

YIṢḤAQ BEN AVRAHAM IL CIECO

PERUŠ SEFER YEṢIRAH

COMMENTO AL LIBRO DELLA FORMAZIONE

PRESENTAZIONE

Trattando dei primi cabalisti, Charles Mopsick ha scritto¹ che, di tutti i nomi che la storia ne ha conservato, «quello di Rabbi Isaac il Cieco (morto verso il 1235) indica l'unico cabalista del quale si sia conservata un'opera scritta di una certa sostanza. Né R. Abraham ben David di Posquières, suo padre, né Jacob Nazir, che abitava anch'egli nella Linguadoca, presso Narbona, hanno lasciato, in questo campo, opere degne di questo nome, anche se i pochi frammenti dei loro scritti a noi giunti testimoniano la loro vicinanza alle idee e al simbolismo della cabala. È infatti ad Abraham ben David che si deve, tra le altre cose, la prima presentazione dei due principali attributi divini, quello della misericordia e quello del giudizio, sotto forma di una figura androgina i cui poli, maschile e femminile, sono incastrati l'uno con l'altro, secondo uno schema che sarà largamente diffuso e rielaborato dai cabalisti posteriori. Isaac il Cieco, suo figlio, è l'autore di un commento al *Libro della creazione*, di diversi testi sulla preghiera mistica, di un commento al racconto della Genesi e di uno sul significato esoterico dei comandamenti, del quale ci sono giunti solo pochi frammenti sparsi. Nel suo commento al *Libro della creazione*, le sefirot sono identificate con le "cause misteriose" procedenti dall'Infinito (*l'Ein-Sof* assolutamente nascosto) e che costituiscono le essenze di ogni realtà. Temi di origine neo-platonica sono stati così mescolati con i concetti del *Libro della creazione* e in certe formule di Isaac il Cieco e dei suoi immediati discepoli sono stati riconosciuti, a ragione, echi della terminologia del filosofo irlandese Giovanni Scoto Erigena (X secolo). L'esame dell'opera di Isaac il Cieco e dei frammenti dei suoi scritti e dei suoi insegnamenti che i cabalisti posteriori hanno trasmesso, mostra che, con questo autore, la cabala si è già pienamente costituita in un sistema teosofico e teurgico inglobante tutta la sfera religiosa del giudaismo, della quale propone una totale reinterpretazione».

Molto più estesamente, dopo averlo definito come «la figura centrale della più antica Kabbalà»², il maggiore storico della Qabbalah nel secolo scorso, Gershom Scholem, ha tratteggiato la figura e l'opera di Isaac il Cieco nei seguenti termini:

«Isacco il Cieco domina su tutti i suoi contemporanei con la sua autorità e con la durevole influenza che ha esercitato sui più antichi kabbalisti. Nel secolo XIX, per gli esploratori della Kabbalà non era certamente niente di più che un semplice nome senza contenuto. La sua figura personale e il suo mondo di concezioni mistiche erano a tal punto oscuri che ci si è potuti smarrire fino al punto da credere, senz'ombra di giustificazione, che egli fosse l'autore del *Sèfer Bahìr*. In realtà un esame approfondito delle fonti kabbalistiche e, soprattutto, dei manoscritti prova che numerose informazioni e discorsi su di lui o derivati da lui sono stati conservati nella tradizione dei suoi discepoli e dei discepoli dei suoi discepoli. Possediamo trattati che senza dubbio sono stati redatti sotto la sua dettatura, e pure frammenti di trattati di questo genere, dettagli trasmessi sul suo carattere e sulle pratiche che seguiva, e non v'è alcun motivo per dubitare della loro autenticità. Le sue stesse parole, nella misura che ci sono pervenute, sono spesso formulate in modo molto misterioso e quanto mai difficili a capirsi. Quanto a me, non posso vantarmi di aver compreso più della metà dei materiali da lui trasmessi. Ha un suo modo proprio di esprimersi. La sintassi delle frasi è in parte impenetrabile, in particolare nel più lungo dei testi conservati e, molto frequentemente, espone idee che rimangono del tutto inspiegabili. Rimangono dunque, in ciò che dice, numerosi enigmi da risolvere, ed è solo attraverso un'accurata analisi e pesando ogni frase che si otterranno risultati sicuri nelle parti che gli scritti dei suoi discepoli non aiuterebbero a chiarire. Per fortuna,

¹ MOPSIK CH., *La Cabala e i cabalisti*, Borla, Roma, 2000, pp. 32-33 (trad. it. di Claudio Masi; ed. orig. francese: *Cabale et cabalistes*, Bayard Éditions, Paris, 1997).

² SCHOLEM G. G., *Le origini della Kabbalà*, il Mulino, Bologna, 1973, p. 312 (trad. it. di Augusto Segre, con introduzione di Franco Michelini Tocci; ed. orig. tedesca: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Walter de Gruyter & C., Berlin, 1962).

la produzione letteraria dei suoi allievi, anche là dove non lo citano direttamente, è molto istruttiva, poiché possiamo di massima pensare che ciò che v'è di comune nelle loro concezioni kabbalistiche deve essere ricondotto a lui.

Isacco il Cieco è un kabbalista puro. Non abbiamo di lui scritti esoterici, né *halakhici*, né omiletici o altri. Anche una lettera che rappresenta in qualche modo una consultazione sul testo di una delle benedizioni della *'Amidà*, la preghiera delle diciotto Benedizioni, e che è conservata in un solo ed unico manoscritto, è piena di allusioni kabbalistiche. Appare chiaramente che la sua autorità e la sua grandezza non erano dovute al fatto che fosse eminente in altri campi dello studio della *Torà*. Secondo un'informazione di Shemtòv ibn Gaòn, suo padre, Rabèd, si sarebbe accontentato di indicare sommariamente le dottrine kabbalistiche di certi passi dei suoi commenti al *Talmùd*, rimettendosi completamente alla scienza mistica di suo figlio, che seguiva il suo insegnamento. In questa affermazione, sembra che vi sia confusione tra la causa e gli effetti. Il ritegno osservato da Rabèd si potrebbe benissimo spiegare in altro modo. Bisogna anche chiedersi se gli scritti di Isacco, questi scritti in cui, secondo Shemtòv ibn Gaòn, avrebbe fatto allusione, sotto il manto di ogni tipo di piccole parole, a grandi segreti, siano stati in realtà redatti, come ricettacoli di conoscenze kabbalistiche, prima della morte del padre. Non abbiamo alcuna data più precisa circa la sua vita e la composizione delle sue opere. Ma dobbiamo ammettere che ha raggiunto una tarda età, poiché la lettera inviata a Gerona, di cui parlerò nel prossimo capitolo, deve esser stata scritta verso il 1235. Tuttavia, citazioni dei suoi scritti si ritrovano già nelle opere che risalgono ad epoca anteriore, come, per esempio, il commento alle *aggadòth* del *Talmùd* di Ezrà ben Shelomò. Dev'essere per conseguenza vissuto all'incirca dal 1165 al 1235.

Anch'egli, senza alcun dubbio, faceva parte del gruppo dei *perushim* di cui s'è già parlato, senza che lo si definisca con i termini di *parush* o di *nazir*. Egli è sempre "il Chassid". Negli scritti dei kabbalisti spagnoli, è a lui che si pensa quando si parla semplicemente del *Chassid*, senza aggiungere un nome, come nelle opere dei chassidim tedeschi, questo titolo onorifico caratterizza sempre Jehudà Chassid. D'altra parte i suoi allievi non ricordano che raramente il suo nome, limitandosi per lo più all'appellativo: "il nostro Maestro il *Chassid*" o "il *Chassid*". Suo nipote, Ashèr ben Davìd, parla di lui in questi termini: "Il signor mio zio, il santo *Chassid* R. Isacco, figlio del Rav"; ed altri lo presentano come "il *Chassid*, figlio del Rav". Il "Maestro", *Rav*, senz'altro, era per loro Rabèd. A giudicare dal titolo che il suo commento al *Libro della Creazione* porta in numerosi manoscritti, Isacco sembra aver risieduto, almeno temporaneamente, a Posquières.

