mistica che prende linfa da una religione, quindi, fa largo uso di metafore e immagini religiose, traducibili molte volte e non a caso, in oggetti antropologici. La divisione in tre deriva alla Qabbalà dall'ideazione di un luogo inaccessibile della Mente Divina, chiamata *l'Estremità Inconoscibile*, dove risiederebbe una potenza che va oltre ogni

logica umana. Questa parte della Divinità, proprio perché indefinibile da ogni “forma” umana, può essere avvicinata solo tramite l’*Emunà Peshutà*, in altre parole dalla fede pura e semplice.

⚡ (Aleph)

La sua forma, costituita da due *Yod* ed una *Vav* centrale, spiega la funzione mediatrice che le si attribuisce.

Il punto in alto rappresenta quello che la Qabbalà chiama Acque Superiori, acque che possiamo leggere come l’energia generata dall’altra lettera madre, la *Shin*.

Il punto in basso simboleggia invece le Acque Inferiori, quelle rappresentate dall’altra madre la *Mem*.

La linea centrale dell’*Aleph*, disegnata dalla lettera *Vav*, è il punto di passaggio tra questi due stati è l’indicazione di un ciclo ininterrotto di osmosi fra le Acque superiori e quelle inferiori.

Considerando questo ultimo aspetto di incessante osmosi lo stesso *Sepher Yezirah* si presenta come un manuale mistico-esoterico teso alla rigenerazione.

Fondamentalmente, il messaggio veicolato dalla raffigurazione della lettera *Aleph*, così come il *Sepher Yezirah* descrive, è quello di dichiarare la necessità che le parti emotive ed istintive, con tutti i loro moti caotici, si fondino con la consapevolezza superiore, sede delle migliori qualità umane, quali intuizione, ragione, sentimento.

Ci sembra di individuare una differenza fondamentale tra il concetto Freudiano di *Super Io* e i principi cabalistici espressi. Infatti, mentre in Freud è presente lo schiacciamento dell’Io tra Es e Super Io stesso, nella Qabbalà il deflusso delle Acque Superiori con quelle Inferiori e vice versa, avviene con armonia, senza alcuna imposizione nei processi dell’autocoscienza.

I motivi che hanno associato la lettera *Aleph* all’aria, sono esclusivamente fonetici. La lettera, infatti, ha una pronuncia che assomiglia ad un soffio appena percettibile, come quello emesso un istante prima di iniziare a parlare. La tradizione la colloca al centro del corpo umano sul tronco, zona dell’aria, dei polmoni, ma è anche la parte del cuore del sangue, ed è tale liquido che trasporta l’aria sotto forma di ossigeno in tutto il corpo.

⚡ (Shin)

Secondo il *Sepher Yezirah*, la *Shin* governa la testa umana., ed è forse in analogia a questo che la lettera è incisa sui *filatteri* del capo utilizzati dagli ortodossi durante la preghiera del mattino.

A testimonianza della necessità che l'energia della lettera si trovi in ogni parte del corpo, i filatteri vengono anche legati intorno a tre dita delle mani, proprio per riprodurre la sua figura a tridente.

Le tre punte della Shin rappresentano la triplice divisione dedicata del cervello, quella di destra, alla parte intuitiva, la sinistra, a quella logica e la parte centrale, alla sede del sentimento. La linea in basso riproduce la conoscenza unificatrice che corrisponde al ruolo della Sefirah Da'at .

Le tre lingue della Shin simboleggiano tre lingue di fuoco, alimentate dallo stesso ceppo, con questo la Qabbalà vuole informarci che la *triade* si appoggia su di una fondamentale esperienza di unità.

Spingendo oltre l'osservazione, possiamo sostenere che nei suoi tre punti in alto, la Shin allude alle *tre estremità di Kether*, racchiudendo uno degli insegnamenti più ragguardevoli della Qabbalà. La prima punta in alto è l'Estremità Inconoscibile, luogo inaccessibile alla mente umana, dove giacciono le risposte alle domande umane. La seconda è l'Estremità del Nulla, sede del piacere estatico. Infine, troviamo l'Estremità Infinitamente Lunga, che unisce Kether al resto dell'Albero Sephirotico.

𐤌 (aperta) 𐤍 (chiusa) (Mem)

La lettera Mem che, abbiamo visto, descrive gli stati inferiori dell'uomo e raccoglie come *recipiente* (Mem), *i frammenti* (Aleph) delle *luci* (Shin) delle acque superiori, racchiude in sé un interessante simbolismo legato alla sua doppia grafia, seconda se si presenti in una parola (Mem aperta: 𐤌) o alla fine (Mem chiusa: 𐤍).

La doppia grafia, simboleggia i due stati dell'acqua (elemento a lei assegnato dal Sepher Yezirah): quella proveniente da una "fontana aperta" (𐤌), cioè una sorgente d'acqua posta in superficie, e da una "fontana chiusa" (𐤍), vale a dire le acque nascoste nel profondo della terra. Questa doppia valenza è trasferita dalla Qabbalà per l'insegnamento sull'anima umana, non per quanto concerne le sue componenti ma quella della sua allocazione, ecco allora che la Mem con la sua doppia grafia va ad indicare l'anima che, scendendo dall'alto e quella che rimane legata ai mondi divini.

Esiste nel Sepher ha-Bahir una dotta analisi sulla lettera in cui si sostiene che le sue due grafie della lettera derivino dalla forma del ventre femminile: quando riceve la fecondazione (aperta) e durante il concepimento (chiusa). Ecco i passi del *Sefer Bahir* legati a questa spiegazione.

“... Cosa significa dunque la Mem aperta? Che contiene il maschile e il femminile. E cosa significa la Mem chiusa? E' chiusa come un ventre visto dall'alto. Ma Rabbi Reḥuma'y aveva affermato che il ventre è come la Teth. Quello che ha detto è relativo alla forma vista da dentro; io ho parlato della forma vista da fuori. Cosa significa Mem? Non leggere Mem, ma mayim (acqua). Come l'acqua è umida, così il ventre è sempre umido. E perché la Mem aperta è composta di maschio e di femmina mentre la Mem chiusa è solo maschio? Per insegnarti che il fondamento della Mem è il maschio, mentre la sua apertura è stata aggiunta a significare la femmina. Come il maschio non può generare senza l'apertura, così la mem chiusa non può generare se non con la mem aperta. Come la femmina genera attraverso la propria apertura, così avviene per la Mem aperta e quella chiusa (85).”

Il legame con l'elemento Acqua, lo si ritrova nella grafia della parola stessa. Mayim (acqua), scrive in ebraico, מַיִם. È agevole constatare come nella parola *Mayim* sia presente la Mem nelle sue due grafie.

In essa dimora la forza sessuale, l'energia generativa dell'individuo, nel Bahir tale analogia si spinge oltre alludendo alla generazione e all'utero quale contenitore del liquido.

Sempre legato al concetto di acqua e alla sua condizione di elemento purificatore, si possono accennare alcune riflessioni che hanno attinenza con il valore numerico della lettera, il 40.

Nella tradizione ebraica 40 è il numero minimo di *Sea* (unità di volume) di acqua che un Mikve (vasca per immersioni purificatorie) deve contenere.

Quaranta sono i giorni del diluvio universale. Quaranta sono anche i giorni tipici di attesa e preparazione: come quelli di Mosè trascorsi sul Sinai per ricevere la Torà, o quelli che precedono la “Festa dell'Espiazione”, o il tempo trascorso da Israele nel deserto.

Nell'esoterismo legato alla Qabbalà, si tratta di un periodo necessario per soggiogare le forze selvagge dell'immaginazione negativa e degli istinti animali.

Sette doppie

Se il *ternario*, come abbiamo visto introducendo le *Tre Madri*, nasceva dalla parte Divina più inaccessibile, il *settenario* è generato da un luogo del Creatore che ha un'esplicita analogia umana. La divisione in sette proviene dalla parte centrale della Coscienza o Mente Divina che in Qabbalà si chiama "Cranio".

Essa è la sede della "Beatitudine Infinita" e rappresenta il piacere beatifico che ha motivato Dio nel creare il mondo.

Il Sepher Yezirah ci informa delle molteplici corrispondenze che si generano dallo stadio del settenario. Abbiamo già avuto occasione di elencare brevemente quale sia lo scenario che si apre quando ci accingiamo ad analizzare la valenza di questa divisione. Sarebbe troppo complesso, in questa sede, anche se certamente interessante approfondire i significati degli "oggetti" descritti dal testo, in questo spazio dedicato al numero *sette*.

Diciamo, però, che sotto la codificata scrittura esoterica del Sepher Yezirah, il quale spazia tra sette pianeti, giorni della settimana, porte dell'anima, e poi ancora, sette cieli, sette terre, si nascondono informazioni che possono essere riferite sempre all'essere umano. Si parla di stati costitutivi dell'uomo, a livello psicofisico, intellettuale e spirituale.

In questo contesto, ad esempio, *Giove* diviene il simbolo della giustizia; i *Sette Palazzi* descrivono, con modi operativi, i sette *centri di consapevolezza*. Le *sette porte dell'anima*, che sono identificate dalle sette aperture del viso (due occhi, due orecchie, due narici e la bocca), hanno una stretta corrispondenza con la lettera cui sono associate, e conseguentemente ai *centri*, al *pianeta*, ai *giorni* della settimana e all'uomo che è il soggetto principale di tutte queste analogie.

Senza entrare nel significato particolare delle singole lettere, accenniamo ai valori generali che le *Sette doppie* vogliono trasmettere.

Esse sono chiamate "doppie" per un duplice motivo, uno essoterico che investe la lingua parlata e contempla due modalità diverse di pronuncia: uno forte ed uno debole. Un altro esoterico che fa riferimento ai "doni" e alle "temuroth" che le lettere portano. Questa seconda motivazione emerge dal testo stesso quando associa le lettere ai "doni", vale a dire, vita, pace, sapienza, ricchezza, fertilità, grazia, sovranità e alle sette "temuroth" od opposti, morte, guerra, stoltezza, povertà, sterilità, bruttezza, servitù. In un contesto umano tali condizioni equivalgono ai centri di consapevolezza aperti o chiusi.

Il funzionamento dei *Sette Centri* è legato alla concezione che la Qabbalà ha della realtà. Questa, infatti, sostiene che tutta la creazione sia costituita da molteplici strati che si estendono da quelli spirituali o sottili, fino ad arrivare a quelli più grossolani, spessi, materiali. Essendo lo stesso uomo composto di questi strati, come il Sepher Yezirah sottintende nella analogia tra Macrocosmo e Microcosmo (Mondo e Uomo), il buon funzionamento dei *sette centri di coscienza* corrisponde all'avere "Sette Aperture" attive, che permettano il passaggio delle energie da un piano all'altro. Da ciò, si spiega anche il termine usato dagli orientali per definire questi "centri": Chakra. Questa parola, infatti, si può tradurre con il termine "Ruota", e questo nome potrebbe derivare dal fatto che potendoli osservare assomiglierebbero a dei mulinelli vorticosi, formati dai flussi energetici.

Con un curioso rapporto di ghematrie, troviamo che la somma dei valori delle *Sette Doppie* è 709 ($2+3+4+20+80+200+400 = 709$). Questo valore è identico alla frase "*Ein mazal le Israel*" (*Non c'è segno zodiacale per Israele*), il quale letto in chiave significa: "Non c'è fato zodiacale per chi risveglia in pieno la consapevolezza del capo". E' evidente l'allusione alle nostre sette doppie ed ai centri di coscienza accennati sopra.

Questo, lontano da ogni giudizio critico sull'aspetto esoterico legato all'astrologia, ci informa del significato di *reintegrazione* che l'uomo può e deve operare, tramite il risveglio, superando le "strutture" che lo limitano dal momento della sua "caduta".

Dodici semplici

La divisione in dodici ha origine nella parte inferiore della Mente Divina, chiamata l'Estremità Infinitamente Lunga (*Arikh Anpin*), giacché è la parte di Dio che attraversa il creato in tutta la sua estensione. L'esperienza che corrisponde a tale categoria è il Ratzon o "Volere". Questa è la parte dedicata alla creazione del mondo e alla generazione dell'energia atta a rispondere e a soddisfare i bisogni più contingenti.

