

L'interpretazione teosofica della storia d'Israele  
nell'*Epistola sulla storia della Cabbalà*  
di Eliyyà Menahem ben Abba Mari Halfan  
(fine XV secolo – ca. 1577)

Fabrizio LELLI  
(Lecce)

La rinascita dell'interesse umanistico per la lingua ebraica e l'esegesi tradizionale della Scrittura, ispirata agli ideali dell'*Hebraica veritas*, non andò mai disgiunta, almeno per buona parte del XV e ancora agli inizi del XVI secolo, dalla teoria, di origine tardoantica, che accordava i contenuti della Bibbia alle principali scuole di pensiero del mondo classico. La volontà, avvertita nel Medioevo in ambito giudeo-arabo e cristiano, di trovare un accordo tra verità espresse dai testi sacri e interpretazioni razionali aveva caratterizzato la speculazione delle principali scuole teologiche delle tre fedi monoteiste e, nella loro esegesi, gli intellettuali umanisti non fecero che adattare ai loro nuovi interessi filologici concezioni rese autorevoli dalle generazioni precedenti<sup>1</sup>.

Anche i dotti ebrei operanti a stretto contatto con gli ambienti umanistici si sforzarono di ritrovare nella Scrittura tracce dei sistemi speculativi studiati dai loro colleghi non ebrei, al fine di dimostrare, come in passato, la maggiore antichità della loro tradizione rispetto a quella di altre culture. Nonostante valesse sempre il principio che la Bibbia contiene tutto e che il pensiero di altri popoli deriva perlopiù dal furto, avvenuto nell'antichità, di materiale in origine rivelato dal Dio d'Israele a patriarchi e profeti biblici, gli ebrei italiani del Quattrocento, sollecitati dal recupero umanistico dei testi attribuiti a saggi greci e orientali, tentarono di cogliere i rapporti tra la propria speculazione dottrinale e i capiscuola, in gran parte leggendari, che gli intellettuali contemporanei

<sup>1</sup> Sull'*Hebraica veritas*, cf. A.P. Coudert – J.S. Shoulson (eds.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia 2004.

riferivano alla concezione della *prisca philosophia* o *philosophia perennis*<sup>2</sup>. L'adozione di questa teoria permise, ad esempio, di stabilire associazioni tra la tradizione halakica e la speculazione teosofica attribuita a Ermete Trismegisto, ricercata perlopiù in trattati medievali tradotti in ebraico dall'arabo<sup>3</sup>.

La differenza di atteggiamento tra ebrei e cristiani nel recupero di fonti estranee alla loro identità religiosa può dirsi consistere nella tendenza di questi ultimi a dimostrare la pluralità di tradizioni antiche, comunque tutte finalizzate, in maggiore o minore misura, alla dimostrazione della superiorità della verità di fede cristiana; gli ebrei, invece, rapportavano ogni fonte del sapere antico ad un'unica tradizione originale, racchiusa nelle rivelazioni divine ai loro antenati in Terra d'Israele<sup>4</sup>.

Se l'accettazione di autorità esterne alla tradizione fu spesso osteggiata dagli ambienti giudaici e non molti furono, in fondo, gli intellettuali ebrei che nutrirono reale interesse per la teoria della *prisca philosophia*, il contatto con questa concezione fu probabilmente responsabile di vari tentativi compiuti in seno alle comunità giudaiche italiane per ricostruire la storia della rivelazione di Dio all'umanità, e in particolare all'ebraismo, chiamando in causa anche figure esterne al mondo biblico<sup>5</sup>. Tuttavia, soprattutto nel corso del Cinquecento, periodo in cui si assiste ad un cambiamento radicale dell'autopercezione dell'intellettuale ebreo rispetto alle

<sup>2</sup> Sulla diffusione di questa concezione nell'ebraismo italiano di età umanistica, cf. F. Lelli, *Prisca Philosophia and Docta Religio. The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought*, «Jewish Quarterly Review», 91 (2000), pp. 53-100.

<sup>3</sup> Sulla circolazione di testi ermetici nell'ebraismo italiano di età umanistica, cf. F. Lelli, *Ermetismo e pensiero ebraico: il contributo della tradizione testuale*, in P. Lucentini – I. Parri – V. Perrone Compagni (edd.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Napoli, 20-24 novembre 2001), Turnhout 2003 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 40), pp. 429-445; F. Lelli, *Hermes Among the Jews: Hermetica as Hebraica from Antiquity to the Renaissance*, «Magic, Ritual, and Witchcraft», 2/2 (2007), pp. 111-135. Mi è gradito ringraziare in questa sede l'amico Paolo Lucentini per avermi introdotto al mondo dell'ermetismo medievale.