Tutta la tradizione kabbalistica, alla fine del secolo XII, afferma di sapere che egli era cieco. Ma l'affermazione, trasmessa dal solo Isacco d'Akko, secondo la quale "questo *Chassid*, durante la sua vita, non ha visto niente con i suoi occhi terrestri", non mi sembra degna di fede. I suoi diretti allievi non parlano mai di questa cecità. Era cieco fin dalla nascita? Questa ipotesi non sembra solamente smentita dalle considerazioni elaborate alle quali si dedica sulla mistica della luce in tutta una serie di frammenti conservati e nel commento al *Sèfer Jetzirà*. Essa è infirmata anche dagli argomenti contenuti nella sua lettera o consultazione sulla formula: "Dio di Davìd e Costruttore di Gerusalemme" che contiene una delle benedizioni della *'Amidà* quotidiana. Queste righe tradiscono il sapiente che compulsa antichi manoscritti. Riferendosi a testi mistici assai poco diffusi, del periodo dei Gheonim (un adattamento magico della *'Amidà* sotto il titolo: "Preghiera d'Elia", *Tzlotà de Elijàhu*, conservata in alcuni manoscritti, e, in parte, ad opere che non ci sono conservate in nessun modo, egli scrive: "Ho trovato in un vecchio manoscritto del Machazòr" come se l'avesse trovato egli stesso e non per mezzo di uno degli allievi che lavorava al suo servizio. Il che ci fa supporre che egli non abbia perso la vista che nel corso della sua vita. D'altra parte, la sua mistica contemplativa manca effettivamente di plasticità. Comunque sia, gli aneddoti che circolano sul suo conto non provano che una cosa: che era cieco in età adulta. Si racconta di lui che egli intuiva l'atmosfera che circonda l'uomo e questa sensazione gli permetteva di predire chi sarebbe vissuto e chi sarebbe morto. Egli avrebbe anche saputo se l'anima di un uomo aveva già compiuto delle peregrinazioni o se essa faceva parte delle anime "nuove". Per ciò che riguarda i suoi doni taumaturgici, una tradizione ci rende noto che c'era tanta forza nella sua preghiera per i malati quanto in quella del celebre taumaturgo talmudista Chaninà ben Dossà. È senza dubbio a lui che pensa suo nipote, quando parla dei mistici del suo ambiente e sottolinea, a questo riguardo, la potenza della loro preghiera: "I mistici d'Israele [*maskilè Israèl*] che cercano Dio, che l'invocano e che sono esauditi, che condividono tutte le miserie dei loro simili e che supplicano e si mortificano per loro davanti alla faccia del loro

Creatore, la cui preghiera [a Dio] è accolta e per mezzo dei quali si sono compiuti i molti miracoli in favore degli individui e della comunità".

Isacco non è affatto il solo "maestro della preghiera", nel senso esatto del termine, in seno a questo gruppo, anche se ne è il più eminente. Una vita di intensa preghiera s'associa precisamente, in questo cenacolo, con la dottrina della *kavvanà*, e direttive particolareggiate di Isacco sono conservate per le meditazioni da praticarsi durante la recita di talune preghiere. Questa mistica liturgica si trova già collegata, in lui, con una dottrina pienamente sviluppata degli eoni, nella quale la gnosi kabbalistica s'è cristallizzata e che entra ora in stretto rapporto con la mistica contemplativa della *Machahavà* divina ed umana, il "Pensiero". Tutte le tracce che ci sono rimaste del suo insegnamento si fondano già su un simbolismo e su una teoria sviluppati delle *sefiròth*, che sono le *middòth* che scaturiscono dal Pensiero primordiale, dal "Pensiero puro". Oltre a queste *kavvanòth*, possediamo infatti di lui note di tendenza del tutto speculativa, che senza dubbio sono state redatte dai suoi allievi. Forse, egli stesso, prima di perdere la vista, ha pure scritto alcune cose. Ciò che, soprattutto, non solleva alcun dubbio è l'autenticità del commento al *Sèfer Jetzirà*, che gli è generalmente attribuito e di cui fino ad oggi si conoscono una quindicina di manoscritti. Brani di questo commento sono citati dai suoi allievi diretti o copiati pure senza indicazione della fonte. In uno dei passi del capitolo III, si riconosce ancora chiaramente l'allievo che scrive seguendo l'esposizione o sotto la dettatura di Isacco. Egli ne comincia lo sviluppo con la formula: "e il nostro maestro dice", che si deve certamente intendere, a giudicare dal contesto generale, non di un maestro di Isacco, ma dello stesso Isacco. Il testo stesso porta palesemente, almeno in larga misura, la sua impronta personale, come avviene anche per altre note. Citandolo, i suoi allievi parlano direttamente il *leshòn he-Chassid*, il che concorda con la brevità e l'intensità spesso enigmatiche dell'espressione. Il commento non conta più di 5000 parole, di cui circa i tre quarti riguardano i tre primi capitoli. Sfortunatamente, nessuno dei suoi allievi o degli allievi dei suoi allievi ha commentato a sua volta queste note; siamo così privi di un ulteriore commento di cui avremmo certamente avuto molto bisogno. Isacco d'Akko è il solo ad offrire, nel primo terzo del secolo XIV, una parafrasi delle sue spiegazioni su talune *mishnajòth* del capitolo I.

Inoltre, era conosciuto fino al secolo XIV uno scritto di Isacco, che conteneva i "segreti" circa i diversi passi della *Torà*; essi riguardavano, tra l'altro, la storia della Creazione ed i motivi mistici di parecchi comandamenti. Un certo numero di frammenti, alcuni dei quali sono abbastanza lunghi, si sono conservati in *leshòn he-Chassid* presso i kabbalisti di Gerona ed i discepoli di Salomone ibn Adrèt. Nella scuola di quest'ultimo, a Barcellona, si trovavano a quanto pare numerosi materiali scritti, provenienti senza dubbio dall'eredità di Nachmanide. Siamo qui, in ogni modo, di fronte ad una tradizione scolastica continua. Meìr ben Sahula soprattutto ha conservato citazioni di questo genere, in numero abbastanza notevole, nel suo super commento di passi kabbalistici contenuti nel commento di Nachmanide sulla *Torà*. Il carattere relativamente omogeneo di questi testi mi fa supporre, come ho detto, che essi abbiano per origine una sola raccolta o scritto.

A ciò vanno aggiunti alcuni frammenti più corti e tradizioni che i suoi allievi hanno raccolto oralmente, come pure materiali anonimi, che si devono attribuire a lui.

Così, presso tutti i suoi allievi si trova il capitolo sulla *Sophia*, *Giob. 28*, interpretato in un modo pressoché identico, nello spirito della dottrina delle *sefiròth*. Il passo di *Giob. 28, 12*: "Ma la saggezza da dove proviene?" è sempre commentato come se si dovesse intendere che "la saggezza proviene dal nulla", da questo nulla che è il "nulla del pensiero", il luogo ove cessa ogni pensiero, o piuttosto il luogo dove esso è lo stesso Pensiero divino, suprema *sefirà* designata ora come il nulla. Mi pare evidente che questa interpretazione di *Giobbe 28* sia nata in Provenza. Essa rappresenta, infatti, la reinterpretazione, in senso kabbalistico, di una spiegazione, attestata da Sa'adjà, di platonici o atomisti ebrei del secolo IX, che riferivano questi stessi versetti alla dottrina dei "punti spirituali", per i quali si devono intendere le idee, ma forse anche gli atomi. Nell'antica parafrasi di Sa'adjà, che risale ad epoca pretibboniana e che è stata usata dai più antichi kabbalisti, prima che la traduzione di Tibbòn fosse adottata, si usa, anche per gli atomi, l'espressione ebraica, formata sul modello arabo, di *ruchanijim*. In Provenza non la si comprendeva più e non si sapeva gran che della dottrina degli atomisti, ed è così che si è formata l'identificazione degli "elementi spirituali" e dei "punti sottili" di Sa'adjà con le *sefiròth*. Sono ora gli "atomi mistici", e *Giob. 28* è considerato come un *locus classicus* in appoggio a questa tesi.

A parte il commento a *Jetzirà*, abbiamo di Isacco circa settanta frammenti, senza contare le indicazioni che si riferiscono a lui e a quelle delle sue tradizioni che si possono giudicare come autentiche.

Due volte solamente, si riferisce a suo padre. Benché la maggior parte di questi testi siano molto corti, si tratta tuttavia di materiale considerevole, anche se si fa astrazione, come giusto, da tutto ciò che a lui è stato più tardi attribuito, per errore o dai testi pseudo-epigrafici. Considero pure come brano autentico una spiegazione, conservata in un manoscritto di New York, all'inizio del *Midràsh Konèn*, composizione cosmogonica-cosmologica consistente in testi della *Merkavà* e di *Bereshìth*. Si fa risalire questa spiegazione ad un certo R. Jitzchàq *ha-Zaqèn*, cioè il Vecchio; ma la terminologia e la concezione s'avvicinano a tal punto a quella di Isacco il Cieco, nel commento a *Jetzirà*, che sono tentato di considerare i due Isacco come una sola persona. Non sorprende neppure che Isacco abbia fatto dei testi relativi alla Creazione del mondo, quali li trovava in *Gen. 1*, nel *Sèfer Jetzirà* e nel *Midràsh Konèn*, l'oggetto di commenti mistici. D'altra parte, la mistica della luce è formulata in modo particolarmente incisivo nell'ultimo di questi brani, il che si spiega, è vero, con il testo stesso di questo *midràsh*.

L'opinione di alcuni ricercatori, secondo la quale il soprannome di "padre della Kabbalà" dato ad Isacco il Cieco, nel 1291, dal kabbalista Bachjà ben Ashèr, proverebbe che i kabbalisti stessi consideravano Isacco come il creatore della Kabbalà, è del tutto priva di fondamento. *Avì ha-kabbalà* non significa altro che: eminente in modo particolare nella kabbalà. È un'imitazione del titolo onorifico *Avì ha-Chokhmà*, conferito nel *Talmùd* palestinese, *Nedarìm*, a Jochanàn ben Zakkài. Mosè stesso è chiamato così all'inizio del *midràsh Wajkrà Rabbà*. Eleazàr di Worms, nel suo commento alle preghiere (Ms. Parigi 772, f. 73), chiama Jehudà Chassid "padre della saggezza". Una fraseologia di tal genere non c'insegna niente circa l'origine della Kabbalà»¹.