Pur essendo un livello ancora infinitamente alto, esso ha un semplice ruolo di "recipiente" o di "esecutore" nei confronti dei due gradini precedenti associati alle *Tre Madri* e alle *Sette Doppie* (nate dall'*Estremità inconoscibile* e dal *Cranio*).

Le *Dodici Lettere Semplici*, sempre indugiando in una spiegazione antropologica dei loro significati, descrivono le caratteristiche più "concrete" "grossolane" e "materiali" dell'essere umano.

Il Sepher Yezirah, assegna a queste lettere vari oggetti nei diversi piani della creazione. Anche in questo caso, senza entrare in merito con le particolari ideazioni di astrologia, “Costellazioni” e “Mesi” vanno messi in stretta corrispondenza simbolica con gli oggetti umani che più esplicitamente sono trattati nel testo, come “Organi” e “Sensi”.

Il fondamento principale, a questo livello dell’esistenza che le *Dodici Semplici* vogliono trasmettere, sono i “dodici sensi” (vista, udito, odorato, favella, nutrizione, copula, azione, andatura, rabbia, riso, meditazione, sonno). Le successive relazioni hanno un legame diretto e non autonomo con questi e, conseguentemente, con la simbologia che la lettera trasmette.

Per meglio chiarire, parlare di organi significa parlare di un simbolo che descrive il fondamento di qualcosa che si trova sul piano della “possibilità” umana, e non certo su quello materiale ed organico, anche se non si può negare nella Qabbalà, una tendenza ad una reale corrispondenza tra il piano fisico (organico) e quello superiore.

Il motivo che giustifica l’utilizzo del simbolismo in questo modo va ricercato nella metafora stessa della creazione.

Nel Giardino dell’Eden, infatti, il corpo di Adamo era eterno e luminoso, ma dopo il “peccato originale” si rivestì di un corpo che confonde la stretta corrispondenza che Adamo aveva con il Divino.

Il Sepher Yezirah allora, con un linguaggio più laico, indica le parti dell’anima, che passano anche attraverso il piano psicofisico dei *sensi*, col nome di determinati organi del corpo.

Ci sembra interessante citare un passo dal “Commento al Libro della Formazione” di Yishaq il Cieco, che spiega con un linguaggio medievale, quanto abbiamo cercato di mostrare.

“Penso che il fondamento delle lettere semplici sia uno e una sola cosa le governi. Non dice, infatti - il loro fondamento - riferendosi agli organi che governano, ma agli effetti che corrispondono alle lettere semplici. Il fondamento delle semplici è, infatti, nella testa, ma nessuno degli organi che governano è nella testa, e ciò che assomiglia loro resta al di sotto. Perciò, quando elenca (Il Sepher Yetzirah) i dodici organi di governo dell’anima, non risale al principio delle cose, ma elenca ciò che le simboleggia. Fondamento delle lettere semplici sono invece vista, udito, ecc.: i sensi dai quali l’uomo è governato. Dodici in corrispondenza dei dodici organi che governano... Si diffondono in tutto il corpo, giacché non si può andare se non con essi”.

Emerge assai nettamente da questo brano, quale sia il vero riferimento simbolico delle lettere, che è chiamato il loro *fondamento*, in altre parole, la struttura sensoriale dell’uomo, allargata a

dodici sensi anziché cinque. Il commentatore, ed è questo un elemento di interesse, sostiene che la possibilità della reintegrazione non possa superare le condizioni imposte dalla facoltà della nostra natura umana.

I Trentadue Sentieri

Abbiamo ritenuto cosa necessaria elaborare un paragrafo al fine di analizzare ciò che significa, per la Qabbalà, il numero trentadue e quale sia il legame che lega il Sepher Yezirah alla fonte indiscussa dell'intero patrimonio della mistica ebraica, ossia, la Torà stessa.

Per l'analisi dei contenuti primari di questo tema, ci rivolgiamo ad una regola dell'ermeneutica cabalistica, che sostiene l'importanza di individuare, all'inizio del lavoro d'interpretazione, la lettera iniziale e quella finale dell'analisi. Come sostenere che un testo o un brano, rappresenta un contenuto e la prima e l'ultima lettera considerate, il suo contenitore. Grazie a questa regola ermeneutica, comprendiamo che la prima frase di questo piccolo e complesso trattato rappresenta l'ordito su cui sarà tessuta la trama dell'intera trattazione.

Dicendo: "Trentadue meravigliosi sentieri di sapienza tracciò Iddio, ...", l'autore del nostro "libro", ci indica due elementi indispensabili per comprendere tutto quanto seguirà. In questo caso non analizziamo la lettera iniziale, ma la parola intera e in una seconda fase, la frase.

Il primo termine usato è il numero Trentadue. Oltre alle qualità energetiche vibratorie proprie del numero, esso non avrebbe altre valenze se l'autore non specificasse anche che cosa deve essere associato a tale numero.

"Sentieri" che, come ben sappiamo, sono costituiti dai dieci *Sephiroth* e dalle ventidue *Lettere*. Bene: trentadue sono i sentieri; ma di che tipo?

"Di Sapienza".

Ecco, allora, che il testo ci svela di cosa tratterà: dei "Trentadue Sentieri di Sapienza", vale a dire, di quei percorsi iniziatici, configurati dai Sephiroth e dalle lettere, e generati nel segno di Hochmâ (la Sapienza) all'interno dell'Albero della Vita. Hochmâ, la Sapienza, è la sephirah che trasmette l'idea di "intuizione", "paradosso", "lampo della rivelazione dei piani superiori di coscienza", quindi la trattazione dei "Trentadue sentieri di Sapienza" avverrà in un contesto che trascende il luogo della razionalità.

Questo consente di enucleare sia lo stile di scrittura, che per essere compreso sembra necessitare di un piano più intuitivo che scientifico, sia l'utilizzo che nella storia si è fatto del testo, come manuale di tecniche estatiche e magiche.

A titolo meramente informativo, diamo notizia che nella Qabbalà due sono i percorsi fondamentali. Uno è quello che stiamo analizzando, ovvero il percorso dei “*Trentadue Sentieri della Sapienza*” che si fonda sulla seconda Sephirah, Hochmâ (intuizione), l'altro quello comunemente noto come “*Le cinquanta porte dell'intelligenza*” che trae la sua linfa vitale dalla sephirah Binâ, sono cinquanta forme di conoscenza razionale.

Per l'analisi dei trentadue sentieri, un passo del “Cantico dei Cantici”, ci sarà d'aiuto.

“L'entità numerica 32 non è casuale, ma possiede diverse e precise origini bibliche. La storia della creazione, così come è descritta nel primo capitolo del Bereshit (Genesi), contiene esattamente 32 volte il nome Elohim, il primo dei vari nomi con cui Dio è chiamato nella Torà.

La Qabalah spiega che il nome “Elohim”, descrive la potenza divina preposta alla creazione e al mantenimento delle leggi naturali su cui poggia la realtà. Infatti, il suo valore numerico è 86, pari a quello della parola Ha – Teva, che significa, la Natura “. [“Cantico dei Cantici e la Tradizione Cabalistica”. Giuseppe Abramo. Ed. Bastogi (Foggia 1999)].

Appare evidente come questo numero sia un importante ponte tra il numero dei “Sentieri” del Sepher Yezirah e la Torà.

Per approfondire l'aspetto particolare del numero, al di là dell'importanza che ha nel nostro libro, vediamo come la stessa Torà sia da esso rappresentata.

La lettera iniziale del Genesi è la *Beth* (Bereshit), il cui valore numerico è 2, e quella con cui finisce è la *Lamed* (Israel), il cui valore numerico è 30.

La somma della prima e dell'ultima lettera della Torà costruisce, quindi, il simbolo di tutto il suo contenuto, il quale, se scendiamo oltre il primo piano di lettura visto come un insieme di fatti e norme etiche, diventa il segno della creazione, “*il progetto operativo dell'intero edificio nei suoi vari e multiformi aspetti*”.

Trentadue è anche il valore della parola *Lev*, Cuore, (Lamed – Beth).

Questa concordanza equivale a dire che la Torà è il cuore stesso della creazione, e i “Trentadue Sentieri”, per fare un’incisa sul nostro Sepher Yetzirah, sono il “cuore” della realtà.

Un altro criterio per analizzare il numero 32 è quello di considerarlo la quinta potenza del numero 2.

In questo senso, la base “2” rappresenta la polarità fondamentale su cui si basa l’esistenza, divisa in opposti che si attualizzano sia nell’uomo che nel mondo fisico come maschile – femminile, caldo – freddo, bene – male, positivo – negativo, attraente – respingente, materia - antimateria, ecc.

L’esponente a cui va elevato il “2” per ottenere “32” è “5”, e secondo il Sepher Yetzirah tale numero si riferisce alle cinque dimensioni della creazione, vale a dire le tre dimensioni dello spazio (mondo), la misura del tempo (anno) e le qualità della coscienza (anima). Per concludere le interpretazioni di questo numero, possiamo aggiungere che i libri della Torà scritta, o Pentateuco (penta = cinque), sono cinque.

Le tavole ricevute da Mosè erano due, e su ciascuna c’erano cinque frasi. Tutto ciò, per la Qabbalà, conferma l’importanza del citato rapporto tra 2 e 5.

“Due” elevato a “cinque” è dunque la formula che afferma come occorra saper leggere la dualità fondamentale dell’esistenza in termini di *parallelismo*, di *corrispondenza*, estendendo tale lettura mediante la sua estensione a tutti i cinque gradi dell’*essere*.

Analizziamo ora il 32 nel contesto dello stesso testo, cercando di chiarire la formazione e un primo significato dei “Trentadue Sentieri”.

Come abbiamo accennato più volte, i “*Trentadue Sentieri della Sapienza*” sono formati da due elementi: le dieci Sephiroth e le ventidue Lettere dell’Aleph Beth.

Essendo le lettere, nello stesso testo, divise in tre gruppi, gli elementi che costituiscono i *Sentieri* diventano quattro: 10 sephiroth, 3 lettere madri, 7 doppie e 12 semplici.

Osservando la composizione dell’Albero della Vita è interessante notare che, a parte le 10 sephiroth che, solitamente, sono raffigurate da dieci cerchi, i ventidue canali sono rappresentati da tre gruppi di linee: tre orizzontali, sette verticali e dodici oblique.

I tre canali orizzontali corrispondono alle Tre Lettere Madri, che sono: la Shin, che unisce la Sefirah della Sapienza a quella dell'Intelligenza, e nel Sepher Yetzirah rappresenta la Testa e l'elemento del Fuoco, l'Aleph che unisce Amore e Forza, ed è il Torace, l'elemento Aria, la Mem, il Ventre nel corpo, l'Acqua come elemento, ed unisce le due Sephiroth inferiori, l'Eternità e lo Splendore.

Nel libro del Genesi, come sopra accennato, troviamo il nome di Dio, *Elohim*, trentadue volte. Dieci volte compare la frase “*Vayomer Elohim*”, “*Dio disse*”, analogico riferimento con le Sephiroth.

Per tre volte si legge “*Vayas Elohim*”, “*Dio fece*”, che rappresenta i tre canali orizzontali dalle tre Lettere Madri.

Ci sono poi sette espressioni: “*Vayar Elohim*”, “*Dio vide*”, queste sono i sette canali verticali, associati alle Sette Lettere Doppie.

Infine, rimangono dodici espressioni assortite: “*Lo Spirito di Dio aleggiava*”, “*E Dio creò Adamo*”, “*E Dio separò la luce*”, ecc. Una serie di verbi diversi che rappresentano i canali obliqui collegati alle “dodici semplici” e tratteggiano un'azione complessa, vale a dire una combinazione tra orizzontale e verticale.

Le tecniche ermeneutiche della Qabbalà

Nell'antico libro “*Sefer Mayan Ha Hochmâ*” si sostiene che ogni parola della lingua ebraica abbia cinque livelli interpretativi.

Tiqun = Proprio

Il significato reale della parola, una volta raffinata da ogni impurità.

Questo livello, legato alla prima Sefirah, *Kether*, è inaccessibile.

Kether rappresenta il trascendente, l'ineffabile. Il livello che per analogia gli è attribuito rappresenta, conseguentemente, il significato ultimo di un “termine”, ciò che sottende ad esso.