<sup>4</sup> Sulla teoria della «multilinearità» e «unilinearità» del sapere in ambiente umanistico ebraico e cristiano, cf. M. Idel, *La Cabalà in Italia (1280-1510)*, Firenze 2007, pp. 201-215.

<sup>5</sup> Per un rapido *excursus* sull'evoluzione cabalistica delle concezioni teosofiche della storia, cf. M. Idel, *Cabalà: nuove prospettive*, Firenze 1996, pp. 148-149.

generazioni precedenti, si osserva come l'adesione alla teoria della *prisca philosophia* dette vita a risultati di valore diverso, se non opposto, rispetto a quelli ricercati nel corso del Quattrocento.

È il caso dell'opera speculativa di un'importante figura dell'ebraismo italiano del XVI secolo, Eliyyà Menaḥem ben Abba Mari Ḥalfan<sup>6</sup>. Erede della tradizione umanistica, ma ormai proiettato nella dimensione speculativa del pieno Rinascimento, Ḥalfan visse a cavallo tra una generazione ancora ispirata ai modelli culturali « osmotici » del Quattrocento<sup>7</sup> e una tendente a rinchiudersi nel sentimento della distinzione della religiosità ebraica da quella delle « nazioni »<sup>8</sup>. Nella sua produzione egli si interrogò sulle finalità della storia della *qabbalà*, intesa nell'accezione etimologica di ricezione-trasmissione del sapere rivelato da Dio, dalla creazione fino all'era messianica, che a suo avviso si sarebbe realizzata ai suoi tempi.

Pertanto, se nella ricezione della tradizione cabbalistica in Ḥalfan si coglie da un lato la linea speculativa che guidava gli orientamenti della maggior parte degli intellettuali ebrei italiani dell'epoca precedente alla sua, dall'altro lato si avverte l'interesse per una ricerca delle origini storiche della propria tradizione religiosa e speculativa disgiunta dalla vocazione alla « multilinearità » dei suoi colleghi cristiani. Nella teosofia della storia di Ḥalfan ricorrono solo personaggi della tradizione biblica e post-biblica ebraica, mai affiancati a Ermete, Pitagora o Zoroastro, anche se la sua interpretazione delle figure di patriarchi, profeti e saggi si colora di tratti che le avvicinano ai *prisca philosophi*<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Su Ḥalfan, cf. anche F. Lelli, *L'albero sefirotico di Eliyyà Menaḥem ben Abba Mari Ḥalfan* (Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 44, 18), « Rinascimento », n.s., 43 (2008), pp. 271-290, da cui sono tratte alcune informazioni qui riportate della vita di Ḥalfan.

<sup>7</sup> Sulle varie interpretazioni della critica recente dei rapporti tra intellettuali ebrei e cristiani italiani nel Quattrocento, cf. Yohanan Alemanno, *Ḥay ha-'olamim* (*L'Immortale*). Parte I: la Retorica, ed. F. Lelli, Firenze 1995, pp. 57-60.

<sup>8</sup> Su questo mutamento di percezione, cf. F. Lelli, *The Origins of the Jewish Autobiographic Genre: Yohanan Alemanno (1434 – after 1504) and Abraham Yagel (1553 – after 1623)*, « European Association of Jewish Studies-News », 12 (Marzo 2002), pp. 4-11.

<sup>9</sup> Si confronti, ad esempio, la storia della tradizione cabbalistica di Ḥalfan con quella proposta da Eliyyà Ḥayyim da Genazzano nella sua *Iggeret ḥamudot* (*Lettera preziosa*), dove la sapienza di Abramo è collocata « cronologicamente » a confronto con le tradizioni, diffuse tra gli umanisti cristiani, associate a Pitagora e a Zoroastro: Eliyyah Ḥayyim ben Binyamin da Genazzano, *La lettera preziosa* (*Iggeret ḥamudot*), ed. F. Lelli, Firenze 2002, pp. 152-154; 236-237.