La traduzione del *Peruš Sefer Yeširah* è tratta da *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di Giulio Busi ed Elena Loewenthal, con introduzione di Giulio Busi, Einaudi, Torino, 1995, pp. 217-242, priva però delle numerose e pertinenti note al testo, per le quali si rinvia all'edizione italiana testè citata.

IL CURATORE

¹ *Ibidem*, pp. 313-322; ad Isaac il Cieco e al suo commento del *Libro della creazione* Scholem dedica buona parte della stessa opera.

Capitolo primo.

Con trentadue (Bi-šelošim u-šetayim). La lettera *bet* allude alla sapienza e alla comprensione; con essa si indica tutto ciò che il pensiero concepisce, fino all'infinito e, a maggior ragione, quanto è compreso in esso. I sentieri meravigliosi e stupefacenti sono come le lingue di fiamma, che conducono al tizzone; seguendo le fiamme, si scorge infatti il tizzone, allo stesso modo in cui, seguendo il filo, si giunge alla matassa. La medesima cosa avviene per l'albero, nel quale - attraverso l'intrico di foglie, fronde, rami, frasche e germogli - si trovano le cavità situate entro il midollo e la sottigliezza della natura della radice, la quale non appare, a causa della sua sottigliezza e profondità. Tutte le espressioni che cominciano con *bet* indicano dunque la sapienza, e quanto è in essa, e così avviene per la *bet* di *bi-šelošim u-šetayim* («con trentadue»). *Traccìò:* ciò che il pensiero non afferra. *Traccìò:* due lettere, *lamed* e *bet*, le quali si dividono in tre parti.

Con tre registri. Si tratta di tre nomi, composti da tre lettere, le quali ricevono e vengono ricevute da essi. L'inizio delle essenze che è possibile pensare è costituito dai prodigi racchiusi entro la sapienza: i sentieri sono infatti miracoli contenuti in essa. A questo proposito è detto: *Dio ne conosce la via (Giobb. 28. 23)*. Conosce i cammini e i sentieri che sono in essa. Per mezzo delle essenze che sono fissate e incise in Lui, Egli ha la forza di comprendere le essenze fissate che non hanno limite. I sentieri rappresentano le «matri» delle vie, giacché il sentiero è madre della via, totalità e base da cui le vie si dipartono e si separano. I sentieri meravigliosi sono come le cavità situate entro il midollo dell'albero, mentre la sapienza ne è la radice: si tratta di essenze interne e sottili, che nessuna creatura può comprendere, tranne chi assorbe da essa: la via della contemplazione è infatti un assorbire, e non un conoscere discorsivamente.

La scrittura. La scrittura comprende il computo e il computo comprende il discorso. Tre matri furono sigillate nella *yod*, furono sigillate nella parte superiore della *yod*. Quando furono sigillate, vennero date nel grande Nome, e fu realizzato un edificio: esse nel Nome e il Nome in esse, faccia a faccia, essenze entro essenze. Le *sefirot* sono il fondamento, la parte interna: alla fine del quinto capitolo esse ritagliano per sé le lettere, giacché questa è la norma: l'inizio è la fine, non vi è principio e non vi è termine; di esse è fatto il fondamento dell'edificio, ed esse sono le lettere, a somiglianza delle pietre tratte dalla montagna. Nella montagna vi sono tante nervature, simili alle fenditure in un terreno che ne sia pieno. Per questo è detto che «una fossa non si riempie con la terra scavata», giacché, nel riempire gli spazi vuoti, quelli pieni rimangono privi di terra, né le lacune vengono colmate nella loro essenza. Allo stesso modo, le essenze sono sottili, sinché l'uomo le scopre e traccia e intaglia in esse incisioni e apre cavità, e così il cunicolo comincia ad apparire in alcuni punti.

Senza determinazione. Tutte dipendono. La *lamed* dalla sapienza, la lettera *yod* da tutto; la *mem* e la *he* vengono trasformate nello spirito che esce da esse, ed è governo di quanto esse generano. *Fondamento.* Non afferma che esse sono fondamento, ma che questo deriverà da esse: la causa è l'inizio del fondamento. Allo stesso modo, la montagna è l'inizio degli edifici che ne verranno tratti, giacché rappresenta l'inizio delle tracce: dopo le tracce, le incisioni e poi gli intagli e poi l'edificio. Lettere e segni. Tra di essi vi è una differenza, giacché i segni non esprimono talvolta una somiglianza ma un'apparenza, come l'apparenza del biancore, del rossore e simili; il segno è l'apparenza del mutare di colore e di essenza, a somiglianza della nozione espressa dal versetto: *Tu, quindi, mettili a giacere sul fianco sinistro (Ez. 4. 4)*, e anche da: *E un segno per la casa di Israele (Ez. 4. 3)*, segno senza cambiamento della forma e della creazione, giacché non vi è una forma distinta e diversa dalle altre. Si tratta piuttosto della medesima cosa, che muta in diversi aspetti; in tal senso, voce e aspetto sono segni. Le lettere sono invece cose che, in virtù di causa propria, giungono dalla lingua al segno: il segno è una cosa che pertiene al governo divino, disegnata e ricevuta dal luogo dove è stata intagliata.

Il numero *dieci*. Come nei due versetti precedenti ha ricordato che dai sentieri e dalle lettere si comprende l'essenza, così continua qui, menzionando il numero dieci, che significa le essenze che vengono comprese e ricevute quando si innalzano, sollevando le mani in alto. *Cinque*: sono eternità, fasto, bellezza, clemenza, sapienza, cinque in tutto. Il diadema con il giusto, che rappresentano la forza dell'attributo del timore, assieme al timore, e all'intelligenza, e la sapienza decide in tutto: *cinque contro cinque*. Questo è il senso dell'affermazione *e il patto d'unicità*: la *yod* diritta, che fu incurvata. *Fondato nel centro*. In alto nella lingua, mentre in basso lo è nel membro; entrambi sono nel mezzo, uno in corrispondenza dell'altra. A somiglianza della *yod*, che è nel cervello della testa, giacché la sapienza sta nel mezzo e circonda tutto. Allo stesso modo, il cervello è in mezzo alla testa: da lì viene ricevuto tutto, da una parte e dall'altra; da esso assorbe ogni cosa, da ogni lato e da ogni estremità. Per questo motivo, a questa frase doveva seguire necessariamente l'affermazione: *Dieci e non undici*. Non sono infatti che dieci, poiché la sapienza viene contata con tutte, come, in un nome che cominci per *alef*, questa viene contata con tutte. *Fondato*. Prendi due *yod*, l'una di fronte all'altra: circondano tutto quanto è tra di esse, e tutto assorbe da esse.

Dieci e non nove. Sebbene la sapienza sia con tutte, non chiederti: Come posso dire che è una *sefirah*? *Dieci e non undici*. Non chiederti: Dal momento che la sapienza rappresenta l'inizio del pensiero del discorso, come potrò non contarne undici? Non devi infatti separare la sapienza dalla corona, che è il pensiero dell'inizio del discorso, sebbene tu non possa afferrare il pensiero di Colui che conta e che unisce, né tu sia in grado di meditare e diffonderti sulla causa del pensiero dell'inizio del discorso, in modo da capire che non sono che dieci. Non dire nove. Poiché non vi è fine alla causa del pensiero dell'inizio del discorso, come farò di esso una *sefirah*? Non dire dunque che esse sono undici né nove. Sebbene il discorso sia nell'infinito, vi è nondimeno una causa sottile, o un essere sottile che il pensiero afferra nella contemplazione di ciò che vi allude. Questa causa rappresenta pertanto una *sefirah* nel pensiero, che è un essere sottile in cui ve ne sono dieci. Le cose hanno dimensioni e misura, ma il pensiero non ha misura; per questo vanno di dieci in dieci: dalle sottili derivano quelle che sono state tracciate, giacché dieci derivano da dieci, le sottili da quelle poste nell'intima sottigliezza. Dalla forza di allusione del pensiero riconosciamo ciò che possiamo comprendere e quanto siamo costretti a tralasciare, giacché da quel punto in poi non è possibile capire il pensiero allusivo. La cosa creata non ha infatti la forza di afferrare l'intima allusione del pensiero alla comprensione dell'*En sof*, giacché ogni contemplazione nella sapienza, a partire dalla comprensione intellettuale, è sottigliezza, allusione del suo pensiero nell'*En sof*. Per questo afferma: *dieci e non nove*, giacché il pensiero non concepisce di dare misura a ciò che è al di sopra della sapienza, e nemmeno nella sapienza, se non attraverso la contemplazione, come è detto: *devi intuire con sapienza*. *Intuire* è un infinito: in quanto imperativo, *devi intuire* è rivolto alle sole persone in grado di comprendere. Non dice «intuisci la sapienza», o «conosci la sapienza», ma devi intuire con sapienza, poiché la sapienza giunge attraverso l'intelligenza, e l'intelligenza è la contemplazione nella sapienza: non la contemplazione della sapienza, ma il contemplare la contemplazione che è contenuta nella sapienza. Ma com'è questa contemplazione? *Devi intuire con sapienza, essere sapiente con intuito*, giacché sono essenze nascoste, nelle quali non vi è traccia, non vi è cosa che abbia forza di contemplarle, se non quanto è stato da esse emanato. Com'è la contemplazione che ne ha questa cosa, o l'illuminato che la contempla? Dalle essenze che sono state tracciate si ottiene la contemplazione di quelle che non lo sono e, dal profondo della comprensione del loro pensiero, la contemplazione della loro causa nell'*En sof*. *Esamina*. Esamina con esse l'intelligenza. Si dice infatti «esaminare qualcosa»: non «esaminare da qualcuno» ma «esaminare qualcuno», «esaminare una causa». L'esame avviene attraverso un'altra cosa, cosicché con la sapienza si esamina l'intelligenza. *E indaga*. Dal lato del merito e da quello dell'intransigenza, come è scritto riguardo a esse: *Insondabile* (*Is. 40. 28*); per questo non afferma: *Indagale*. La spiegazione è la seguente: da esse costruì l'edificio che si conosce attraverso i sensi, e lo calcolò con le misure delle cause emanate da esse, e costruite con esse. *Stabilire la cosa sul suo sostegno* (*we-ha'amed davar 'al buryo*). Sul suo trono; la traduzione aramaica de *il suo sostegno* (*miš'anto*) è, appunto *buryeh*, e la parola si ritrova nell'espressione: *Il tuo sostegno e la tua verga* (*Sal. 23. 4*). È la linea fondata nel centro, che costituisce il fonda-

mento del mondo. *Porre*. La bellezza. Il Creatore sul suo fondamento. Il suo fondamento, la sua eternità e il suo fasto, che sono uniti in basso, nell'intelligenza, che li sorveglia.