Tziruph = Permutazione

Consiste nell'analisi delle possibili permutazioni delle lettere della parola in questione per cercare il suo significato occulto.

La seconda tecnica, quella collegata alla Sefirah *Hochmâ*, entra nelle possibilità dell'interpretazione umana. Abbiamo avuto modo di analizzare precedentemente come questa sia la Sefirah del lampo dell'intuizione, quella dimensione mentale sopra la razionalità discorsiva raggiungibile per pochi attimi e difficilmente afferrabile se non dopo lunghi esercizi di meditazione.

Essa consiste nello scambiare lettere di una parola, secondo delle regole precise, ricavandone altre che saranno l'oggetto dell'analisi per cogliere il senso occulto della parola.

“Permutazione” in ebraico si dice *Tziruph* (צִירוּף). La radice *Tzadde – Resh – Phe*, da cui proviene la parola *Tziruph*, genera vari significati, che contribuiscono a circoscrivere meglio il senso di questa operazione ermeneutica, "purificare", “raffinare”, bruciare”. Con una diversa *vocalizzazione* (*Tzeraph*) essa significa anche “essere attaccato, congiunto, combinato”.

Altre vocalizzazioni della parola *Tziruph* testimoniano, sulla base della stessa radice del termine, un significato di purificazione, quasi molecolare, delle componenti interne di un “segno”.

Tzoreph significa “orafo”, in genere, “chi lavora e purifica i metalli”.

Tzarphit è il “crogiolo”.

Ma'amar = Detto

Questo livello è spiegato dalla Qabalah come l'espansione della parola, fatta con tecniche di *Notariqon*, in altre parole, considerando ogni sua singola lettera come se fosse l'iniziale di un'altra parola.

Il terzo livello è quello del *Notariqon*, meglio conosciuto come l'*Acrostico*. Questa tecnica è associata a *Binâ*, la Sefirah della razionalità, del pensiero logico, in cui prendono forma idee e concetti.

L'analogia con la tecnica che stiamo considerando è immediata. L'acrostico, infatti, agisce sulle lettere della parola considerandole iniziali di altri termini che, a loro volta, diventano le parole di un'intera frase. L'analogia con una dimensione razionale consiste nell'eseguire delle

operazioni che sembrano rappresentare il movimento tra sintesi ed analisi. La singola parola, in questo modo, è il frutto di un'originaria sintesi che ha compresso in sé l'intera frase.

Mikhlol = Insieme

E' lo studio dell'utilizzo di una parola in tutte le sue forme linguistiche.

Questa tecnica, associata alla Sefirah *Tiphereth*, non è di facile lettura, almeno per quanto concerne il motivo di tale associazione. Essa riferisce il complesso lavoro di ricerca, all'interno di un testo, della presenza di una certa parola, della sua grafia, di come si relazioni con altri termini e in che modo sia inserita nel contesto di riferimento.

L'associazione alla Sefirah *Tiphereth*, trova una spiegazione nella sua proprietà sintetica. In altre parole nella proprietà insita nella sefirah di armonizzare i due opposti modi operativi di *Hesed* e *Gheburâ*.

Cheshbon = Calcolo

E' il calcolo del valore numerico della parola, la sua *Ghematria*, vale a dire lo studio delle qualità energetiche matematiche di un lemma e il suo contraddittorio con altri i termini di identico valore.

È la tecnica più nota ma anche la meno profonda. È associata all'ultima Sefirah, *Malcuth*, il cui simbolo più riuscito è la "Terra".

L'improprio ed inconsapevole uso popolare finalizzato (sic!) alla previsione dei numeri che saranno estratti al gioco del lotto, dimostra la sua popolarità.

D'altra parte la corrispondenza tra lettere e numeri è quanto mai immediata ed abituale per chiunque conosca la lingua ebraica, dato che in essa le ventidue lettere dell'alfabeto sono usate anche come "segni" numerici.

Sono in uso diversi sistemi di Ghematrie, la più semplice consiste nel sommare le cifre, senza ulteriori operazioni e il prodotto così ottenuto si chiama "*Mispar Echrakhi*", "Numero dovuto". Questa tecnica, nella sua semplicità, ha una sua valenza e supera ogni risposta ottenuta dalla numerologia diffusa in occidente. L'altro sistema è chiamato "*Mispar Qatan*", "Piccolo Numero", e consiste nel ridurre un numero alla sua cifra essenziale. Esempio, il numero 314 diventa $3+1+4 = 8$. Questo sistema ha il difetto di comprimere l'individualità del numero perdendo il suo significato primario. Lo stesso *Sepher ha-Zohar* avverte dei limiti di questa tecnica: "*Numeri piccoli è per cervelli piccoli*".

La regola delle Pietre e delle Case

“ Come le combinò? Due pietre edificano due case. Tre pietre sei case. Quattro, ventiquattro case. Cinque, centoventi case. Sei edificano settecentoventi case. Sette edificano cinquemila e quaranta case. Di qui in poi procedi a calcolare quel che la bocca non può pronunciare, l’occhio non può vedere né l’orecchio ascoltare.”

È alquanto inesistente o, quando presente, di certo superficiale la letteratura su tale passaggio. Proveremo, come spesso abbiamo fatto per questo lavoro, ad ipotizzare alcune letture.

Umberto Eco, nel suo saggio “La ricerca della lingua perfetta”, individua nel nostro passo la possibilità combinatoria della lingua ebraica, specifica nel testo, ma generale nel principio.

Nella lingua c’è la strutturale possibilità, partendo da pochi elementi finiti, di produrre un numero vertiginoso di combinazioni.

Il Sepher Yezirah, anticipa quello che in analisi matematica si chiama “*calcolo fattoriale*”.

Questo calcolo serve a “contare” il numero di permutazioni di “n” elementi.

Il processo del calcolo fattoriale del Sepher Yezirah non è molto complicato, unica accortezza è tenere presente che le pietre e le case sono a questo livello d’analisi, lettere e parole.

Due pietre si risolvono fattorialmente in due case. Il calcolo è eseguito moltiplicando tutti i termini dall’unità fino al numero di riferimento, ossia: $1 \times 2 = 2$. Poi, a seguire, tre pietre generano sei case ($1 \times 2 \times 3 = 6$), quattro pietre ventiquattro case ($1 \times 2 \times 3 \times 4 = 24$), cinque pietre centoventi case ($1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 = 120$), sei pietre settecentoventi case ($1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 = 720$), sette pietre, ultimi elementi espressi nel Sepher Yezirah, si permutano in cinquemila e quaranta case ($1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 = 5040$).

E’ interessante, come sostiene Umberto Eco, che il sistema fattoriale, oltre a determinare la quantità di combinazioni avendo un numero di elementi dati, potrebbe essere usato anche per delineare “*scenari possibili*”. Lo stesso autore ci precisa che “*perché tuttavia la combinatoria lavori al massimo regime, occorre assumere che non vi siano restrizioni nel pensare tutti gli universi possibili. Se si inizia ad affermare che alcuni universi non sono possibili perché sono improbabili rispetto ai dati della nostra esperienza passata, o non corrispondono a quelle che riteniamo le leggi della ragione, allora entrano in gioco criteri esterni non solo per discriminare tra i risultati della combinatoria, ma anche per introdurre restrizioni all’interno della combinatoria stessa*”.

L'interessante affermazione di Eco circa la non restrizione nei risultati degli "universi possibili" deve, necessariamente, fondare lo statuto di qualsiasi ricerca. Questo, oltre ad essere deontologicamente irrinunciabile, favorisce il libero pensiero e non permette la formazione di sempre nuovi ed insospettabili dogmi.

Ogni ricerca, quindi, non può aprioristicamente essere limitata, come storicamente accade, dalle leggi della religione, della scienza o della ragione. Se non è particolarmente sensato affermare "gli asini possono volare", non possiamo però scartare in partenza questa possibilità, che va certamente analizzata, sperimentata, provata e, infine, *scartata, accettata o lasciata probabile*.

Questa analisi di Umberto Eco, che condividiamo certamente, va riportata alla realtà del testo. Per prima cosa, consideriamo che la combinazione delle pietre e la costituzione della casa è operata tramite la stessa mano di Dio. Non va dimenticato che, nella Qabalah anche se insondabile, c'è un Dio "vero" che opera nella realtà, quindi, l'autore del Sepher Yetzirah sostiene realmente che Dio abbia operato la creazione per mezzo di energie che si sono fissate su dei "segni", che noi chiamiamo lettere. Dato il parallelismo tra Dio e uomo, quest'ultimo può, attraverso le lettere che condivide con la Divinità, comprendere la creazione nei suoi meccanismi interni e tentare la risalita attraverso un suo percorso iniziatico o, nel caso della Teurgia, operare egli stesso similmente al creatore.

Analizziamo ora quanto la tradizione identifica con la parola "casa".

Questo termine è usato spesso per definire la dimora di Dio. Dio è il costruttore per eccellenza, e ciò è confermato in molti passi dei testi sacri.

Gli stessi termini che valgono per Dio, dato anche il parallelismo strutturale tra Lui noi e il creato, (il mondo, uomo e anima del Sepher Yetzirah), valgono anche per l'uomo. Questo ci dà la possibilità di tradurre in attività umane un concetto divino ed utilizzare in un percorso iniziatico gli insegnamenti che la Qabbalà propone.

Secondo lo *Zohar*, infatti, l'uomo, per potersi accostare al mistero della costruzione divina deve calarsi in un percorso d'introspezione.

Sepher ha- *Zohar* (I, 141/b), leggiamo: "*Quando un uomo comprende il mistero della sapienza e si rafforza in esso, si ha il compimento del versetto; edifica la tua casa (Prov. 24.27) che equivale all'anima superiore del corpo umano, di cui egli si è ornato così da divenire un uomo completo*"

Nel pensiero mistico, quindi, la vera casa dell'uomo è la sua anima; un riparo non di mattoni ma di luce, che contiene e precede tutte le dimore fisiche.

E' importante analizzare anche un aspetto, niente affatto insignificante, che riguarda l'ultima frase del passo che il Sepher Yezirah dedica alla "regola delle pietre e delle case".

Qui si recita, dopo aver calcolato i numeri delle case:

"Di qui in poi procedi a calcolare quel che la bocca non può pronunciare, l'occhio non può vedere né l'orecchio ascoltare".

La vista (l'occhio) simboleggia l'attività della seconda Sefirah *Hochmâ*, la Sapienza, che porta il lampo dell'intuizione. L'udito (l'orecchio), invece, è la funzione della Sefirah *Binâ*, la sede delle facoltà razionali e logiche.

Delineatosi questo scenario, possiamo collegare il vocabolo "bocca" agli altri due, giacché insieme descrivono uno stadio delle tecniche estatiche, che meglio vedremo nel prossimo paragrafo dedicato ad Abulafia e alla meditazione.

Il Sepher Yetzirah e la Meditazione: Abulafia

Ci sembra necessario analizzare il tema della meditazione, anche se non in maniera approfondita, giacché in generale, contribuisce a rendere comprensibili i significati codificati nel Sepher Yezirah e, più specificatamente, mostra come il simbolismo espresso in "Lettere" e "Sephiroth" affondi le proprie radici in uno stadio profondo della coscienza.

Per questa analisi ci riferiremo sinteticamente all'opera e alle idee di Abulafia, famoso mistico medievale, che per primo descrisse con chiarezza le tecniche estatiche rimaste segrete per secoli e la cui origine va ricercata in quella tradizione occulta chiamata "Opera del Carro". In senso generale, la meditazione consiste nel riflettere in maniera controllata: decidere la direzione che il nostro pensiero dovrà seguire in un certo tempo.

Per brevità, analizziamo solo due delle tecniche fondamentali della meditazione, quella che fa uso della "visualizzazione" e la recita "mantrica".

La "*visualizzazione*" è una tecnica che consiste nell'evocare un'immagine nella mente e mantenerla fissa. Nella meditazione Ebraica è conosciuta come l'*incidere*. L'immagine è fissata nella mente come se vi fosse profondamente incisa in modo da poterla osservare lungamente fino ad arrivare alla capacità di evocarla autonomamente. La tecnica si sviluppa in due fasi, in un primo momento è una meditazione con seme (la lettera), in un secondo momento si trasforma in meditazione senza seme (la lettera è sostituita dalla capacità di evocarla).