Eliyyà Menaḥem ben Abba Mari Ḥalfan<sup>10</sup> nacque presumibilmente negli ultimi anni del XV secolo; la sua scomparsa si colloca intorno al 1577<sup>11</sup>. Il padre, Abba Mari Ḥalfan, era un celebre medico e astronomo di origine franco-provenzale, che probabilmente si trasferì a Venezia dall'Italia meridionale all'epoca dell'espulsione degli ebrei dal Regno di Napoli successiva alla conquista spagnola<sup>12</sup>.

Eliyyà Menaḥem è noto per aver preso parte, in virtù delle sue eccellenti conoscenze di diritto rabbinico, ad alcune dispute che infiammarono le comunità ebraiche e cristiane nel corso del XVI secolo. All'inizio degli anni '30 lo troviamo impegnato, in opposizione a Ya'aqov Mantino (medico pontificio e noto traduttore in latino di testi aristotelici ebraici), a sostenere su base biblica e rabbinica la tesi favorevole al divorzio di Enrico VIII d'Inghilterra da Caterina d'Aragona. Per appoggiare la posizione del sovrano, Ḥalfan riunì un gruppo di esperti halakisti che firmarono un documento, sulla base del quale si ammetteva la legittimità giuridica del ripudio<sup>13</sup>.

Un altro motivo di contrasto tra Eliyyà Menaḥem e Mantino fu l'interesse dimostrato per la predicazione in Italia dello ps.-Messia

<sup>10</sup> Oltre alle opere halakiche e cabbalistiche, ci sono pervenuti alcuni dei suoi poemi in ebraico: cf. U. Cassuto, *Ḥalfan, Elijah Menaḥem*, in *Encyclopedia Judaica*, Tel Aviv 1972, VII, col. 1187 (d'ora in avanti: Cassuto, *EJ*). Alcune opere un tempo nella sua biblioteca si sono conservate nella Österreichische Nationalbibliothek di Vienna: cf. A.Z. Schwarz, *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*, Wien 1925, pp. 145-146; cf. inoltre C. Roth, *History of the Jews in Venice*, Philadelphia 1930, pp. 77-81.

<sup>11</sup> La data si ricava dal presunto epitaffio riportato da D. Kaufmann, *Jacob Mantino: une page de l'histoire de la Renaissance*, «Revue des études juives», 27 (1893-1894), pp. 30-60; 207-238 (51, n. 3).

<sup>12</sup> Si hanno notizie della residenza di Abba Mari Ḥalfan a Napoli ancora nel 1492. Nella città partenopea egli avrebbe studiato astronomia e medicina. Abba Mari Ḥalfan partecipò nel 1490 a Firenze alle esequie di Yeḥi'el ben Yiṣṣḥaq da Pisa, per il quale scrisse una *qinà*, cf. Cassuto, *EJ*; D. Kaufmann, *La famille de Yehiel de Pise*, «Revue des études juives», 26 (1893), pp. 83-110; 220-239.

<sup>13</sup> Verso la metà del secolo, l'ufficiale medico della Serenissima Yosef Tamari dette avvio ad una complessa disputa contro il consuocero Šemu'el Venturozzo da Perugia, a seguito del divorzio della propria figlia Tamar dal figlio di Venturozzo, Mošè. Negli anni '60 gli atti processuali vennero pubblicati a stampa e in varie comunità apparvero addirittura manifesti da affiggere per pubblica informazione, firmati da illustri personalità giuridiche, tra cui anche Ḥalfan: cf. S. Simonsohn, *Lo scandalo del divorzio Tamari-Venturozzo*, «Tarbiz», 28 (1958), pp. 381-392 (in ebraico). In una decisione halakica datata 1550 Eliyyà appare insieme a Me'ir Katzenellenbogen da Padova e ad altri insigni rabbini (Cassuto, *EJ*).

di origine portoghese Šelomò Molko<sup>14</sup>. Anche dopo la tragica fine di questo personaggio, che morì sul rogo per condanna imperiale alla fine del 1532 (o all'inizio del 1533), Ḥalfan continuò a sostenere il suo ruolo metastorico e ad appoggiare i suoi seguaci.

La speculazione messianica, già diffusa nelle comunità giudaiche nei secoli precedenti, si era riaffermata nell'Italia del periodo dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna (e dalle regioni meridionali della penisola), quando l'incontro di varie modalità di pensiero ebraico-cristiano con le correnti mistico-messianiche iberiche, fortemente influenzate dal millenarismo cristiano, portò alla fioritura di una serie di movimenti religiosi che affondavano le loro radici nella Cabbalà ebraica medievale<sup>15</sup>.