La loro misura è dieci. Ogni parola è una misura, e ciò che ne è al di sopra, è la sua pienezza. L'attributo è infatti una forza che emana dalla misura che valuta le essenze, è misura ed emanazione dell'essenza nell'*En sof*. *Profondità*. È la comprensione sino all'infinito. *Principio*. Emanazione di forza di profondità: è la sapienza; la profondità proviene dall'*En sof*, e tutto è uno. Poiché il pensiero non comprende, è detto *dieci e non undici*. La profondità è la fine della comprensione del pensiero verso l'infinito. *Termine*. È l'intelligenza, che è l'inizio, chiamato *he* come la fine. Tutte le essenze non hanno una traccia comprensibile nella sapienza: ciò di cui facciamo menzione, rappresenta la prima parte degli attributi, il primissimo inizio delle cause delle cose separate; gli attributi che vengono ricordati sono tutti nell'*En sof* nella nostra lingua vi è solo la parte iniziale degli attributi. La loro semplicità è priva di divisione, giacché sono la causa iniziale delle cose separate. *Altezza*. È ciò che sostiene tutto, e per questo è posto nel mezzo, giacché doveva cominciare a parlare da ciò che fa piegare quanto si è innalzato dall'alto in basso e dal basso in alto: è sigillato e innalzato con tutto nelle altezze, all'infinito. *Sotto*. Giusto. *Oriente*. Bellezza. *Occidente*. Eternità. *Nord*. Vigore della potenza. *Sud*. Fasto. Questo indica il versetto che afferma: *A te, o Signore, si addice la grandezza, la potenza, la bellezza, l'eternità e il fasto, poiché tutto quello che sta in cielo e in terra è tuo. Ti è proprio, o Signore, il regnare e l'elevarti al di sopra di tutto* (ICron. 29. 11). Non esprime l'ordine delle direzioni, ma delle forze, e le indirizza a pregare verso occidente. L'ordine dei filatteri è da oriente a occidente, giacché la *šin* con quattro aste indica la sapienza, l'intelligenza, la clemenza e il timore: questo di giorno. La *šin* con tre aste è posta a destra, a indicare che questo è oriente, quando colui che l'indossa è volto a sud, e la *šin* con quattro aste è a occidente. Ma di sera, la *šin* con quattro aste è a sud, e rappresenta eternità, fasto, bellezza e clemenza; quella con tre è allora a nord, e indica il giusto, il diadema e il timore. Colui che prega rivolto a occidente, ha il sud alla propria sinistra e il nord alla destra: in questo lato è la *šin* con tre aste. A questo allude la duplice menzione de *la tua destra*. La prima indica il ritorno al di sopra della bellezza, giacché proviene da destra, come: «il candelabro a sud». La seconda indica la *sefirah* di bellezza sul diadema, giacché rimane alla destra di chi sia volto a occidente: La parola «oriente» (*mizrah*) indica ciò che riceve luce per risplendere. Egli non dice infatti *mazriah*, «che fa risplendere», ma *mizrah*, «oriente», causa della luce che riceve il sorgere della luce. Giacché è sempre volto a occidente, e colà si dirige, è chiamato occidente il volgere del sole. *Occidente*. È ciò che viene ricevuto nelle nuvole (*'aravot*) dalle cose mescolate, nelle quali non vi è traccia. *Sud* (*darom*): «sufficiente altezza» (*de rum*). È la *sefirah* della bellezza, che riceve attraverso la preghiera e compie quanto le è stato assegnato. *Nord* (*šafon*): è quanto risulta nascosto (*šafun*) a chi si volge a esso: è una misura nella quale vi è, dalle cose nascoste, la volontà di quanto si volge a essa. «La tavola era a nord», allude al fatto che davanti al Signore, sia Egli benedetto, «viene dato a ciascuno secondo le sue necessità». *Il Signore, unico Dio, domina*. Sino alla sommità, su tutto. *Unico*. Giacché è unito in tutto, e tutto è unito in lui. *Domina su tutto*. È il dominio racchiuso in tutti gli attributi, di cui si è fatta menzione, nell'*En sof*. *Dalla sua santa residenza*. È la limpidezza. Per l'eternità (*'ade 'ad*). Rafforzamento, stabilità, solidità, durata di qualcosa che continua a essere: da «ancora» (*'od*), a significare che dura ancora.

Il loro aspetto. L'aspetto è la contemplazione di una cosa entro un'altra, come è detto: *Osservavo per vedere* (Abac. 2. 1), affinché gli fosse fatto vedere il discorso. L'aspetto è ciò che ogni causa riceve dalla causa a essa superiore, giacché la misura attinge dalla misura intagliata, quella intagliata dalla misura incisa, quella incisa dalla misura tracciata, e la misura tracciata da quella nascosta: ciascuna entro l'altra, e questa entro la successiva, questa legata a quella e quella legata a questa. In che modo ricevono? Mediante la ricezione di una cosa sottile e dell'essenza. *Apparenza*. Contemplazione entro la quale non vi è alcunché; l'apparenza è splendore, sottigliezza, limpidezza, comprensione di quanto viene ricevuto; a questo proposito è detto: *E l'uno gridava all'altro e diceva* (Is. 6. 3), espressione che il *Targum Yonatan* traduce con: «E ricevevano questo da quello». *Apparenza di folgorare*. È sottigliezza, limpidezza, comprensione di quanto ricevuto. *Il loro confine*. Non equivale alla loro misura, giacché la misura è una cosa che viene ricevuta secondo le realtà separate. I profeti vi-

dero misure in base alla loro comprensione, e, grazie alla ricezione della forza di queste, ampliarono il loro pensiero più degli altri uomini. Ebbero infatti, in tal modo, ampiezza d'anima, per diffondersi nei particolari, nell'infinito. *Il loro confine* significa invece il confine della loro ricerca, giacché ogni misura ha un confine, e ogni perfezione ha un limite, come è scritto: *Di ogni perfezione ho visto un limite* (Sal. 119. 96), ma il tuo precetto, sebbene abbia un inizio, possiede una perfezione che cresce e avanza grandemente, all'infinito. Se ogni cosa che finisce ha un limite, il tuo precetto è confine della comprensione, che nessun uomo può comprendere: nessuno comprende se non la parte iniziale degli attributi. *Alla sua parola*. Bellezza, è l'innalzarsi della parola in tutte, giacché quasi si innalza la volontà della parola, come è scritto: *Dio è grandemente terribile nell'assemblea dei santi* (Sal. 89. 8), e anche: «il tuo nome terribile». *Con furia*, non è detto «una furia», giacché si tratta di qualcosa più interno delle sante *hayyot*. *E al suo detto come una bufera*. Il prostrarsi equivale al gesto di chi dà riposo ai propri attributi e non si occupa che del pensiero, e compone nel pensiero, e lo innalza; sottomette il corpo per far prevalere la propria anima superiore.

È fissata. Cose che vengono isolate, appoggiate sui lati e innalzate al di sopra di se stesse, come una casa che venga innalzata da un'altra, come fra due calamite, una in alto e una in basso. *È fissata* (*na'uš*) rende in aramaico l'espressione *era poggiata* (*muššav*) della Scrittura (Gen. 28. 12): significa cioè qualcosa appoggiato e accostato a qualcos'altro. *La loro fine nel loro inizio*. Come viene diffuso ciò che è diffuso; tutto procede dalla sorgente: se la sorgente s'interrompe, tutto s'interrompe. Poiché si diffondono perennemente, l'inizio non ha fine; per questo è detto: *La loro fine nel loro inizio*. Molte lingue di fuoco si diffondono infatti dal tizzone, che è unico: Le fiamme non possono durare da sole, ma hanno bisogno di qualcos'altro, e così, tutte le cose e tutti gli attributi, che paiono separati, non hanno in realtà separazione alcuna, giacché tutto è uno, come all'inizio, ove tutto è unito nella circoncisione dell'Unico.