La tecnica meditativa di “*incidere*”, opera in simbiosi con un’altra conosciuta come “*tagliare*”. Quest’ultima consiste nel togliere ogni altra immagine mentale intorno al seme della meditazione.

Il Sepher Yezirah sottintende queste due tecniche nei passi che fanno riferimento a *Chatzivà* (il taglio) e *Chakikà* (l’incisione).

“Ventidue Lettere: le incise, le intagliò, le soppesò, le permuto, le combinò e con loro formò l’anima di tutto il creato...”

Anche se questa tecnica può essere eseguita con qualsiasi oggetto i cabalisti hanno sempre usato Lettere o Nomi Divini.

Numerosi testi parlano di un tipo di meditazione chiamata “*yichudim*” o “*unificazione*”. Nella maggioranza dei casi, il metodo consiste nel visualizzare i Nomi di Dio e di permutarne le lettere.

La tecnica è articolata in diversi livelli che conducono a stati di coscienza sempre più avanzati. Accenniamo all’ultimo stadio, perché ci sembra un buon esempio per comprendere la profonda sintesi tra le “Lettere” dell’alfabeto ebraico e la coscienza; e lo facciamo citando un interessante passo di *Aryeh Kaplan*:

“L’ultimo livello è raggiunto allorché le lettere sono percepite come esseri viventi, come se ciascuna di queste fosse una creatura angelica. Si acquisisce allora una coscienza unica della loro forza vitale, della loro energia spirituale, del loro significato e del flusso di energia che passa da una all’altra.”

La citazione descrive la forte presenza degli elementi sia figurativi sia semantici che la lettera porta attraverso la sua esterna oggettualità.

Anche se non possiamo, dalle nostre attuali conoscenze, affermare che lo specifico portato simbolico delle lettere ebraiche sia innato nell’animo umano, come un archetipo Jungiano, non possiamo scartare a priori questa ipotesi.

Un’altra delle forme classiche della meditazione è la cosiddetta “*meditazione mantrica*”.

“Mantra” è un termine orientale che sottintende una parola o una frase ripetuta per un certo lasso di tempo.

Uno degli effetti immediati di questo tipo di meditazione è il rilassamento del corpo.

Gli psicologi hanno sviluppato forme non religiose di meditazione mantrica per indurre nel paziente una “risposta di rilassamento”. E’ stato studiato anche un sistema completo, la SCM (*Standardized Clinical Meditation*), per utilizzare questo tipo di meditazione in un contesto clinico.

Anche se la meditazione mantrica non è quella più espressiva dell'ebraismo, ci sono dei chiari riferimenti del suo uso nella Qabalah, soprattutto in associazione con la “*Bittul ya yesch*” (lo svuotare per riempire), una sorta di meditazione metafisica assai simile a quella in uso nel Vedanta Advaita.

Per arrivare alla rivelazione divina Abulafia utilizza quelle tecniche tramandate occultamente dalla “tradizione” e descritte nel *Sepher Yezirah*, divenendo il rappresentante più espressivo della Qabbalà estatica.

Grazie a lui molto sappiamo della più antica e segreta tradizione della Qabbalà meditativa, che possiamo riferire soprattutto all’Opera della Merkavà.

Analizziamo, ora, il pensiero di questo mistico medievale e successivamente, la sua tecnica estatica.

Il suo scopo è di dissigliare l’anima, sciogliere i nodi che la legano.

Quando i nodi sono sciolti ogni forza scorre, secondo la propria natura, alla sua origine; origine che è sempre unitaria e priva di ogni duplicità, e dove la molteplicità è compresa.

Lo scioglimento è quindi un ritorno dalla molteplicità e dalla separazione, all’unità originaria.

Questo tema, simbolizzato dallo “scioglimento dei nodi”, è una caratteristica che ritroviamo anche nel Buddismo Tibetano come simbolo della liberazione mistica dell’anima dai legami sensuali.

Nel linguaggio di Abulafia questo simbolo vuole ricordare che ci sono determinate barriere che separano la vita individuale dell’anima umana dalla corrente della vita cosmica: esiste una sorta di diga che trattiene l’anima nel suo naturale dominio e le impedisce di essere trasportata dalla corrente del divino fino a conseguire la conoscenza.

I “sigilli” impressi sull’anima, paradossalmente, sono ad essa necessari affinché non sia inondata, senza un’iniziatica preparazione, dalla potenza divina.

Possiamo paragonare quanto egli chiama, con un linguaggio adatto ai suoi tempi e alla fede religiosa, “i sigilli dell’anima” ad una barriera protettiva che l’uomo ha per difendersi contro ogni stato della coscienza che esuli dal suo normale vissuto.

Questi “i sigilli”, secondo Abulafia, proteggerebbero il normale funzionamento dell’esistenza, e sono generati dalle difese proprie della costituzione umana, giacché l’uomo nel suo quotidiano, percepisce il mondo esterno ed impregna l’anima di immagini e forme sensibili. L’anima, quindi, comprendendo e facendo propri gli oggetti del mondo naturale, accoglie in sé le loro forme, imprimendosi di “finito” e “limitato”.

La normale esistenza dell'anima è perciò chiusa in confini determinati dagli affetti e dalle percezioni sensibili. Fin quando sarà piena di queste forme, non potrà pervenire alla visione delle cose divine e delle pure forme spirituali.

Se si vuole che la vita divina irrompa nell'anima, senza che quest'ultima sia sopraffatta da tanta potenza, si deve trovare una "Via" che consenta di raggiungere una tale meta con metodica sicurezza.

Tutto ciò che occupa l'IO naturale deve essere eliminato o trasformato, affinché i lievi contorni della realtà spirituale possano apparire attraverso il guscio delle cose naturali.

Abulafia indica l'oggetto delle sue meditazioni, spiegando in maniera molto interessante i motivi della scelta.

Per evitare che l'anima sia rapita da oggetti di meditazione che abbiano una collocazione nel mondo manifesto da cui in verità la meditazione dovrebbe allontanarci, è necessario cercare un oggetto assoluto, vale a dire un oggetto tale che assolva il compito di far sorgere nell'anima una vita più profonda e la liberi dalle forme naturali; ovvero un oggetto che possa assumere il più alto significato ma non ne abbia uno proprio.

Abulafia ritiene di aver trovato un tale oggetto nella combinazione delle lettere dei Nomi Divini, giacché rappresentano qualcosa di assoluto e trasferiscono il più alto significato al mondo.

Partendo da questa idea centrale, costruì un sistema che chiamò *Hochmâ ha-tziruph*, cioè, "Scienza della combinazione delle lettere". Combinazioni di lettere che non necessariamente devono avere un senso, anzi, è più opportuno che non ne abbiano, perché in tal modo non possono distrarci.

Va detto, però, che per Abulafia le combinazioni delle lettere dei Nomi Divini, non sono mai prive di senso: egli fa sua la teoria cabalistica secondo la quale la parola è l'essenza del mondo, ed ogni cosa ha esistenza solo in virtù della sua partecipazione al grande Nome di Dio, che si manifesta in tutta la creazione. Si tratta, in altre parole, di suscitare nell'anima umana un particolare stato di coscienza rinnovato per mezzo di metodiche meditazioni, qualcosa come un movimento armonico del puro pensiero, sciolto da qualsiasi oggetto sensibile.

La scrittura, *mikhtav*, la pronuncia, *mivtà*, ed il pensiero, *machshav*, costituiscono i tre gradi consecutivi della meditazione. Tutti hanno le loro "Lettere", nel senso che queste sono presenti in una forma sempre più spirituale e costituiscono i mezzi che inducono l'estasi.

Altri quattro elementi sono presenti nella meditazione di Abulafia: balzare, saltare, scalpellare, incidere.

“*Balzare*” (dilug) significa operare mantenendosi all’interno di una delle tecniche cabalistiche. Quando invece si passa da un sistema all’altro si afferma che si sta “*saltando*”.

Per quanto riguarda la seconda coppia di termini, possiamo affermare che raggiunto un elevato livello meditativo, l’anima, non più nascosta nella prigione delle facoltà fisiche, emerge nel regno spirituale. In termini laici, potremmo dire che si conquista un grado molto alto di coscienza.

“*Spaccare*” significa riuscire ad entrare coscientemente nel vissuto di quel momento, mentre si è ancora in uno stato d’estasi.

“*Incidere*” consiste nel riuscire ad imprimere ciò che è accaduto nel momento estatico.

CONCLUSIONI

Nel Sefer Yezirà abbiamo osservato la convivenza di due piani fondamentali della Qabbalà, quello estatico e quello speculativo, che si chiariscono meglio se ci riferiamo alle due opere fondamentali, di cui abbiamo più volte parlato in questo lavoro: *l’Opera del Carro* e *l’Opera della Creazione*.

Da questi due sistemi osserviamo la nascita di una struttura a rete che parte dall’impianto ermeneutico, che possiamo associare ad un aspetto razionale, fino a raggiungere la parte più intima dell’uomo attraverso gli aspetti meditativi ed estatici, circoscritta al luogo della coscienza.

In tutto questo percorso si sviluppa ed agisce un sistema che si autoalimenta e si giustifica internamente, che non lascia spazio ad alcuna “*arbitrarietà del segno*”. Se, ad esempio, la lettera *Aleph* non fosse più lei stessa, con i propri valori numerici e le sue forme, se quindi il suo piano dell’espressione non fosse legato necessariamente ai contenuti, accadrebbe qualcosa di devastante all’interno del sistema che coinvolgerebbe Dio stesso, il suo Nome, ed il significato intrinseco e “necessario” di un’intera cultura; ci riferiamo al legame di necessità che nasce tra l’individuo e la cultura in cui vive, quando la produzione simbolica di quest’ultima diventa elemento fondante della coscienza collettiva. Lo stesso problema si presenterebbe qualora qualsiasi altro “segno” di questa “lingua Sacra” potesse modificare arbitrariamente il suo “*interno legame semiotico*”.

Possiamo domandarci quanto sia presente la necessità simbolica all'interno della lingua ebraica moderna, quindi, apparentemente non più "sacra". Possiamo considerare, tentando una risposta, la cristallizzazione del "segno" linguistico nell'ebraico che non ha avuto modifiche sostanziali dai tempi Biblici. Qualsiasi termine che la modernità produce è codificato o traslitterato da lingue straniere in maniera sistematica, senza lasciare spazio alla libertà linguistica che agisce nella "parola".

Senza poter fare, in questa sede, una seria indagine statistica per analizzare quanto sia presente, anche inconsciamente, la rigida struttura del "*sacro sistema*" nella popolazione attuale, possiamo accettare, anche solo come prima ipotesi di lavoro, il fatto che i parlanti vivano con semplicità il rigido impianto che la loro struttura linguistica impone.

La struttura linguistica della lingua ebraica sembra quindi non presentare arbitrarietà, sia nel suo stato di "sacralità", sia nel quotidiano dei "parlanti".

Possiamo certo dire, come obiezioni a quanto affermato, che il tutto può essere spiegato in termini storici culturali.

La struttura qabbalistica è evidentemente frutto di una retorica molto radicata e rigida, che ha generato il sistema e ha permesso che esso stesso si auto generasse attraverso i secoli.

E' lecito fare un'analogia psicoanalitica. Oggi ci troviamo di fronte ad un sistema semiotico fortemente strutturato e complesso che, come un individuo adulto, ha ormai costituito una sua architettura. Quest'ultima fornisce gli elementi per vivere in maniera apparentemente stabile, poggiandosi su "*rimozioni*" assopite e governate all'interno della struttura stessa, la quale, prodotta inconsciamente dall'individuo "sano", si presenta funzionale, efficiente, e non mostra i processi diacronici che hanno prodotto l'architettura attuale.

Allo stesso modo, la semiotica che organizza la cosiddetta "lingua sacra", si presenta in tutta la sua sistematica "necessità", e non lascia vedere la retorica che ha permesso la sua formazione nei millenni, attraverso più generazioni, le quali, se pur hanno costruito diverse interpretazioni e scuole, si sono sempre richiamate agli elementi basilari che il sistema stesso permetteva strutturalmente.