Grazie alla sua conoscenza della dottrina esoterica, Ḥalfan intervenne nella polemica interna all'ebraismo sulla diffusione della Cabbalà presso i cristiani. Il fenomeno, che in Italia era iniziato già alla fine del XV secolo e che aveva preso le mosse da quel processo di recupero delle fonti antiche o presunte tali derivanti dall'Oriente – di cui abbiamo precedentemente detto –, aveva conosciuto un rapido sviluppo soprattutto nell'ambiente veneziano cinquecentesco. Da un lato Eliyyà Menahem fu tra quanti criticarono apertamente i non ebrei che si occupavano di mistica ebraica, non diversamente da quanto aveva fatto Eliyyahu Del Medigo e da quanto avrebbe fatto in seguito Leone da Modena<sup>16</sup>. Come Del Medigo nel suo trattato *Behīnat ha-dat (L'esame della fede)*<sup>17</sup>, Ḥalfan scrisse una

<sup>14</sup> Pare che durante il suo soggiorno in Italia – alla fine degli anni '20 – Molko si facesse addirittura aiutare da Ḥalfan per la scrittura e la diffusione delle sue lettere. Ce ne informa Yosef ha-Kohen: cf. Kaufmann, *Jacob Mantino: une page de l'histoire de la Renaissance*, p. 57: «E manderò le [mie] lettere via Venezia per mezzo di un uomo di fede il cui nome è *Maestro* Eliyyà, medico, genero del *Maestro* Calò, medico» (traduzione mia).

<sup>15</sup> Cf. F. Lelli, *L'Iggeret hamudot di Eliyyah Ḥayyim ben Binyamin da Genazzano, un trattato filosofico-cabbalistico dell'età dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna*, in Genazzano, *La lettera preziosa*, pp. 7-123.

<sup>16</sup> Cf. M. Idel, *Absorbing Perfections*, New Haven 2002, pp. 462-463. A quanto mi risulta, pochissimi studiosi si sono occupati specificamente del pensiero cabbalistico di Ḥalfan: tra questi M. Benayahu, *Kabbalah and Halakhah – A Confrontation*, «Da'at», 5 (1980), pp. 61-116 (90, 94), in ebraico.

<sup>17</sup> Cf. l'edizione critica curata da J. Ross (Eliyyahu Delmedigo, *Behīnat ha-dat*, Gerusalemme 1984 [in ebraico]) e la traduzione italiana parziale curata da D. Grusovin, *Introduzione al pensiero ebraico moderno attraverso l'analisi del Sefer bechinat ha-dat di Elia del Medigo*, Milano 1995.

breve storia della Cabbalà, nella quale, diversamente dal dotto cretese, che mette in dubbio la veridicità e l'antichità della dottrina, egli dimostra l'importanza primaria della tradizione mistica nella storia dell'ebraismo. L'opera in questione, redatta in forma di epistola, come altri testi cabbalistici coevi composti in Italia<sup>18</sup>, ci è conservata da un unico esemplare manoscritto, oggi custodito al Jewish Theological Seminary of America di New York<sup>19</sup>.

Se Ḥalfan nega la possibilità ai suoi correligionari di insegnare la Cabbalà ai cristiani, d'altro canto egli sostiene che questi hanno diritto di ricevere informazioni dagli ebrei riguardo all'interpretazione della Bibbia. A questo proposito merita ricordare una lettera di Pietro Aretino indirizzata a Eliyyà Menahem e datata 16 luglio 1542, nella quale il celebre umanista sostiene di voler approfondire con il suo interlocutore la lettura di alcuni passi della Bibbia ebraica in cui si parlerebbe, a detta dello stesso Ḥalfan, della Vergine Maria<sup>20</sup>. L'autore avrebbe inoltre frequentato a Venezia uno dei massimi rappresentanti dell'esegesi cristiana della Cabbalà, il francescano Francesco Zorzi o Giorgi. La frequentazione dell'ambiente religioso cosmopolita veneziano fu forse all'origine della menzione nell'*Epistola* della riforma luterana, una delle prime nella storia dell'ebraismo<sup>21</sup>.