Il Signore è unico. Ora allude alla misura nell'*En sof*, che non ha limite da alcuna parte. *Si che non pensi* alle cose nascoste al pensiero, e non si turbi. Da quanto si comprende, è infatti possibile conoscere quanto non si comprende. Per questo motivo gli attributi sono stati fatti in modo che ogni espressione comprenda solo ciò da cui essa deriva; nessun uomo comprende l'attributo del discorso e delle lettere se non nell'attributo medesimo, né tale attributo è al di fuori delle lettere. Tutti gli attributi terribili sono stati trasmessi per essere contemplati: ciascuno di essi proviene da uno ancora superiore, ed è stato affidato a Israele perché questi contemplatesse entro l'attributo terribile, nel cuore, sino all'infinito. Non v'è modo di pregare se non attraverso le cose limitate, attraverso le quali l'uomo viene accolto e innalzato nel pensiero, sino all'infinito. Per questo è detto: *Andavano e tornavano* (Ez. 1. 14). *Che ritorni là*. Le cose s'innalzano veloci, nei loro segreti, per poi ritornare al loro luogo, dopo che sono state ricevute. *Fu sancito*. Fu tagliato, ne fu fatta una dimensione e fu chiamata «patto»: ogni cosa fu creata e purificata.

Uno. Inizio delle essenze. *Uno, spirito del Dio vivente*, giacché tutto deriva dallo spirito. *Benedetto e ancora benedetto*. Si tratta dello spirito, che comprende la voce, la quale rappresenta la piacevolezza del diffondersi dello spirito stesso. Lo scavo avviene mediante la voce, giacché essa procede nella parte interiore. *Nello spirito incise*. L'incisione nella voce, l'intaglio nello spirito, per mezzo della voce. La voce ha consistenza, e non è che un recipiente. *E intagliò in esso*. Nello spirito vi sono un'incisione e un intaglio. La sottigliezza dell'intaglio è proporzionata alla sua sottigliezza, alla sua grossezza è proporzionata la grossezza dell'intaglio. *E un unico spirito da esse*. È la *sefirah* del ritorno, nella quale sono state incise le ventidue lettere: non che fossero comunque altro che spirito, giacché dallo spirito furono intagliate, e anzi la lettera è la cosa medesima. Lettere dalle quali derivarono le incisioni.

Acqua. Clemenza. *Melma*. È più sottile del fango, che è travasato da recipiente a recipiente. Il fango è infatti spesso. *Un solco*. L'acqua viene paragonata a un solco, fatto di archi posti l'uno entro l'altro: vi è terra da sola, e poi pietre e vene d'acqua, che sono formate con le pietre limacciose, giacché la terra ha una parte maschile e una femminile. Vi sono vene che vengono alimentate da una parte e dall'altra, per mezzo dei cunicoli. Le lettere sono incise, stanno diritte e sono coperte. Vi è la lettera che è incisa, *come un solco*; vi è la lettera che sta ritta, *come un muro*; vi è la lettera che è

coperta, *come una travatura*. Per questo, nell'ora in cui Davide scavò i pozzi, e l'abisso cercò di inondare il mondo, Ahitofel gli insegnò il Nome di quarantadue lettere: Davide lo scrisse su di un coccio e lo gettò nell'abisso, affinché non inondasse il mondo. In seguito a ciò, tutto il mondo si inaridì, e bisognò pronunciare i quindici gradi che sono contenuti nei salmi, in corrispondenza dei quindici gradi interiori. Su ogni grado salì il grado successivo, e il mondo tornò al suo stato normale. *Fuoco dall'acqua*. Il timore dalla clemenza. *Het*, e due volte otto, *samek dalet*, che sono tutto l'edificio: insieme formano *hsd*, la clemenza (*hesed*). *La sua residenza*. Tutto l'edificio. Altezza come santità, e altezza maggiore dell'altezza. *Sigillò l'altezza con la yod*, che è nella sapienza: con essa furono sigillate le tre madri, che sono intelligenza, clemenza e timore. *Le fissò nel suo grande Nome e con esse fissò le sei estremità*. *Si volse verso l'alto*. Fece volti in alto. Lì si trova infatti ovunque, giacché in alto non vi sono che volti, che la sapienza circonda da ogni lato. La sorgente ha però più forze interiori delle altre, che ricevono, mentre la parte posteriore ne ha in proporzione all'esiguità di quanto le viene trasmesso. Questa medesima cosa rappresenta un volto per colui che le è vicino, e riceve quanto da essa si effonde. *Settentrione e meridione*. Il settentrione andò verso il meridione.

Capitolo secondo.

Ventidue lettere. Non era necessario che egli ricordasse qui le dieci *sefirot*, poiché ne aveva già fatto menzione: per questo motivo egli cita solo le ventidue lettere. Semplici. Ognuna si diffonde in modo autonomo, senza mutare. Benché noi troviamo invece dell'odorato l'assenza dell'olfatto, invece della favella il mutismo, e così per tutte le lettere semplici, ciò nonostante queste ultime differiscono dalle lettere doppie: il mutismo, la mancanza di olfatto e simili non sono infatti che assenza e privazione, come l'oscurità, che è mancanza di luce. Nelle lettere doppie, la pronuncia tenue o forte ha invece una causa propria.

E la lingua è la norma. La *sefirah* della bellezza è chiamata «norma», come è detto: *Ché norma per Israele è questa* (Sal. 81. 5). *Alef* è tuttavia legge: innalzamento della norma ed elevazione della sua corona, sebbene egli non ricordi tale superiorità sino al capitolo terzo, nel quale cita l'interiorità dell'indulgenza e dell'intransigenza. Dal momento che menziona qui le ventidue lettere, fa cenno anche alle tre madri, sebbene non fosse necessario.

Le incise. Nella *sefirah* del ritorno, fece la materia informe; non vuole tuttavia parlare della traccia, sebbene si trovi ciò che è stato tracciato nella forma scritta di *emet*, «verità»: la traccia non è infatti forma, sinché non sia dapprima per iscritto. *Le intagliò.* Dalle lettere che costituivano il fondamento: incise dapprima nella *sefirah* del ritorno, dopo che erano stati stabiliti i confini, nell'incisione eseguita dopo le tracce. *Le soppesò.* L'una rispetto all'altra, per accoppiarle, affinché dessero frutti, giacché non è possibile che una cosa emani da un'altra senza contrappeso. Le permutò. La permutazione è compresa nel cambiamento. È scritto infatti: *La pioggia è mutata, se n'è andata* (Cant. 2. 11), giacché la pioggia viene inviata dalla causa, e poi fa ritorno, come è detto: *Che anzi opererà quanto mi aggrada* (Is. 55. 11). È scritto *è mutata*, poiché è tornata alla sua materia informe. E possibile che venga inviata nuovamente con cambiamenti, qualora da una pioggia fitta ne derivi una tenue. In quanto mutazione di qualcosa rispetto alla propria radice, il cambiamento non è invece compreso nella permutazione, come è scritto: *Come un vestito li muterai, e passeranno* (Sal. 102. 27). Come nel caso del mutamento delle vesti, chi è soggetto a cambiamento si trasforma radicalmente, sebbene esista anche una trasformazione limitata al passaggio da un attributo all'altro, da un colore all'altro, o da un luogo all'altro. La permutazione è invece simile a quanto avviene per un re, che giunga alla fine del proprio regno e ne venga allontanato, di modo che un altro, migliore di lui, governi al suo posto, o altri casi simili. La permutazione passa infatti di causa in causa, e di generazione in generazione, come nel caso di Davide, al quale fu conferito il fasto del regno, e tale causa agente ebbe effetto fino a quando giunse il compimento della sua sorte. In seguito, ebbe inizio il regno di Salomone: a lui fu infatti dato il fasto del regno, che era stato del padre suo. L'uno fu permutato nell'altro. La medesima cosa avviene per le lettere, che vengono agitate e diffuse: per questo è detto che *le sostituì*, e non che le cambiò.

Le combinò. Sino a questo punto, egli ha trattato di nozioni che pertengono al mondo superno, ora fa invece cenno al luogo ove, dalla semplicità delle lettere, sono state tratte le realtà separate. *Le combinò.* Le accoppiò molte volte. Il ricorso a espressioni diverse le soppesò e le combinò - che riguardano l'accoppiamento, dipende dal diverso grado di interiorità, come la differenza che corre tra la traccia, che è più interna dell'incisione, e l'incisione, che, a sua volta, è più interna dell'intaglio. Allo stesso modo, il soppesare esprime una nozione più intima del permutare, e il permutare del combinare, in guisa di quanto avviene per le fiamme, le quali, sebbene siano separate, non hanno possibilità di compiere alcunché finché non siano tutte unite nel tizzone. Così anche nell'albero, i rami non hanno vigore separatamente, ma solo combinati l'un l'altro, questo davanti a quello. La combinazione, che egli ricorda qui, significa che nulla di quanto ha menzionato si unisce senza combinarsi. Egli ha infatti voluto esprimere il discorso per gradi, e porre l'ordine iniziale. All'inizio,

Egli fece gli uomini e poi le donne, fece dapprima Giacobbe ed Esaù, una donna da una parte e una dall'altra, e soppesò chi fosse adatto ad accoppiarsi con questo e con quello (questa è la pesatura), di modo che all'uno seguisse l'altro e a questo, quello. Tutte le anime superiori future furono così create fin dall'inizio, assieme a tutte le forme destinate a ricevere lo spirito.