Il nostro scopo iniziale, che non era quello di minare all'origine il concetto di "*arbitrarietà del segno*", ma di affermare che la "lingua sacra", in particolare ebraica, si mostra, attraverso l'analisi che abbiamo sintetizzato in questo lavoro, come un sistema "*non arbitrario, chiuso*". E la "*necessità*" nasce dal fatto che la sua mancanza causerebbe la morte del sistema stesso.

Scomparirebbe in un attimo questa “lingua sacra”, la Qabalah, i Testi Sacri, l’ebraico moderno, almeno così come lo conosciamo, ed in breve, crollerebbe ogni forma iniziatica che nasca, nella didattica e nella pratica, dalla Qabalah.

Abbiamo intenzionalmente tralasciato di analizzare un importante tema che è legato alla Qabalah, vale a dire, la magia o, nella sua lettura più elevata, la teurgia.

Quest’aspetto giustificherebbe un legame “non arbitrario”, nei simboli - segni della lingua ebraica, che non sarebbe giustificato solamente dalla necessità intrinseca di un sistema chiuso che si auto giustifica, così come abbiamo definito il sistema cabalistico, ma troverebbe il suo sostegno in qualcosa di esterno, dove il “segno” dimostrerebbe la sua “necessità” semiotica essendo un elemento concreto di azione, in altre parole, di comunicazioni fra diversi piani della realtà.

Nel corso di questo lavoro abbiamo rilevato che una vera ricerca non dovrebbe essere ostacolata da nessuna forma di preconetto e, nello specifico, superando ciò che la storia degli ultimi duecento anni ha affermato, vale a dire, l’arbitraria esclusione dal campo della ricerca del “piano magico”, si potrebbe forse ottenere attraverso una “*soggettiva condivisione*” dei fatti analizzati, una visione diversa della cose e, in questo caso, del linguaggio.

Questo però, non rientra nelle nostre possibilità, ci accontentiamo di costatare che la “*lingua sacra*” analizzata è un “*sistema chiuso*” in cui non ci sembra ci sia molto spazio per il concetto di “*arbitrarietà del segno*”.

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni

EJ: Encyclopaedia Judaica

OLB: Litteraturblatt des Orients

RABD: Rabbi Abraham ben David

REBY: Rabbi El'azar ben Yehudah

REBS: Rabbi Eliyahu ben Shelomoh

RYBY: Rabbi Yizhaq ben Yequthiël

RIL: Rabbi Isaac Luria

RMB: Rabbi Moses Botarel

RMBN: Rabbi Moses ben Nachman

RSA: Rabbi Saadia al-Fayyumi

RSD: Rabbi Shabbetai Donnolo

I. Edizioni del Sefer Yezirah

1. *Abrahami Patriarchae liber Jezirah, sive Formationis mundi, Patribus quidem Abrahami tempora praecedentibus revelatus, sed ab ipso etiam Abrahamo expositus Jsaaco, et per Profetarum manus posteritati conservatus, ipsis autem 72 Mosis auditoribus in secundo divinae veritatis loco, hoc est in ratione quae est posterior autoritate habitus.* Vertebat ex Hebraeis et commentariis illustrabat Guillaume Postel. Paris 1552. 16° 84 SS.

2. *Sefer Yetzirah*, (editio princeps) con commentari di RSA, RABD, RMBN, REBY e RMB; pubblicato da Ya'akov ben Naphtali Gazolo. Mantua, 1562, 4° 210 SS.

3. Jean Pistor. *Liber de Creatione, Cabalisticis hebraeice Sepher Jezira autore Abrahamo* (preparato da Reuchlin?), incluso nella sua opera *Artis Cabalisticae*, Basiliae, 1587, 869-872.

4. *Sefer Yetzirah, i.e. Liber Jezirah. Qui Abrahamo Patriarchae adscribitur, uno cum commentario Rabi Abraham Filii Dior super 32 Simitis Sapientiae a quibus liber Jezirah incipit.* Translatu et Notis illustratus a Joanne Stephano Rittangelio. Amsterdami 1642. 4° 208 SS.
5. Athanasius Kircher (secondo Fürst e Steinschneider) tradusse il *Sefer Yetzirah* in Latino nella sua *Oedipus Aegyptiacus* II, 1, Roma 1653. Goldschmidt dice che contiene pochi frammenti.
6. *Sefer Yetzirah im Sifra DeTzeniuta*, con una introduzione di Moses ben Jacob Hagiz, pubblicato da Jacob ben Abraham. Amsterdam 1713. 12° 48 SS.
7. *Sefer Yetzirah*, con i commenti di RABD, RMBN, AND RIL; pubblicato da Jonah ben Ya'akov Isaiah Ashkenazi, Constantinople 1719. 8° 52 SS. (Altra versione fu edita nel 1724.)
8. *Sefer Yetzirah*, con i commenti di RSA, RABD, RMBN, REBY, RMB e RIL. Zolkiev 1745. 4°.
9. *Sefer Yetzirah*, con il commento di RMBN. Korec 1779. 4°.
10. *Sefer Yetzirah*, con il commento di RYBY. Grodno 1797. 8°.
11. *Sefer Yetzirah*, testo vocalizzato con i commenti di RABD, RMBN, REBS, REBY, RSA e RMB, edito da Menahem Mendel di Shklow. Grodno 1806. 4° 172 SS.
12. *Sefer Yetzirah*, con i commenti di, RMBN, RMB, RABD, REBY e REBS. Wilna-Grodno 1820. 4°.
13. *Sefer Yetzirah*, Krokow 18... 4°.
14. *Sefer Yetzirah*, con i commenti di RSA, RABD, RMBN, REBY e RMB, Prague 4°.
15. *Sefer Yetzirah*, commenti di RABD, RMBN, RSA, REBY, RMB, RIL in REBS, pubblicato da Benjamin Bischko. 3a Impressione, Lemberg (Lvov, Ukraine) 1860. 4° 186 SS.
16. *Sefer Yetzirah*, con il commento di REBS. Jerusalem 1874. 4° 186 SS.
17. *Sefer Yetzirah*, commenti di RSD, RSA, RABD, RMBN, RMB, REBY, RIL, RYBY, e REBS; il testo è stato stampato nelle tre recensioni, edito da Samuel Loria, Warsaw 1884. 4° 148 e 64 SS.
18. Un'anonima traduzione Latina del *Sefer Yetzirah* si trova nella Bibliothéque National in Parigi, cod. hebr. No. 881,1.
19. *Sefer Yetzirah*, Lewin-Epstein Pub., Jerusalem, 1965.
20. Ithamar Gruenwald, "A Preliminary Critical Edition of Sepher Yetzirah" in **Israel Oriental Studies** 1 (1971): 132-177.

II. Edizioni inglesi del Sefer Yetzirah:

David R. Blumenthal, "Sepher Yetzirah" in *Understanding Jewish Mysticism: The Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition*, New York, KTAV Publishing House, 1978, pp. 13-46.

Peter Davidson [trans.], *The Sepher Jetsirah*, White County, GA, 1896.

Irving Friedman [trans. & comment.], *The Book of Creation*, New York, Samuel Weiser, Inc., 1977.

Bill Heidrick, [ed.], *Sepher Yetzirah*, privately published by O.T.O., Berkeley, CA, 1980. "Una versione adattata ma completa basata sulla trad. Di Kalisch e Akiba-Stenring con aggiustamenti in funzione delle ricerchr dell' Order of the Golden Dawn."

Isidor Kalisch[trans. & notes], *Sepher Yezirah. A Book on Creation or The Jewish Metaphysics of Remote Antquity*, New York: L.H. Frank & Co. 1877 [AMORC, 14th edition, May 1978]. La stessa traduzione è stata edita in una raffinata edizione Heptangle Books (Gillette, New Jersey), 1986.

Aryeh Kaplan [trans. & comment.], *Sefer Yetzirah: The Book of Creation. In Theory and Practice*, York Beach, Maine, Samuel Weiser, Inc., 1990.

Harris Lenowitz[trans.], *The Book of Creation (Sefer Yetzira) in Origins: Creation Texts from the Ancient Mediterranean*, ed. & trans. H. Lenowitz and Charles Doria, Garden City, NY: Doubleday (Anchor Books), 1976, pp. 57-78.

Mirach [trans.], *Sepher Yetzirah or Book of Formation* [Mirach: "The home of the practical kabbalist"] .

Phineas Mordell[trans. & comment.], **The Origin of Letters & Numerals According to the Sefer Yetzirah**, NY: Samuel Weiser, Inc., 1914 (Reprint 1975). La trad. Di Mordell del Sepher Yetzirah (senza il commento) compare in *The Secret Garden: An Anthology in the Kabbalah*, ed. David Meltzer, NY: Seabury Press, 1976, pp. 39-45.

Knut Stenring [trans. & notes] , *The Book of Formation* (con intro. di A.E. Waite), London, 1923 [Reprinted by KTAV Publishing House, Inc., NY, NY.

Carlo Suarès [trans. & comment.], *The Sepher Yetsira* in *The Qabala Trilogy*, [trans. from the French by Micheline & Vincent Stuart] Boston & London: Shambhala , 1985, pp. 381-549. Una precedente versione era comparsa nella rivista **Tree**, ed.David Meltzer, Santa Barbara, CA: Christopher Books, Summer 1971, pp. 119-163.

Scott J. Thompson & Dominique Marson, *Saadiah's Commentary on the Sepher Yetzirah* [trad. della edizione francese curata da Mayer Lambert, **Saadya's Commentaire sur le Sefer Yesira**, Paris, 1891], San Francisco, 1985 .

Scott J. Thompson, trans. & ed., *Sepher Yetzirah: Book of Creation*, A Critical Edition consisting of a Hebrew-English interlinear translation with collated translations of six previous editions: Lenowitz, Friedman, Kalisch, Mordell, Stenring & Westcott, San Francisco, privately published, 1985.

W. Wynn Westcott [trans. & notes], *Sepher Yetzirah: The Book of Formation* [with The Fifty Gates of Intelligence and The Thirty-two Paths of Wisdom], New York: Samuel Weiser, 1877 [Reprinted 1980].

Work of the Chariot [trans.], *Book of Formation*, Hollywood, CA, 1970.

III. Edizioni del Sefer Yezirah in Altre lingue:

E. Bischoff, *Sefer Jetzirah* [in Tedesco],

Duchess C. de Cimara, *Sefer Yesira* [in Francese], 1913.

Lazarus Goldschmidt [trans., intro. & notes.], *Sepher Jesirah: Das Buch der Schöpfung*, Frankfurt a.M., In Commission bei J. Kauffmann, 1894. [Ted.]

O. Griese, *Sepher Yetzirah* [in Ceco], 1921.

Meyer Lambert [trans., intro. & notes], *Saadya's Commentaire sur le Sefer Yesira*, Paris, 1891 (Contains an Arabic--Hebrew version based on the original manuscript).

Johann Friedrich von Meyer [trans. & notes], *Das Buch Jezira: die älteste kabalistische Urkunde der Hebräer*, [Nebst den zweyunddreyßig Wegen der Weisheit. Hebräisch und Teutsch. Mit Einleitung, erläuternden Anmerkungen und einem punktirten Glossarium der rabbinischen Wörter], Leipzig, C.H. Reclam, 1830.

Papus, *Sefer Yesira* [in Fr.], 1888.

S. Savini, *Sefer Yetzirah* [in Italiano], 1923.

G. Toaf, *Sefer Yetzirah*, Roma 1979

E. Shadmi, *Sefer Yetzirà. Libro della Formazione*, Roma 1981 (con testo ebr. vocalizzato).

GB. Tennen, *Sepher Yetzirah* [in Ungherese], 1931.

IV. Commentari sul Sefer Yezirah:

Nel X secolo

1. **Isaac ben Solomon Israeli** (830-932). His Arabic commentary was composed in an astronomical-philosophical spirit and is to be found in the National Bibliothéque in Paris. It was translated into Hebrew by the famous translator Nahum ha-Ma'arabi; L. Dukes has published a fragment of the Hebrew translation in **Kuntres HaMesoret** (Tübingen, 1846), pp. 5-10. Compare with S. Fried, **Das Buch über die Elemente**, Leipzig, 1884, Chapters 8 & 9.