Diversamente da vari suoi colleghi del XV secolo, Ḥalfan, che pure si colloca nella scia della tradizione dei cabbalisti italiani<sup>22</sup>, mantiene dunque un deciso riserbo quando si tratta di dischiudere ai cristiani le basi della propria tradizione esoterica. Ḥalfan ammette la possibilità di una speculazione esegetico-linguistica comune: a suo parere, anche gli umanisti non ebrei – convinti sostenitori del recupero della

<sup>18</sup> Si pensi, ad esempio, alla già citata *Iggeret ḥamudot* di Genazzano o all'*Iggeret ha-'asiriyà* (*Lettera della decade*) di Avraham ben Me'ir de Balmes; sulla quale, cf. F. Lelli, *Cabbalà e aristotelismo in Italia tra XV e XVI secolo: le « radici » nell'Iggèret ha-'asiriyà* (*Lettera della decade*) di Avraham ben Me'ir de Balmes, in E. De Bellis (ed.), *Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Soveria Mannelli 2008, pp. 229-242.

<sup>19</sup> Ms. New York, Jewish Theological Seminary of America, 1822, ff. 153r-154v.

<sup>20</sup> Pietro Aretino, *Lettere*, ed. P. Procacciali, Milano 1991, II, pp. 908-909, n. 396.

<sup>21</sup> Cf. *infra*, p. 00. Sulla mistica ebraica e Lutero, cf. Idel, *Mistici messianici*, p. 179; p. 488, n. 24.

<sup>22</sup> Sulla tradizione cabbalistica italiana nel pensiero di Ḥalfan, cf. Lelli, *L'albero sefirotico*, pp. 278-280.

lingua della Scrittura – possono avere parte in questa tradizione<sup>23</sup>. Ma si deve fare attenzione alla diffusione e all'uso della Cabballà pratica, come più volte l'autore sottolinea nel suo trattato epistolare.

In tale ottica, rispetto all'universalismo di cabbalisti precedenti, quali Yoḥanan Alemanno e Eliyyà Ḥayyim da Genazzano, Ḥalfan appare più esclusivista<sup>24</sup>. La conoscenza della «vera» dottrina ebraica è fonte di male se è usata a sproposito e, soprattutto, se è rivelata all'esterno delle cerchie elitarie ebraiche, uniche depositarie del sapere tradizionale in grado di servirsene a fini pratici per gli scopi teurgici appropriati. Ḥalfan ritiene necessario, nell'ottica della sua vocazione al diritto, ma anche delle mutate condizioni sociali all'interno delle comunità ebraiche cinquecentesche, il recupero della purezza spirituale della dimensione giuridico-religiosa dell'ebraismo tradizionale ai fini della prossima manifestazione messianica. In questo senso parrebbe che la dimensione cabbalistico-giuridica suggerita da Ḥalfan si ponga in linea con i tentativi compiuti fin dalle origini del pensiero razionale ebraico di associare la tradizione rabbinica con il pensiero filosofico<sup>25</sup>. Solo che, invece che di un'associazione con il pensiero filosofico di matrice greco-araba, Ḥalfan mette in luce l'esclusivo valore della tradizione ebraica, scevra di ogni apporto di correnti razionalistiche classiche e medievali<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Cf., in proposito, il responso rabbinico di Ḥalfan del 1544 sull'insegnamento dell'ebraico ai cristiani, pubblicato da D. Kaufmann, *Elia Menahem Chalfan on Jews Teaching Hebrew to Non-Jews*, «Jewish Quarterly Review», 9, v.s. (1896), pp. 500-508.

<sup>24</sup> Sull'universalismo di Genazzano e Alemanno (e anche di Yiṣḥaq ben Yeḥi'el da Pisa), tutti autori operanti alla fine del XV secolo, cf. F. Lelli, *Eliyyà Ḥayyim da Genazzano e la cerchia dei Da Pisa*, in Lelli (ed.), *Pico e la Cabballà* (in preparazione). Cf. inoltre Id., *L'Iggeret ḥamudot di Eliyyah Ḥayyim ben Binyamin da Genazzano*, pp. 116-118.

<sup>25</sup> Cf. D. Shatz, *The Biblical and Rabbinic Background to Medieval Jewish Philosophy*, in D.H. Frank – O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge (Mass.) 2003, pp. 16-37.

<sup>26</sup> Non deve suscitare pertanto stupore il fatto che nella Venezia del XVI secolo, dove gli scambi tra ebrei e cristiani portavano anche ad interrogarsi su questioni di diritto canonico, si avvertisse nuovamente l'interesse per l'imposizione di un divieto halakico – nei termini cioè del diritto ebraico – nei confronti dell'insegnamento di argomenti esoterici ai gentili. Cf. Kaufmann, *Elia Menahem Chalfan on Jews Teaching Hebrew to Non-Jews*; Benayahu, *Kabbalah and Halakhah – A Confrontation*, pp. 90, 94.