E con esse formò. La parola *formò* (*šar*), deriva da «descrizione» (*šiyjur*), «forma» (*šurah*). *Con esse.* Con le lettere stesse fece una forma, affinché in basso ne venisse tratta un'altra forma. E così per ogni cosa, e per ogni causa, finché non giunsero alle realtà separate, che sono al di sotto delle dieci *sefirot*, e da queste assorbono, come i frutti dell'albero, sinché non sono maturi. Quando hanno portato a termine la propria maturazione, essi cadono dal luogo donde hanno assorbito, e altri si rinnovano al loro posto. Talvolta, da quelli che sono caduti, sorgono grandi alberi, che a loro volta producono i propri frutti. Così per i frutti, e i frutti dei frutti, in eterno; ciascuno secondo l'elevatezza del luogo donde ha assorbito, e la causa dipende dall'importanza di questo e dall'importanza dei suoi frutti. *Che è destinato a essere formato.* Si tratta degli spiriti, che sono essenze sottili, conservate in un unico luogo. Tutti sono stati fatti dal principio, sebbene le *hayyot*, forme delle anime superiori, siano state modellate dalla forza interna della cosa, a cui il cuore non può pensare. Allo stesso modo, le forme sensibili provengono dalla forza delle cause terribili che si percepiscono attraverso la sensazione, poiché sono lo strumento delle anime superiori interne unificate.

Scolpite nella voce. Nel diffondersi della piacevolezza della voce, furono emanate le lettere e vennero incise, come è scritto: *La voce del Signore intaglia lingue di fuoco* (*Sal.* 29. 7). La voce, diffondendosi, divide infatti una lettera in numerose altre; si tratta della voce interna, che ha la caratteristica di essere assai sottile e che non può essere raggiunta. *Scavate nello spirito.* Sono state intagliate con la forza del ritorno, e nel ritorno hanno dimora. Le lettere hanno un corpo e un'anima superiore, fissati nei canali della testa e nello spirito di tutte le lettere. Lo spirito è fissato nella bocca, giacché vi è differenza tra il movimento della lingua e quello della bocca. Lo strumento dello spirito agita infatti quelli che parlano, i quali ne vengono mossi. Hanno un posto fissato, che non è possibile spostare.

Una ruota. È una cosa che viene fatta volgere, come una ruota (*ke-galgal*), come il cranio (*ke-gulgolet*) della testa. Fa parte delle realtà separate: quando si volge, tutto si volge assieme a essa. Metà della combinazione delle lettere è posta nella ruota, ed è costituita da duecentotrentuno porte. La metà che rimane consta di altre duecentotrentuno ed è posta al di sopra della ruota: sono quattrocentosessantadue alfabeti, e due di essi sono chiamati «porta». *Avanti e indietro.* Come segno della cosa: in avanti piacere (*'oneg*), indietro dolore (*nega'*). *E ogni discorso.* Se la formazione non parlasse, esso non sarebbe nulla, giacché il completamento del discorso non avviene se non per mezzo dello spirito. L'uomo che Rava aveva creato fu fatto tornare alla polvere, giacché egli non sapeva far entrare in lui lo spirito, affinché parlasse, e potesse sussistere. *In un unico nome.* La loro radice è in un unico nome, poiché le lettere rappresentano le branche visibili, come le fiamme che guizzano, nelle quali vi è il movimento e che sono unite al tizzone. Allo stesso modo, anche i rami, i bracci e le frasche hanno la loro radice nell'albero; così anche la pesatura proviene dall'intaglio, e la permutazione dalla pesatura: da quest'ultima deriva la forma. Tutte le cose sono state fatte forma, e tutte le forme non escono se non in un unico nome, come il ramo esce dalla radice. Ne deriva che, quando tutto è nella radice, è un nome unico: per questo è detto, infine, *un unico nome*.

Caos (tohu). Essenza nella quale non vi è forma, emanata da entro la preparazione al ritorno. Da esso deriva l'oscurità, e per questo è detto: *E la chioma del tuo capo è come porpora* (*Cant.* 7. 6). *Caos (tohu)* deriva dell'espressione «si rammarica (*tohe*) per le sue azioni passate», cerca di cancellare quanto è avvenuto. Il caos è la traccia delle essenze, nella quale non vi è forma: è stata fatta con la parte sottile dell'essenza, che è la sostanza dell'aria spessa; da essa deriva l'oscurità della sostanza, che è la materia concreta, per questo è detto: *Oscurità, nubi* (*Deut.* 4. 11). Simile a questa è l'oscurità dell'Egitto: per questo sapevano che tutta l'oscurità proveniva da una causa superna. La tenebra è più dell'oscurità, giacché colà non vi è nemmeno lo spirito. La caligine è compresa tra le due.

Grandi colonne. Dalle lettere doppie, che sono entro le grandi colonne, le quali rappresentano le radici. Le radici sono le essenze interne, comprese nelle dieci *sefirot*: sono le sei estremità e la pre-

parazione del ritorno, che è *il nascondiglio della sua possanza* (Abac. 3. 4). A proposito delle sette doppie, che sono le grandi colonne, è detto: *Che pasce il gregge tra i gigli* (Cant. 2. 16). La *bet* allude a ciò che si eleva sui serafini "; tutto questo costituisce infatti il fondamento del mondo, il quale deriva dalle sei estremità, ed è fissato nel rigore. Per questo è detto: *Che pasce il gregge tra i gigli*, colui che pasce con queste sei cose il proprio mondo, giacché sono i padri dei padri di tutte le generazioni.

Inafferrabile. L'oscurità, che è sottile; è aria talmente sottile che passa al di là delle sfere e dei firmamenti, e all'interno di essi: per la sua gran sottigliezza, non viene trattenuta. L'aria che viene trattenuta entro l'otre è invece spessa, giacché lo spirito sottile superno, grazie alla sua tenuità, non viene fermato da alcun impedimento: il suo vigore è proporzionato alla sua sottigliezza: in questa risiede infatti la capacità di non farsi arrestare da un muro o da un divisorio e non venire così trattenuta. Esso deriva dalle essenze spirituali interne, che non si afferrano e di cui al cuore si mostra l'intaglio: da esse emanano le sostanze corporee, le quali vengono invece afferrate.

Dodici semplici. La loro nozione comprende dodici colonne, giacché tutte le cose constano di essenze entro essenze, volti entro volti, ed entro questi, altri volti. *Scruta*. Come è stato affermato: «Così il Santo, sia Egli benedetto, guardò nella *Torah*». E questo è il segno della cosa. Si usa la parola «segno» per nascondere la cosa. *Ventidue elementi*. Ciascuna delle ventidue lettere è un grande elemento. Che cosa significa «elemento»? Una materia che costituisce uno strumento, come avviene per le pietre della torre. In questa vi sono infatti numerose pietre, ciascuna delle quali ha un proprio nome. Nel loro insieme, vengono però chiamate con un nome unico, che è, appunto, «torre».

Capitolo terzo.

Il loro fondamento. Il fondamento viene da esse, ed esse ne sono la causa. Il fondamento delle tre madri è l'intelligenza, sebbene a questo proposito si faccia solamente menzione delle cause visibili, le quali sono comprese entro quelle invisibili: per questo sono chiamate «matri». In seguito, le chiama «padri». *Il piatto (kaf).* Nel senso proprio. Talvolta si soppesa con il palmo (*kaf*) della mano, come è scritto: *E li aveva guidati col senno delle sue mani (Sal. 78. 72).* Inoltre, le palme ricevono la benedizione.

', *m*, *š*. Un grande segreto coperto. Dai profeti. *Meraviglioso.* Giacché è elevato in alto (per queste cose non vi è discesa), e sigillato in sei combinazioni: *'mš, mš', š'm, 'šm, šm', m'š*. Esse sono racchiuse nel Nome, come è scritto nel primo capitolo: in esso sono state sigillate le sei estremità, giacché il Nome è sigillato su tutto, e tutto è sigillato in esso. *Anelli.* Come l'anello in cui entra il dito, e che è una cosa che è stretta in una che ne stringe un'altra; quanto è stretto trae da lì la propria forza, giacché, durante tutto il tempo in cui l'anello che sigilla è al suo dito, esso riceve un'aggiunta dal suggellarle. Sono tutte forze terribili, l'una entro l'altra: quelle interne derivano da altre ancora più interne, questa da quella, e quella da questa.