2. **Saadia ben Joseph al-Fayyumi** (891-941). His Arabic commentary on the **Book Yetzirah**, **Tzafzor Ktaav AlMabadi** was thought to have been lost [see S.L. Rapoport, **Das Leben Sa'adjas Bikure ha'itim**, 1829, N.N. 16,32); recently it was rediscovered and published along with a French translation by M. Lambert under the title: **Commentaire sur le Sefer Yesirah, ou livre de la creation par le Gaon Saadja de Fayyoun**, Paris, Bibliothéque de l'Ecole prat. d. Haut. Et. Fasc. 85, 1891. A Hebrew translation of this commentary by Moses ben Joseph can be found in the Staatsbibliothek of Munich (cod. hebr. 92, 19); A. Jellinek has published excerpts of this in OLB 1851 (p. 224) as have S. Munk, J. Derenbourg and others.]

3. **Aaron ben Joseph Sargado** (890-960). Rabbi Moses Botarel has included many fragments from this commentary in his own commentary on **Sefer Yetzirah**.

4. **Dunash ibn Tamim** [Abu Sahl] (890-956). He wrote a philosophical commentary on the Book Yetzirah in Arabic which Abulafia cites. A Hebrew translation of the work can be found in manuscript form in the Königl. Bibliothek of Berlin (MSS. or. oct. 243,4) and in the National Bibliothéque of Paris (cod. hebr. 1048,2) and in the Bodleian Library (cod. hebr. 2250,2). It has also been identified as a commentary by Isaac Israeli, but this has been greatly disputed; see Munk, "Notice sur Aboul Walid," *Journal Asiatique*, 1850, Neubauer, Catalogue of Hebr. MSS., Oxford, No. 1118, Fürst OLB 1850, p. 787.

5. **Jacob ben Nissim of Keirouan** (d. 1106/1107). His commentary is in the Staatsbibliothek of Munich (cod. hebr. 92,20). M.H. Landauer has published excerpts from the introduction (OLB 1845, p. 562 ff.) and L. Dukes has published an excerpt in **Kuntres HaMesoret** (Tübingen, 1846); S. Munk ("Notice sur Aboul Walid," *Journal Asiatique* 1850) and Castelli (Comm. of S. Donnolo, p. vi) have argued that this commentary belongs to Isaac Israeli; but this cannot be accepted because Sachs (OLB 1850, p. 166) has reported that the Munich Codex contains four commentaries: those of Saadia, Jacob ben Nissim, Sabbatai Donnolo and Isaac Israeli. See Fürst's notes to his translation of the treatise (OLB 1850), M. Steinschneider, *Catalog der Münchener Handschriften* (No. 92, 20) and M.H. Landauer OLB 1846, p. 2ff. Sachs has described this commentary as a supercommentary to Saadia which seems to be incorrect. The **Book Yetzirah** can only be understood, says Jacob b. Nissim, by those with a philosophical training. He says that he felt called to write his commentary to correct the errors and omissions in Saadia's work, though he pays tribute to Saadia's eminence. [Goldschmidt's judgment on this score appears to have been superseded. According to Schlomoh Zalman Havlin in EJ [9: 122-1223] : "Similarly, a commentary to the **Sefer Yezirah** was thought to

be his [Jacob b. Nissim]; it has been proved, however, that the basis of that commentary is by Isaac b. Solomon Israeli and it was written apparently by Dunash ibn Tamim of Kairouan."]

6. Hai ben Sherira Gaon (969-1038). Numerous fragments of his commentary have been included in RMB; Jellinek has collected these and published them separately [OLB 1851, pp. 546-556].

7. Shabbetai ben Abraham Donnolo (913-c. 982). His commentary entitled **Sepher Hakhmoni** appears to have had a wide circulation and was frequently cited. D. Castelli has published this work along with a detailed introduction under the title: **Il commento di Sabbatai Donnolo sul Libro della creazione**. [Pubblicato per la prima volta nel testo ebraico con note critiche e introduzione, Firenze, 1880].

XI secolo

8. Eliyahu ben Menahem ha-Zaken (1000). His commentary on the **Sefer Yetzirah** is often cited by Rabbi Moses Botarel.

9. Judah ben Barzillai of Barcelona (1130). His commentary on the **Sefer Yetzirah** is more comprehensive than all of the rest. It was published by S.J. Halberstamm under the title **Commentar zu Sefer Jezira von R. Jehuda b. Barsilai aus Barcelona**. Published for the first time from a single MS. in Padua with introduction, scholarly comments, and supplementary notes by Prof. Dr. J. Kauffmann, Berlin, 1885. Regarding this work, the editors of EJ [10:342] have said the following under the entry for Judah ben Barzillai: "One important aspect of Judah's commentary on **Sefer Yezirah** is that in it he quotes extensively from the **Ishrun Maqalat** ("Twenty Tractates") of Al-Mukammis. Since only a small portion of this work has been published, Judah's summaries are the major source of Al-Mukammis' teachings. Among Judah's own philosophical contributions were his polemics against dualistic and trinitarian doctrines (**Commentary on Sefer Yezirah**, 75, 175), and especially against Christian allegorism (*ibid.*, 77). Even when not polemicizing, he tried to interpret all of Scripture with a view to removing doubts about God's total spirituality. Among other philosophic doctrines he held that the revelations received by the prophets were emanations of the Divine Spirit, the first created being, to which Scripture also refers as the "glory of God" (*ibid.*, 16, 119, 174). At the end of his commentary Judah reproduced a considerable portion of one early Hebrew translation (no longer extant) of about half of Saadiah's **Commentary on Sefer Yezirah** (see H. Malter, **Saadiah Gaon. His Life and Works** (1921), 355-8)."

Nel XII secolo

10. Judah ben Samuel Halevi (1068-1118). A philosophical interpretation of the **Sefer Yetzirah** is to be found in his **Sepher ha-Kuzari**, Part IV, paragraph 25 [**Kitab al Khazari**, trans. Hartwig Hirschfeld, London: George Routledge & Sons, 1906, pp. 228-239].

11. Abraham ben Meïr ibn Ezra (1092-1167). Partial explanations of the **Book Yetzirah** are contained in his commnetary to the Torah (Exodus III, 15), though Abulafia [in the

forward to his **Otzar Eden HaGanuz**] attributes a separate Yetzirah commentary to ibn Ezra, and says that it is primarily philosophical and only slightly kabbalistic. Abulafia also mentions ibn Ezra's commentary in a letter to his brother, see R. Kirchheim (OLB 1846, p. 666). In his supercommentary, Samuel Motot also mentions that ibn Ezra is to have written a special commentary on the Yetzirah.

12. Moses Maimonides (1135-1204). According to Heilpern [**Sefer HaDorot**], Maimonides is supposed to have written a commentary on the Book Yetzirah; more is not known. Reggio's assertion that the Sepher Yetzirah was not known in Maimonides's time is false. According to Koch, Isaac bar Sheshet (p.2), Maimonides said: "the **Sepher Yetzirah** and all similar writings deserve to be burned."

13. Abraham ben David (Dior) of Posquieres (d. 1198). R. Hayyim Vital has already indicated that the commentary printed with the name RABD is really not from him. In recent times, scholars have disputed the authenticity of this commentary, and most are of the opinion that it does not belong to RABD, since the year 5190 or 1430 is mentioned in the book's forward. Jellinek is of the opinion [OLB 1851, p. 425] that the entire passage where this date appears is from another hand; at any rate, the commentary is from the school of RABD. The actual commentator may have been a German rabbi, R. Joseph ha-Arukh who lived during that period.

14. Isaac ben Abraham the Blind of Posquieres. His commentary is cited by Hayyim Vital in the latter's work *Etz Hayyim* [The Tree of Life]. It has been preserved in the Bodleian Library (cod. hebr. 2456, 12) and the Bibliothek of Leyden (cod. hebr. 24,16). With regard to a second MS., see OLB 1844, p. 481.

15. 'Azriel ben Shlomoh (1160-1238). His commentary, as far as Goldschmidt is aware, has not been preserved. Abulafia says of him: "His traditions are many and mysterious." See also Ezra and Moses ben Nahman.

Nel XIII secolo

16. Ezra ben Solomon (d. 1238 or 1245). Student of R. Isaac the Blind and teacher of RMBN. With regard to his commentary, which has not been preserved, Abraham Abulafia says: "His tradition is infrequent and faithful." Jellinek [in **Beth ha-Midrash III**, p. xxxix] maintains that the aforementioned 'Azriel and this Ezra are one and the same person. Were there even two persons with this name, Jellinek still believes that he has 'sufficiently proved' [**Beiträge II**, p. 32ff.] that they constitute only one person for literary history, since the same writings are ascribed to one and then the other. [Compare this with OLB 1851, p. 561]. M.H. Landauer [OLB 1845, p. 196] has also maintained that there is 'definite critical proof' that Ezra is a shortened form of 'Azriel. Goldschmidt agrees with Zunz that Ezra and Azriel are two different persons and should be distinguished in the literature as well since Abulafia distinguishes between them. In his commentary on the Torah, Recanati says: "RABD transmitted it (the Kabbalah) to his son Isaac the Blind, and the latter transmitted it to his two students, R. Ezra, who composed a commentary on the Song of Songs, and R. Azriel, who in turn transmitted it to RMBN."

17. Isaac ben Solomon ibn Sahula (1204-1268). According to Dr. A. Berliner, his commentary has been preserved in the Casanatense "and other places."

18. Isaac ben Abraham ibn Latif (1220-1290). M.H. Landauer says of ibn Latif [OLB 1845, p. 228] that he attempted to analyze the **Sefer Yetzirah** philosophically in his other writings, but Landauer cites no sources.

19. Perez ben Isaac ha-Cohen. He partially explains the **Book Yetzirah** in his work **Maarekhet Elohut**. He also quotes from a commentary by himself on the book. See Wunderbar [OLB 1848, p. 737].

20. Moses ben Nahman of Gerona (1194-1267). One of the commentaries bearing his name is the most often printed. A. Jellinek (**Beiträge zur Geschichte der Kabbala** I, p. 9; II, p. 49; OLB 1851, p. 562) maintains that this commentary belongs to a teacher of RMBN, Rabbi Azriel ben Menahem, who according to Jellinek is identical to Ezra. In another passage [OLB 1851, p. 426], Jellinek notes Cordovero's doubt and adds that this "critical doubt concerning the authenticity of Nahman's Yetzirah commentary is highly unjustified, since the content and form accord with Nahman's spirit."

21. Eleazar ben Yehudah of Worms (d. 1238). The commentary printed by him is only an excerpt. The entire commentary exists only in MS. and is in the Bibliothèques of Rome and Florence [see Luzzatto OLB, 1847, p. 343; and Castelli, Comm. of S. Donnolo, p. iv]. His commentary owes much to RSD. At the end of the Florentine MS. is the following: "End of the Book Yetzirah and the Commentary of the scholarly doctor Shabbatai ben Abraham, which was transmitted to me by my father and Rabbi Yehudah Hasid ben Rabbi Samuel; I, Eleazar, have also added supplementary notes." Goldschmidt says that he has seen a separate edition of this commentary in a book catalogue, but doubts that it is complete.

22. Yehudah ben Samuel ha-Hasid (d. 1226). His commentary on the **Sefer Yetzirah** is mentioned by Abulafia, with the remark that it follows the commentary of Donnolo.

23. Baruch Togarmi. Abraham Abulafia ascribes to his teacher, Baruch, a commentary on **Sefer Yetzirah** which is full of gematria, notarikon, and letter permutation. Fragments of this work have been preserved in the Bodleian Library (cod. hebr. 1598, 3). His book **Maftehot ha-Kabbalah** exists in MS. in the National Bibliothèque in Paris (cod. hebr. 770,1). To Goldschmidt's remarks here can be added those of Gershom Scholem in his entry on "Baruch" in EJ [4:267] "Baruch Sheli'ah-Zibbur Togarmi, as is suggested by his cognomen Togarmi, was a cantor of eastern origin. He wrote a treatise, extant in several manuscripts (Paris, Oxford, New York), called **Maftehot ha-Kabbalah** ("The Keys to Kabbalah"), which contains a short, factually complete commentary on the Sefer Yezirah, identical with the one described by Abraham Abulafia in his **Ozar Eden Ganuz** as being by his master, Baruch (no surname). In the early 14th century, Isaac b. Samuel of Acre quotes a Baruch Togarmi in **Me'irat Einayim** in such a way as to suggest a scholar who lived at least one generation earlier. He says, "I saw written in the name of Baruch Togarmi" and ends with the eulogy for the dead. The three quotations display the same characteristic of short allusions to kabbalistic secrets through wordplay as the above-mentioned treatise, **Maftehot**. This is significant for the early history of the Abulafian current in the Kabbalah. . ."