Si dovrà ricordare che i cabbalisti italiani, fin dalla fine del XIII secolo<sup>27</sup>, erano abituati a leggere la Scrittura e i precetti di fede come riflesso di una dialettica dualistica all'interno della creazione<sup>28</sup>, secondo la quale il mondo è alimentato da due entità, santità e male, *qeduša* e *qelippà* (lett. «santità» e «gusci», distinzione attestata anche nell'*Epistola* di Ḥalfan). Nei periodi di massima aspettazione messianica, quest'interpretazione permetteva agli ebrei di disegnare un'interpretazione teologica della storia del popolo di Israele basata sulla concezione di un continuo alternarsi di forze positive e negative. Nella sua *Epistola*, l'autore sottolinea che l'orgoglio della conoscenza rivelata causò negli antichi saggi d'Israele la tendenza a far uso della sapienza derivata da fonti esterne all'ebraismo. Così accadde all'epoca del diluvio e nel periodo della cattività egiziana. È ovvio dunque che, diversamente dai suoi predecessori, che, ispirati dal recupero umanistico delle fonti pseudo-ermetiche e zoroastriane, sottolinearono le capacità intellettuali di Abramo, Mosè o Salomone anche sulla base delle tradizioni esterne all'ebraismo di cui queste figure si sarebbero impossessate nella loro sete di conoscenza, Ḥalfan taccia su tali parallelismi e addirittura sottolinea, nel caso di Salomone, la contaminazione dell'eredità di fede ricevuta da Dio.

Partendo dunque dalle stesse premesse che avevano guidato le generazioni precedenti di saggi ebrei italiani a servirsi di tradizioni culturali esterne all'ebraismo (sia pure nel quadro di un richiamo all'unica derivazione di ogni sistema di pensiero dalle rivelazioni contenute nella Bibbia), Ḥalfan rinnega qualsiasi genere di osmosi interculturale, ammettendo solo la possibilità di ricorrere ad un'interpretazione ebraico-cristiana comune della *littera* della Scrittura. Ciò che interessa ai non ebrei è *'avodà zarà*, sono discipline idolatriche, facilmente assimilabili a pratiche magiche, proibite dalla Torà e molto lontane dalla corretta intenzionalità delle cerimonie liturgiche che avvenivano nel Tempio di Gerusalemme, le uniche in grado di ricreare il rapporto corretto tra Dio e il suo popolo.

<sup>27</sup> Cf., ad esempio, il *Commento alla preghiera liturgica* di Menahem da Recanati, in M. Idel, *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, cap. IX. Sulla Cabbalà sviluppata in senso halakico, cf. R. Elior, *Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century*, in D. Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York-London 1992, pp. 283-298 (288-289).

<sup>28</sup> Elior, *Messianic Expectations*, p. 292.

Attraverso l'accento posto sull'ortoprassi liturgica, Ḥalfan<sup>29</sup> mira all'esclusione delle nazioni, e quindi della chiesa, dalla tradizione cabbalistica. L'interpretazione rituale dei meccanismi della terminologia sefirotica è il solo mezzo attraverso cui l'eletto, che osserva i precetti di fede ebraica, può entrare in rapporto con il mondo divino. Si tratta di un'attività intellettuale contemplativa fortemente elitaria e antiuniversalistica, perché accessibile solo a ebrei. Il particolarismo su base giuridica<sup>30</sup> proposto da Ḥalfan sarebbe dettato dall'esigenza avvertita dagli ebrei italiani del XVI secolo di allontanarsi dalla contaminazione delle dottrine introdotte dal pensiero cristiano nella tradizione mistica ebraica. Gli scambi culturali tra cerchie intellettuali ebraiche e cristiane in materia di Cabbalà avevano portato infatti ad una rilettura in chiave cristiana della dottrina ebraica, nella quale la componente liturgico-pratica era stata ridotta, se non del tutto neutralizzata<sup>31</sup>. Più che alle varie leggende, diffuse nel tardo Rinascimento, sulla distorsione di potenze benefiche in malefiche per l'uso sconsiderato della Cabbalà da parte di insigni personalità rabbiniche (si pensi alla storia di Yosef de la Reina<sup>32</sup>), avrà certamente influenzato Ḥalfan la tendenza dei non ebrei della sua generazione a servirsi della Cabbalà e della lingua ebraica solo a fini magici<sup>33</sup>: si ricordi che il *De occulta philosophia* di Cornelius Agrippa di Nettesheim, segretario di Carlo V, fu pubblicato nel 1531, proprio all'epoca della condanna di Molko.