Si dividono in maschio e femmina. A seconda delle lettere, che si incontrano le une con le altre, in base all'ordine, la loro opera termina con la maggior parte di quelle femminili da un lato, poiché l'aspetto minoritario viene annullato da quello prevalente. La *šin*, che è fuoco, ha una parte femminile: quando si incontra con lo spirito, che ha un aspetto femminile e uno maschile, prevale il femminile. Quando acqua e spirito sono vicini, la parte maschile prevale su quella femminile, giacché lo spirito è prevalentemente maschile. Il contrario di queste lettere si ha quando la ruota si volge da piacere (*'oneg*) a dolore (*neg'*), e da dolore (*neg'*) a piacere (*'oneg*). Il nostro maestro ha affermato che tutto è inciso nella ruota, e in quanto 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 s'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. *Mem silenziosa.* Silenziosità, silenzio sottile, come è scritto: *Tempo di tacere e tempo di parlare (Eccl. 3. 7).* Questo è lo *hašmal*, a proposito del quale è stato affermato: «a volte tacciono e a volte parlano». La silenziosità precede infatti il suono del discorso, dall'inizio alla fine: *hš ml*; e dalla fine all'inizio: *ml hš*. Tutte le lettere si dividono tra sorde e sonore, e ciò che le equilibra. In ciascuna delle lettere sono racchiuse tutte le lettere: ognuna ha tuttavia una base propria. Tutte le dieci *sefirot* sono incluse in ciascuna lettera, e per questo egli afferma: *Alef con tutte e tutte con alef; bet con tutte e tutte con bet.* Come si potrebbero infatti pesare, se ciascuna di esse non le contenesse tutte? Come l'*alef* contiene le prime dieci *sefirot*, che sono state incise nello spirito proveniente dallo spirito. In ciascuna di esse vi è una sorta di essenze sottili, interne, coperte, senza determinazione: tutto quanto verrà intagliato in esse vi è compreso, come è compresa nell'uomo tutta la sua discendenza. Lo stesso avviene per ogni lettera inclusa nelle colonne delle lettere: la loro incisione entro la forma delle lettere grandi è nascosta in esse e occultata, ed è inafferrabile tutto quanto ne verrà intagliato ed emanato. Lo stesso vale per le essenze poste entro la sapienza, come abbiamo spiegato, giacché tutte le cose giungono attraverso l'intelligenza nella sapienza, come è scritto: *Esaminavo nelle scritture (Dan. 9. 2).*

Alef è la norma. Elevazione della norma e altezza della sua corona. *Tre padri.* Dalle tre madri; formano coppie attraverso lo scambio, ma non si tratta di permutazione nella quale l'una venga annullata e un'altra ne prenda il posto. È, piuttosto, una condizione nella quale ciascuna esercita la propria forza, come se vi fosse *'mš* in un luogo, e da esso derivasse un'azione, e *šm* in un altro luo-

go, da cui provenisse un'altra azione. Da tutte le loro permutazioni deriva una forza che differisce da quella che risulta dalla singola permutazione. *Nel mondo*. Il riferimento è a partire dal livello delle realtà separate, verso il basso; le cose non si muovono tuttavia dal loro posto. *L'anno*. Al di sotto del mondo. Sono i dodici mesi che ricorrono nel governo del mondo: essi sono diversi l'uno dall'altro. Nell'anno vi sono infatti fondamenti diversi.

Tre madri. Cose che vengono emanate, si emanano e si ricevono l'una con l'altra. Quando però si giunge al mondo delle realtà separate, non vengono chiamate se non «padri», giacché da essi dipende la generazione. Già dall'inizio li si è definiti «padri», giacché essi sono chiamati così, come le fiamme dai tizzoni. Quando si giunse alle realtà separate, fu fatto l'agente che deriva da ogni maternità. Da tutte le unioni di cui si è detto furono invece fatti i padri, affinché realizzassero le unioni nella separazione: tutte le cose che hanno dato discendenza; sebbene si parli di realtà separate, non ci si è mossi da quanto è unito, giacché tutto assorbe di là, e per questo è sigillato in ogni cosa (si tratta dei tre padri); è stato così detto come in essi furono realizzati il mondo, l'anno e l'anima. Tutte queste unioni furono create, e da esse venne emanato l'uomo, che è costruito con le lettere. Quando questo edificio fu costruito, lo spirito superno che lo governava, governò su tutto, cosicché tutto risultò unito, nei mondi superni e in quelli inferiori. Ciò deriva dalla nozione di mondo, anno e anima, giacché tutto quanto è nel mondo è anche nell'anno, e tutto quanto è nel mondo e nell'anno è anche nell'anima. L'anima superiore equilibra tutto, e le cose si separano l'una dall'altra, essenze entro essenze. Tuttavia, dall'inizio del mondo separato, si hanno prodotti avvertibili, forme che hanno un limite.

Il caldo si crea dal fuoco. Non ha voluto qui far menzione del caldo creato dai cieli, i quali vennero a loro volta creati, in principio, dal fuoco, ma ricorda solamente i padri, e le loro generazioni, e le generazioni delle generazioni, in eterno. *L'umidità tiepida dello spirito*. Dall'aria che è spirito, sebbene abbia voluto ricordare solamente i padri, al fine di illustrare il principio di ogni generazione. Per questo ha usato l'espressione «inizio», giacché l'uomo è un grande sigillo, nel quale vi è l'inizio e la fine dell'insieme di tutte le creature. E invero, «il cielo fu creato per primo», giacché è l'inizio delle cose separate. Non ha inteso parlare se non dell'inizio, che sono le madri. Ogni generazione risiede infatti nella forza del sigillare: quando sono sigillate nei padri danno una discendenza, ma qualora se ne separino, persino per sigillare le generazioni dei padri, non danno discendenza, giacché tutte le cose ritornano alla radice del loro principio.

E con esse sigillò. Dopo che fu fatto il fascio, venne sigillata in esso una lettera, affinché facesse stare il tutto: perché non si mutassero, nel mondo, il maschio e la femmina, e così nell'anno e nell'anima: l'uno riceve dall'altro, giacché l'uno è al di sotto dell'altro. Allo stesso modo, furono sigillate nei padri tutte le generazioni: ogni lettera ha infatti un corpo, uno spirito e un'anima superiore. Essa riceve forza dall'interno del limite del pensiero, che la incorona, per farla stare nel suo vigore, e rafforzarla e arricchirla, affinché accolga la forza con cui dominerà. Il corpo delle lettere, di cui abbiamo parlato, è spirito; il loro limite è proporzionato al limite della conoscenza della loro origine. *Maschio* in 'mš. Ciò si riferisce a quando la femmina emette il seme per prima, e genera così un maschio: infatti, la generazione del fuoco precede. In seguito, giunge la goccia del maschio, e prevale su di essa: l'anima superiore entra allora in tale goccia, nelle sue lettere, in accordo con l'ora, che è fuoco. L'uomo reca l'acqua, giacché questo è 'mš; per questo motivo essa genera un maschio. *Femmina* in 'šm. Quando l'acqua della goccia del maschio precede, ed egli produce seme per primo; il fuoco della femmina si attacca su di essa, con lo spirito che vi è fissato. Secondo l'inversione delle lettere, la formazione muta dal maschio alla femmina, e dalla femmina al maschio. Talvolta nasce di sesso dubbio, o androgino, secondo l'inversione delle lettere 'mš.

Fece regnare. Ogni «fece regnare» che è nella forma, compresa nella formazione, esprime un accoppiamento, giacché tutto era nell'intelligenza. Egli fece regnare, poiché il re è fatto regnare, e ogni parola che è nel consiglio può dire e governare su di esso.

Capitolo quarto.

Doppie. Giacché, dopo la causa della vita, fu emanata la causa della morte. Il raddoppiamento indica la generazione della causa della vita, mentre la causa della morte è la pronuncia tenue. Alcuni sostengono, invece, che la causa della vita sia la silenziosità, quanto è silente e tenue, mentre causa della morte sarebbe il rafforzamento, la sonorità, il raddoppiamento e la pronuncia. Tra le doppie e le semplici vi è una differenza, benché si trovi, a proposito delle semplici, la contrapposizione tra vista e cecità, 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, venga emanata quella della morte: il bene emana dalla profondità del bene, e il male emana dalla profondità del male: questo è il senso dell'espressione: *il bene dal bene e il male dal male*. E se obietti: Come può derivare il fuoco dall'acqua? Bisogna dire so che ciò deriva dalle dieci *sefirot*, le quali sono essenze interne, tanto profonde nei recessi della sapienza da essere radice dell'unificazione, in loro stesse, del bene e del male: cominciano a germogliare, come l'albero, i cui inizi non appaiono sinché non siano spuntati. Le lettere non si comportano però in tal modo, giacché sono come i rami dell'albero. Le doppie sono il frutto delle dieci *sefirot*, le quali rappresentano il principio materno; tre triadi, e una che è con tutte: per questo si dice che sono dieci.

Doppie. Giacché nel loro inizio vi sono le une e le altre. *Tenero.* Vi è una tenerezza che è per il bene, e una che è per il male. *Duro.* Vi è una durezza che è per il bene, e una che è per il male; e così per ogni attributo. Vi è un bene che è per il male, e un male che è per il bene. Per questo è detto: *sono doppie per l'alternanza*, giacché la medesima causa, che è buona, viene mutata per compiere male, come avviene per i malvagi, che rovesciano l'attributo della misericordia in crudeltà, o per i giusti, che rovesciano l'attributo del rigore in quello di misericordia, in corrispondenza delle sette doppie interne e delle ramificazioni che da esse dipendono, come i sette giorni, i sette anni e i sette settennati.

Estremità (qeşawot). Da «tagliare» (*qaşah*); tutte vanno di sei in sei. Invero, è scritto: *In sei angustie ti salverà (Giobb. 5. 19)*. Non dice «da sei» ma *in sei*; sono le angustie che opprimono gli altri, ma saranno per te un diletto, giacché la settimana, che equilibra, è la seconda lettera del Nome. Il suo fondamento è infatti *alef*, e nell'*alef* il Nome si eleva. È il Nome interiore, nel quale il Nome si eleva e di cui diciamo: «E il tuo Nome terribile». Tale *alef* è infatti la norma, poiché rappresenta il ritorno, che è con *alef, he*. Per questo viene contata come una lettera, come se fosse *alef*. Il sigillo dell'*alef*, da ogni parte, è l'inizio e la fine. L'*alef* mediana del Nome è però come l'anima superiore: se non vi fossero gli spiriti, i corpi non starebbero ritti; se, però, tutto fosse spirito, non si chiamerebbe «Nome». Allo stesso modo la *he* non cambia, ma viene elevata ed è chiamata Nome completo, che non vacilla, come disse rabbi 'Aqiva: Il tuo Nome non vacilla: verso qualsiasi lato, non è un vacillare; tutti si volgono a oriente per pregare.