24. Abraham ben Samuel Abulafia (1240-after 1291). In 1289, he wrote a commentary entitled **Gan Na'ul**, which is an arbitrary kind of work, but it does contain useful interpretations. He has discovered Pythagorean numerical relationships and letter permutation in the text. In the forward to his **Ozer Eden**, he enumerated twelve different commentaries on the **Sefer Yetzirah**, all of which he used. This commentary can be found in the Munich Staatsbibliothek (cod. hebr. 58,4) and the Bodleian Library (cod. hebr. 1911, 6). Rittangel has given excerpts from this in his own commentary.

25. Eleazar Ashkenazi is mentioned by Abulafia as the author of a commentary on **Sefer Yetzirah**. Nothing more is known about him.

26. Eleazar ha-Darshan Ashkenazi, who is not to be confused with the forgoing Eleazar, since Abulafia distinguishes between them. Regarding this commentary, Abulafia says: "I've heard that Rabbi E. ha-D. is to have brilliantly explained the **Sefer Yetzirah**, yet I've been unable to grasp ahold of it." This commentary can be found in MS. in the Munich Staatsbibliothek (cod. hebr. 30). Delitzsch has falsely attributed it to R. Eleazar of Worms.

27. Isaac Bedarshi. Abulafia says that this is the best of the unmystical commentaries. He also wrote a treatise on the 231 gates (of letter combinations) of the **Sefer Yetzirah** in alphabetical order.

28. Pseudo-Saadia. The commentary on the **Sefer Yetzirah** was considered genuine until recently, even though it mentions men such as ibn Ezra who lived later. The work presents Saadia as a fantastic kabbalist. The sharp-witted critic, S.L. Rapoport, was the first to prove that Saadia did not write it. Jed. Bedarshi had already written in a letter, which refers to Saadia, that this commentary can by no means be attributed to the Gaon. The discovery of the genuine Saadia commentary strengthened this argument, and it has since become unanimous. M.H. Landauer reports [OLB 1845, p. 214] that the word **Perush** printed under Saadia's name exists in MS. in Munich, and he has 'definite proof' that it is really from a student of REBY. According to Guggenheimer [OLB 1848, p. 289ff.], this Munich Codex is not identical to the printed edition. It is remarkable that there are still a few who believe Saadia to be the author of this book. In the forward to his own edition of **Sefer Yetzirah** [p.8], I. Kalisch states, "But although the commentator Saadiah was a sober minded scholar in a superstitious age, a good Hebrew grammarian, a renowned theologian, and a good translator of the Hebrew language, his ideas and views were, nevertheless very often benighted."

29. Elhanan ben Yaqar of London (1240). See G. Vajda, ed. *Kevez al Yad*, 6, 1966, pp. 145-197; see also Scholem, *Origins of the Kabbalah*, trans. A. Arkush, Princeton, 1987, p.34, footnote 57. Goldschmidt was unaware of this commentary.

Nel XIV secolo

30. Judah ben Nissim ibn Malka (mid-14th century). His Arabic commentary was cited by Samuel Motot and ibn Ezra (see S. Munk, *Notice sur R. Saadia*, p. 16); it can also be found in MS. in the National Bibliotheque in Paris (cod. hebr. 764,3). H. Hirschfeld has presented an excerpt from this commentary in his *Arabic Chrestomathy in Hebrew Characters* (1892), 19-31. George Vajda has written on Judah b. Nissim in *EJ* [11: 827], and from this entry we can

cite the following remarks on Judah's *Uns al-Gharib* ["Familiarity with the Unfamiliar"] which contains the commentary on *Sepher Yetzirah*: "[T]he deductions which Judah drew from the unknowability of God are similar to the Kabbalah. In fact, the author was familiar with the Kabbalah and referred to it; although, besides the *Sefer Yezirah*, he cites only the *Bahir* and the *Razi'el*, it has been possible to establish that he availed himself of the kabbalists of Gerona (Azriel, Jacob b. Sheshet Gerondi, and Nahmanides), even of the *Zohar*, and perhaps also of Joseph ibn Waqar. Nevertheless, he did not consider the teachings of the Kabbalah superior to those of philosophy, but rather identified the Kabbalah with philosophy."

31. Joseph the Arukh. See M. Steinschneider's catalogue of the Munich Hebrew MSS (115,3), as well as Abraham ben David.

32. Meir ben Solomon ibn Sahula (1260?, perhaps 1251-after 1335). Gershom Scholem mentions the following in his entry on this kabbalist in *EJ* [14: 657-658]: "He began writing this commentary [on Nahmanides's commentary on the Bible] in 1320, but by 1325 he had only completed the part on Genesis. During that year he began a commentary on **Sefer Yezirah** which he completed in 1331, after a delay of some years. The preface to this commentary is a lengthy commentary on **Midrash Shimon ha-Zaddik**, a kabbalistic book of the circle of **Sefer ha-Iyyun**. The commentary on **Sefer Yezirah** is a severe criticism of Nahmanides' comments on the first chapter of **Sefer Yetzirah**. It also contains a long passage on the mystical account of creation."

Nel XV secolo

33. Joseph ben Shalom Ashkenazi. His commentary is cited by Aaron Alrabi in his supercommentary to Rashi (see L. Zunz, **Zur Geschichte u. Lit.**, p. 250).

34. Samuel ben Sa'adiah ibn Motot (active c. 1370). He wrote a commentary entitled *Meshovev Netivot* which is no longer known. It does exist in MS. in the National Bibliothéque in Paris (cod. hebr. 769, 1; 824, 9; 842,2). In his entry in *EJ* [8: 1189-1190], G. Vajda adds that Samuel "advanced greatly the thesis of the correspondence between the microcosm (body and soul of man) and the macrocosm."

35. Moses ben Jacob [of Kiev?] (1449-1520). His commentary on the *Sepher Yetzirah*, entitled **ÔÁÏ** [*Ozar ha-Shem*] is purely kabbalistic. It was printed for the first time in Korec. 1797.

36. Moses Boterel of Spain. He wrote his commentary in 1409 at the behest of a Christian scholar, Maestro Juan, and used many kabbalistic writings. This commentary is very important for the textual history of the book since it cites a great number of authors and their works, who would otherwise be unknown. In general, Botarel is himself unknown in Jewish literature, though quotes found in his commentaries have made him notorious. See Jellinek [OLB 1846, p. 187ff].

Nel XVI secolo

37. Moses ben Jacob ibn Shushan. The Märzbacher catalogue (Munich 1888) cites a commentary in MS. by Shushan which was composed in 1511. [This may be identical to the Moses ben Jacob listed above.****]

38. Isaac Luria (1534-1572). His commentary on the first chapter of **Sefer Yetzirah**, with a kabbalistic treatment, was printed at the end of the Warsaw edition.

39. Moses ben Jacob Cordovero (1522-1570). According to L. Goldschmidt, Cordovero's commentary has not been preserved. He refers to Fürst [Bibl. Iud. I, p. 187]. An explanation of the book's first "Mishna" can be found in Moses Cordovero's **Pardes Rimonim** (part I, Chapter I). Cordovero also interprets the **Sefer Yetzirah** in his **Shiur Komah**.

40. Solomon ben Simon Turiel. This commentary has been preserved in MS. in the Bodleian library (cod. hebr. 2455,1).

41. Guillaume Postel (1510-1581). His notes and explanations of the Latin translation of the **Sefer Yetzirah** appeared in Paris in 1562.

Nel XVIII secolo

42. Jean Stephen Rittangel (1606-1652). His commentary in Latin and Hebrew focuses entirely upon the first paragraph. It is 'purely kabbalistic' and, according to Goldschmidt, 'worthless'.

Nel XVIII secolo

43. Elijah ben Solomon of Vilna (1720-1797). His commentary on the Lurianic recension is 'purely kabbalistic' [Goldschmidt]. It was printed along with the Mantua recension, and many errors slipped into the first edition which were corrected in the later edition (Warsaw, 1884).

Nel XIX secolo

44. Joseph Edels. His commentary **Birkat Yosef** was published in Salonica in 1831.

45. Meir ben Moses Kornik. His explorations of the **Sefer Yetzirah's** first and last paragraphs was published in Dyrhenfurt, 1812.

Nel XX secolo

46. Carlo Suarès [trans. & comment.], **The Sepher Yetsira in The Qabala Trilogy**, [trans. from the French by Micheline & Vincent Stuart] Boston & London: Shambhala, 1985, pp. 381-549. An early version of this work appeared in the journal **Tree**, ed. David Meltzer, Santa Barbara, CA: Christopher Books, Summer 1971, pp. 119-163.

47. Aryeh Kaplan [trans. & comment.], **Sefer Yetzirah: The Book of Creation. In Theory and Practice**, York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc., 1990.

Fonti primarie in traduzione:

Willis Barnstone, ed., **The Other Bible: Ancient Esoteric Texts from the Pseudoepigrapha, Dead Sea Scrolls, Early Kabbalah, Nag Hammadi & Other Sources**, San Francisco, Harper & Row, 1984.

T. Carmi, **The Penguin Book of Hebrew Verse**, Middlesex, England, Penguin Books, 1981.

Joseph Gikatilla, **Gates of Light (Sha'are Orah)**, trans. Avi Weinstein, San Francisco, Harper Collins Publishers, 1994.

Kenneth Guthrie, ed. & trans., **The Neoplatonic Writings of Numenius**, Lawrence, Kansas, Selene Books, 1987.

Kenneth Guthrie, ed. & trans., **Pythagorean Sourcebook and Library**, Grand Rapids, MI, Phanes Press, 1987.

Judah Hallevi, **Kitab Al Khazari**, trans. Hartwig Hirschfeld, London, George Routledge & Sons, Limited, 1906, [esp. pp. 228-241].

The Holy Scriptures: A Jewish Bible According to the Masoretic Text [Hebrew-English], Tel-Aviv, Sinai Publishing House, 1977.

Iamblichus (pseudo.), **The Theology of Arithmetic**, trans. Robin Waterfield, Grand Rapids, MI, Phanes Press, 1988.

Aryeh Kaplan, trans. & comment., **The Bahir**, New York, Samuel Weiser, Inc., 1979.

H.G. May & B.M. Metzger, **The Oxford Annotated Bible with the Apocrypha**, NY, Oxford University Press, 1965.

David Meltzer, ed., **The Secret Garden: An Anthology in the Kabbalah**, New York, Seabury Press, 1976.

Nichomachus of Gerasa, **Introduction to Arithmetic**, trans. M.L. D'Ooge (1926), Chicago, University of Chicago/Encyclopaedia Britannica, 1952, pp. 811-848.

Philo, **The Works of Philo**, trans. C.D. Yonge, Peabody, Mass., Hendrickson Publishers, 1993.

Proclus, **The Elements of Theology**, trans. & comm. E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963.

_____, **The Platonic Theology**, trans. Thomas Taylor, Kew Gardens, N.Y., Selene Books, 1985.

_____, **Commentaries on the Timaeus of Plato**, trans. Thomas Taylor (1820) [Reprint: East Sussex, England, Chthonios Books, 1989].

Johann Reuchlin, **On the Art of the Kabbalah** (De Arte Cabalistica), trans. Martin & Sarah Goodman, NY, Abaris Books, 1983,

Helmut Ritter & Martin Plessner, trans., "**Picatrix**" **Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti**, London, The Warburg Institute/University of London, 1962.

James M. Robinson, ed., **The Nag Hammadi Library**, trans. Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, San Francisco, Harper & Row, 1977.

Letteratura secondaria:

Alexander Altmann, ed., **Jewish Medieval and Renaissance Studies**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967.