Santo. Preparazione del ritorno, che è nel proprio luogo. *Estremità in alto.* Clemenza, principio della parola incoronata. *Basso.* Fondamento del mondo. *Oriente.* Bellezza. *Occidente.* Eternità. *Meridione.* Fasto. *Settentrione.* Regno. Le estremità, secondo l'ordine del versetto: *A te, o Signore, si addice la grandezza, la potenza... (ICron. 29. 11)*. Il *santuario*. È il ritorno, con la sua preparazione. *Egli regge.* Come l'anima superiore, che regge tutto. *Le scolpì.* Finché le cose non sono passate all'azione, non ha detto «le scolpì». *Gli astri nel mondo.* Gli astri superni, che sono come un campo, nel quale vengono seminate le stelle: i loro frutti sono gli astri visibili. *Sette sette.* Tutto è per gruppi di sette. Sette da sette, entro sette, giacché le sette doppie racchiudono tutto e tutto di tutto. Astri benefici e astri malefici, e così sino all'effondersi, da essi, dei dodici dominì. I giorni nell'anno. I giorni chiamati «porte» sono quaranta. In tal modo furono tutte le cose.

Due pietre. Sono le lettere, come è scritto: *Le pietre sante* (Lam. 4. 1). In esse, nelle cavità incise nelle sette doppie, furono incisi i sei firmamenti. *Doppie.* Giacché ognuna si sdoppiò in due, per arrecare beneficio e per nuocere. L'attributo del bene è grande, giacché è la base di tutto e la base della causa emanata, sebbene gli attributi rimanessero all'interno e non fossero ancora usciti alla luce. Da lì si divisero, giacché in un unico attributo sono fissate numerose forze. Come quando un uomo malvagio guarda in quell'attributo, che arreca beneficio e nuoce, giacché il beneficio è per lui nocimento. Si può paragonare a colui che mangia un cibo, che gli giova in un'occasione e gli nuoce in un'altra, sebbene il suo sapore non sia mutato. *Doppie.* Volto entro volto, forza entro forza. Le cose che costituiscono l'attributo del rigore sono entro l'attributo della misericordia, come la fiamma è legata al tizzone; come si comportano nel rigore cattivo, così fanno in quello positivo. Quando in un uomo non vi è l'attributo buono, le cose che costituiscono il rigore si separano, per giudicarlo in grandi giudizi; il malvagio non si unisce infatti all'attributo del bene, cosicché questo possa riversarsi su di esso. Per tale motivo, la luce si separa dalle forze del rigore, al fine di non arrecare beneficio ai malvagi. *Tenero contro duro.* Vi sono clemenze che vengono concesse nella tranquillità e nelle benedizioni, e altre che si effondono nelle ristrettezze e nelle durezza. Lo stesso avviene per *forte contro debole*, e per ciascuna di queste nozioni, relative al bene e al male. *Morte.* Vi è una morte che è clemenza, affinché chi la patisce sia onorato nel mondo a venire e non subisca il governo dell'attributo dell'afflizione, che è destinato a diffondersi: egli viene assorbito dall'attributo della pace, come è scritto: *Sì, a causa del male, il giusto scompare, entra nella pace* (Is. 57. 2), e anche: *Preziosa è agli occhi del Signore la morte dei suoi santi* (Sal. 116. 15). *Guerra.* Vi è una guerra che è per il bene di colui che la combatte: in essa non vi è morte né dolore. Tale fu la guerra di Davide con Golia, senza danno, ma con vantaggio. *Stoltezza.* È l'ignoranza, espressa dalla radice *sakal*, scritta con *samek*, che è la permutazione di *haskel*, «intelligenza», giacché, a forza di concentrarsi su ciò che l'uomo non capisce, si ritorna all'ignoranza. Allo stesso modo, la sapienza diviene ignoranza per chi l'approfondisca al di là della propria comprensione. *Povertà.* Quando non rimane, di tutta la propria ricchezza, neppure quanto è necessario per sopravvivere. Vi è una povertà che è per il bene. Succede a chi sarebbe destinato a morire, e la povertà lo redime, come se fosse morto. È possibile che la perdita giunga per il compimento di un precetto, affinché il danno sia valutato per lui un bene. *Sterilità.* Se non seminerà, il suo campo non si seccherà. *Grazia.* Da entro la grazia. Quando non si procede nell'attributo dal quale viene conferita, la grazia si muta in un altro attributo, che è brutto. Come avviene per il ricco, che non concede i propri averi per la carità: alla fine, rimane senza beni. *Servitù.* Giacché l'attributo proviene dal rigore: le parti iniziali degli attributi sembrano molte, ma non sono, al principio, che una. Così, ve ne sono molte sino ai sette firmamenti. Le doppie sono spirituali, superne, fissate tra la vita e la pace: sono tutte affidate al dominio dell'anima superiore, ma non sono fissate. Esse sono simboleggiate dalle sette aperture della testa.

Capitolo quinto.

Semplici. Penso che il fondamento delle lettere semplici sia uno, e che 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 ne resta al di sotto. Perciò, quando elenca 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 viene governato. Dodici in corrispondenza dei dodici organi che governano: sono semplici, cosicché il governo e le sensazioni non risultano doppie. Si diffondono in tutto il corpo, giacché non è possibile andare se non con essi. Ve ne sono alcuni che si diffondono persino nelle bestie, sebbene siano spirituali e vengano emanati dalle lettere semplici, in corrispondenza della destra e della sinistra. Sebbene non si tratti di una corrispondenza perfetta, vengono formati nel corpo nel medesimo numero. Le cose corporee vengono emanate da quelle spirituali, e il governo è delle spirituali. *La loro misura.* Sono la parte iniziale degli attributi, creati da questi, sia che salgano sia che scendano, sia che stiano immoti sia che si muovano: tutto proviene di là. *Oblique.* Si dice di una cosa appuntita alle due estremità, che si allarga nel mezzo. *Orientale settentrionale.* Allo stesso modo, per ogni frontiera, nonostante che in essa vi sia una parte superiore e una inferiore, tutto è obliquo, a eccezione di otto solamente. *Braccia.* Giacché da esse salgano e da esse scendono. Gli influssi celesti (*mazzalot*) sono quelli che dominano nel mondo, come si deduce dall'espressione: *Versa (yizzal) l'acqua (Num. 24. 7).* *Mazzarot* deriva invece dall'espressione: *Colui che ha disperso (mezareh) Israele (Ger. 31. 10).* L'uno va nel luogo dell'altro, e viceversa, giacché in essi è nascosto il fondamento. Le ventidue precedono qui le dieci. La terza è superna, clemenza e timore; e la quarta è la corona, giacché là incise dalle cose e dalle realtà compiute con il Nome.

Capitolo sesto.

Il mondo superno è spirito e acqua: la forza del fuoco è terza. Nel mondo delle realtà separate, il fuoco circonda il firmamento che è sopra di noi. Sotto vi è l'acqua, e nel mezzo lo spirito. Nell'anima, il fuoco è al di sopra, l'acqua in mezzo e lo spirito, che è in basso, è la linea mediana, che va dal cervello sino alla punta estrema. Nell'anno, il freddo viene dall'acqua e il caldo dal fuoco. *E umidità tiepida.* Continenza verso ogni cosa, che proviene dallo spirito che equilibra, nel mezzo. *Norma: dieci.* L'incisione delle dieci dita. *Attendenti.* Un gruppo di attendenti sotto l'altro, giacché il fuoco solleva l'acqua. Il recipiente: il fuoco è posto su di una coppa di ferro; al di sotto vi è l'acqua, che sta sul fondo di ferro. Quando il fuoco brucia, l'acqua diminuisce, giacché il fuoco la solleva. *Sul suo trono.* Senza disturbo, giacché tutti si volgono alla sua gloria e fanno luce verso la parte anteriore del suo trono. *Come un re nel paese.* Per impartire ordini ai propri servi: egli risponde a ciascuno di essi e si occupa delle loro opere. Come un re in guerra. Egli si volge a emanare il suo spirito buono sui meritevoli e lo spirito cattivo a quanti si ribellano. L'uno in corrispondenza dell'altro, giacché esso è vita per uno e morte per l'altro, come caldo e umido e caldo e secco. Talvolta si nuociono l'un l'altro e talaltra si arrecano beneficio. *Ognuno per conto suo.* Non è doppio. Si riferisce a 'mš, che sono i padri, giacché da qui derivano l'inizio delle faville e gli intagli dell'edificio. *Sette, divisi.* Clemenza, timore e bellezza e, al di sotto, eternità, fasto e il giusto. *Equilibra.* Ciò che mette in equilibrio, nel mezzo, il cavo, dall'alto in basso. *Tre su tre. E uno che equilibra nel mezzo.* Delle sette doppie, egli dice.