_____, **Studies in Religious Philosophy and Mysticism**, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1969.

Leo Baeck, "Ssefer Jezira," in **Aus Drei Jahrtausenden**, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1958, pp. 256-271. [Part One was originally printed in MGWJ, LXX: 1926 and Part Two appeared in MGWJ, LXXVIII: 1934.]

Norman Bentwich, **Hellenism**, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1919.

Joseph L. Blau, **The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance**, Port Washington, N.Y, Kennikat Press, Inc., 1944.

_____, **The Story of Jewish Philosophy**, New York, Random House, 1962.

Chayim Bloch, **The Golem: Mystical Tales from the Ghetto of Prague**, Blauvelt, NY, Rudolf Steiner Publications, 1972.

Harold Bloom and David Rosenberg, **The Book of J**, New York, Random House (Vintage Books), 1990.

Ben Zion Bokser, **From the World of the Cabbalah: The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague**, New York, Philosophical Library, 1954.

E.A. Wallis Budge, **Amulets and Superstitions**, New York, Dover Publications, Inc., 1978.

Walter Burkert, **Greek Religion**, trans. John Raffan, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

_____, **Lore and Science in Ancient Pythagoreanism**, trans. E.L. Minar, Jr., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.

John Burnet, **Early Greek Philosophy**, New York, Meridian Books, 1975.

William Chomsky, **Hebrew: The Eternal Language**, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1957.

Henry Corbin, **Avicenna and the Visionary Recital**, trans. Willard R. Trask, Irving, Texas, University of Dallas/Spring Books, 1980.

William H. Crook, **The Manual Formation and Early Origin of the Hebrew Letters and Points. Demonstrated and Explained. Also an Elucidation of the So-called Arrow-headed or Cuneiform Characters**, London, Francis & John Rivington, 1846.

Franz Cumont, **Astrology and Religion Among the Greeks and Romans** (1912), New York, Dover Publications, Inc., 1960.

Joseph Dan (ed. & intro.), **The Early Kabbalah**, trans. Ronald C. Kiener, New York, Paulist Press, 1986.

Gustav Davidson, **A Dictionary of Angels**, New York, Macmillan (The Free Press), 1967.

W.D. Davies and Louis Finkelstein, **The Cambridge History of Judaism, Volume One: Introduction; The Persian Period**, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1984.

David Diringer, **The Alphabet: Key to the History of Mankind**, New York, Philosophical Library, 1948.

Jean Doresse, **The Secret Books of the Egyptian Gnostics**, Rochester, Vermont, Inner Traditions International, Ltd., 1986.

Franz Dornseiff, **Das Alphabet in Mystik und Magie**, Leipzig & Berlin, B.G. Teubner, 1925.

G.R. Driver, **Semitic Writing: From Pictograph to Alphabet**, London, The British Academy, (Oxford University Press) 1948.

Johanna Drucker, **The Alphabetic Labyrinth: The Letters in History and Imagination**, London, Thames & Hudson, 1995.

Israel Efros, **Studies in Medieval Jewish Philosophy**, New York & London, Columbia University Press, 1974. [Esp. "The Philosophy of Saadia Gaon" (pp. 3-137) and "Some Aspects of Yehudah Halevi's Mysticism" (pp. 141-154)].

Marcus Ehrenpreis, "Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbala des XIII. Jahrhunderts" (Inaug. Dissert.), Frankfurt a.M., J. Kauffmann'sche Buchhandlung, 1896.

Encyclopaedia Judaica(eds in chief: C.Roth, G. Wigoder, et al.), 16 vols, Jerusalem, and Macmillan, New York, 1971-1972.

Perle Epstein, **Kabbalah: The Way of the Jewish Mystic**, New York, Samuel Weiser, Inc., 1978.

Antoine Fabre d'Olivet, **The Hebraic Tongue Restored: And the True Meaning of the Hebrew Words Re-established and Proved by their Radical Analysis**, trans. Nayán Louise Redfield, New York, Samuel Weiser, Inc., (reprint 1978).

Adolphe Franck, **The Kabbalah: The Religious Philosophy of the Hebrews**, trans. I. Sossnitz, (New York, 1926), [Reprinted: Secaucus, N.J., The Citadel Press, 1979].

Salomon Fried,[**Sepher ha-Yesodot**] Das Buch über die Elemente. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Isaak b. Salomon Israeli nach dem aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzten Texte von Abraham b. Samuel Halevi Ibn Chasdai, [Inaug. Diss.], Leipzig, Buchdruckerei von W. Drugulin, 1884.

Louis Ginzberg, "Sefer Yezirah" in The Jewish Encyclopaedia, Vol. XII, col. 606-612, 1906.

Peter Gorman, **Pythagoras: A Life**, London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Heinrich Graetz, **History of the Jews** (Vols. II & III), Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1894.

Ithamar Gruenwald, **Apocalyptic and Merkabah Mysticism**, Leiden/Köln, E.J. Brill, 1980.

_____, **From Apocalypticism to Gnosticism**, Frankfurt a.M., Verlag Peter Lang, 1988.

W.K.C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy: Vol. I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans**, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

Julius Guttman, **Philosophies of Judaism**, New York, Schocken Books, 1973.

G.W.F. Hegel, **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II** [G.W.F.Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 19], Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977 [esp. 'Dritter Abschnitt: Neuplatoniker,' pp. 403-489; Sepher Yetzirah is discussed briefly in the section 'Kabbalistische Philosophie,' pp. 426-428.

_____, **Lectures on the History of Philosophy**, 2: Plato and the Platonists, trans. E.S. Haldane and Frances H. Simson (1894), Lincoln, Nebraska, University of Nebraska [Reprint],

1995. [esp. 'Section Three, Third Period: The Neoplatonists,' pp. 374-453. Sepher Yetzirah is discussed under 'Cabalistic Philosophy,' pp. 394- 396.]

S.K. Heninger, Jr., **Touches of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics**, San Marino, California, The Huntington Library, 1974.

Alexander & Nicholas Humez, **Alpha to Omega: The Life & Times of the Greek Alphabet**, Boston & London, David R. Godine Publisher, 1983.

Moshe Idel, **Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid**, Albany, New York, State University of New York, 1990.

_____, **Kabbalah: New Perspectives**, New Haven & London: Yale University Press, 1988.

_____, "The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance," in **Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy**, ed. David B. Ruderman, New York, New York University Press, 1992, pp. 107- 169.

_____, **The Mystical Experience in Abraham Abulafia**, Albany, New York, State University of New York, 1988.

Georges Ifrah, **From One to Zero: A Universal History of Numbers**, trans. Lowell Blair, NY, Viking Penguin, 1985.

Adolph Jellinek, **Beiträge zur Geschichte der Kabbala**, Vol. I, Leipzig, 1852.

Aryeh Kaplan, **Jewish Meditation: A Practical Guide**, NY, Schocken Books, 1985.

_____, **Meditation and Kabbalah**, York Beach, Maine, Samuel Weiser, Inc., 1982.

Paul Kraus, **Jabir Ibn Hayyan: Contribution a l'Histoire ds Ideés Scientifique dan l'Islam**, Vol. II: Jabir et la Science Grecque, Le Caire impremerie de l'institut Francais d' Archéologie Orientale, 1942.

Lawrence Kushner, **The Book of Letters: A Mystical Alef-bait**, New York, Harper & Row, 1975.

Elisaeus Landau, **Synonyma für Gott: in der neu-hebräischen Litteratur** (Inaug. Dissert.), Zürich, Universität Zürich, 1888.

G.R.S. Mead, **Fragments of a Faith Forgotten**. The Gnostics: A Contribution to the Study of the Origins of Christianity, New Hyde Park, New York, University Books, 1960.

_____, **Simon Magus** (1892), [Reprint: Chicago, Ares Press, 1985].

Hans Christian Meiser, **Gnosis: Texte des Geheimen Christentums**, Munich, Wilhelm Heyne Verlag, 1994.

David Meltzer, ed., *Tree: 2 (Yetzirah)*, Summer 1971, Santa Barbara, CA, Christopher Books, 1971.

Philip Merlan, **From Platonism to Neoplatonism**, The Hague, Martinus Nijhoff, 1960.

_____, "Zur Zahlenlehre im Platonismus (Neuplatonismus) und im Sefer Yezira" in the *Journal of the History of Philosophy*, Vol. III, 2 (1965), pp. 167-181.

F.J. Molitor, **Philosophie der Geschichte oder Über die Tradition**, Vol. I, Frankfurt a.M., Verlag der Hermannschen Buchhandlung, 1827.

Isaac Myer, **Qabbalah. The Philosophical Writings of Solomon Ben Yehudah Ibn Gebirol or Avicbron** [1888], [Reprint: San Diego, Wizards Bookshelf, 1988].

Dominic J. O'Meara, **Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity**, Oxford University Press, 1989.

Charles Poncé, **Kabbalah: An Introduction and Illumination for the World Today**, San Francisco, Straight Arrow Books, 1973.

Gilles Quispel, "The Birth of the Child: Some Gnostic and Jewish Aspects," in **Jewish and Gnostic Man** [Eranos Lectures 3], Dallas, Texas, Spring Publications, Inc., 1973.

Peter Schäfer, **The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism**, trans. Aubrey Pomerance, Albany, NY, State University of New York Press, 1992.

Leo Schaya, **The Universal Meaning of the Kabbalah**, trans. Nancy Pearson, Secaucus, N.J., University Books, Inc., 1971.

Denise Schmandt-Besserat, "The Earliest Precursor of Writing," in *Scientific American* (June 1978), pp. 50-59.

Gershom Scholem, "Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala," in **Über einige Grundbegriffe des Judentums**, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970.

_____, "The Idea of the Golem," in **On the Kabbalah and its Symbolism**, trans. Ralph Manheim, New York, Schocken Press, 1969, pp. 158-204.

_____, **Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition**, New York, 1960.

_____, **Judaica 3: Studien zur jüdischen Mystik**, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970.

_____, **Kabbalah**, New York, Quadrangle/New York Times Book Co., 1974.

_____, "Merkabah Mysticism and Jewish Gnosticism" in **Major Trends in Jewish Mysticism**, New York, Schocken Press, 1941, pp. 40-79.

_____, "The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah," trans. Simon Pleasance,

_____, **Origins of the Kabbalah**, trans. Allan Arkush, ed. R.J. Werblowsky, Princeton University Press, 1990.

_____, "Three Types of Jewish Piety," in **Jewish and Gnostic Man** [Eranos Lectures 3], Dallas, Texas, Spring Publications, Inc., 1972.

_____, **Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen der Kabbala**, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977.

T. Schrire, **Hebrew Magic Amulets**, New York, Berman House, Inc., Publishers, 1966.

M. Moïse Schwab, **Vocabulaire de l'Angelologie**, Paris, Imprimerie Nationale [Librairie C. Klincksieck], 1897.

R.A. Schwaller de Lubicz, **A Study of Numbers: A Guide to the Constant Creation of the Universe**, Rochester, Vermont, Inner Traditions International, Ltd., 1986.

George Steiner, **After Babel: Aspects of Language and Translation**, London, Oxford University Press, 1975.

Gedaliahu G. Stroumsa, "Aher: A Gnostic," in **The Rediscovery of Gnosticism**, Vol. II: Sethian Gnosticism, ed. Bentley Layton, Leiden, E.J. Brill, 1981.

Stan Tenen, "The God of Abraham: A Mathematician's View," in *Gnosis* [No. 28, Summer 1993], San Francisco, Lumen Foundation. [Also in *Torus: Journal of the Meru Foundation* (Vol. 2, No. 3).

_____, "The Hebrew Letters: Tefillin in Hand: An Introduction to the Work of the Meru Foundation," Sharon, Massachusetts, The Meru Foundation, 1994.

Joshua Trachtenberg, **Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion**, New York, Atheneum, 1984.

Thomas Whittaker, **The Neo-Platonists: A Study in the History of Hellenism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1901.

C.Anne Wilson, "Jabirian Numbers, Pythagorean Numbers and Plato's Timaeus," in *Ambix*, Vol. 35, Part I, March 1988, pp. 1-13.

Zvi Chaim Zalb, **Gimatria and Notricon**, Jerusalem, 1955.