#### Analisi del testo

La presente edizione dell'*Epistola sulla storia della Cabbalà* si basa sull'unico manoscritto noto che la conserva, il ms. New York, JTSA, 1822. L'opera si trova alla fine del manoscritto, una raccol-

<sup>29</sup> Cf. M. Idel, *Particularism and Universalism in Kabbalah, 1480-1650*, in Ruderman (ed.), *Essential Papers*, pp. 324-344 (328).

<sup>30</sup> Cf. Benayahu, *Kabbalah and Halakhah – A Confrontation*.

<sup>31</sup> Cf. Idel, *Cabbalà: nuove prospettive*, pp. 235-238.

<sup>32</sup> Cf., in proposito, G. Scholem, *The Story of Rabbi Joseph de la Reina* (in ebraico), in S. Stein – R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, London 1979, pp. 101-108.

<sup>33</sup> Sul probabile riferimento nel pensiero di Ḥalfan dell'uso magico dei nomi divini in chiave anticristiana, associato all'attività di Gesù, cf. M. Idel, *The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance*, in B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (Mass.) 1983, pp. 186-242 (186-187).

ta di opere cabbalistiche scritte da mani diverse<sup>34</sup>. Il testo dell'*Epistola*, probabilmente autografo, è vergato in una scrittura ebraica italiana settentrionale corsiva del XVI secolo.

Come nella produzione cabbalistica delle generazioni precedenti, che – soprattutto in Italia – fu spesso composta in forma epistolare<sup>35</sup>, l'autore deve in primo luogo spiegare perché si è permesso di divulgare in forma scritta segreti che non dovrebbero essere trasmessi che oralmente, da maestro ad allievo. La motivazione addotta è che all'autore sono state rivolte domande complesse in materia di Cabbalà e l'unico modo di soddisfare la sete di sapere di dotti che abitano lontano è rispondere per scritto<sup>36</sup>.

Il problema che l'autore intende chiarire è come si sia diffusa la dottrina cabbalistica dall'epoca della Creazione.

In forma concisa Ḥalfan spiega una delle cosmogonie più diffuse alla base della tradizione cabbalistica: Dio avrebbe creato l'universo servendosi di strumenti, che hanno il compito di mediare tra la sua trascendenza e il mondo terreno. Delle *Sefirot*, che spesso sono considerate consustanziali a Dio e talora sono appunto inte-

<sup>34</sup> Il manoscritto, che raccoglie testi in gran parte frammentari, evidentemente copiati da vari scribi italiani per uso personale, è composto come segue: ff. 1r-5r, *Sefer ma'ayan ḥokmà* [Il libro della fonte di sapienza]; ff. 6r-9v, *Sefer ha-yiḥud hananiti* [Il libro vero dell'unificazione]; f. 10rv, [Sod 'ašeret ha-ketarim, Il segreto delle dieci corone]; ff. 11r-19r, «Zè ha-lašon mašati le-mequbbal gadol le-y"b netivol ha-ḥokmà ba-qabbalà ...» [«Questo è quanto ho trovato che afferma un grande cabbalista sui dodici sentieri di sapienza nella Cabbalà»]; ff. 20r-21r, Šem Ṭov, *Sefer ha-emunot* [Il libro delle credenze]; ff. 23r-30v; Hay Ga'on, *Še'elot u-lešuvot* [Quaesita el responsa]; ff. 35r-39v, *Peruš ha-Šem ha-gadol, ha-nikbad we-ha-nora* [Commento al Nome grande, venerato e terribile]; f. 40r, *Sefer yeširà* [Il libro della formazione]; f. 41rv, «Adam še-rošè le-hikkanes la-pardes ...» [«Un uomo che voglia entrare nel paradiso cabbalistico ...»]; f. 43rv, *Ša'ar ha-kawwanà la-mequbbalim ha-rišonim* [La porta dell'intenzione di preghiera dei primi cabbalisti]; f. 44r, *Peruš šemonè 'ešre* [Commento alle diciotto benedizioni]; ff. 44r-47r, *Sod parà adumà* [Il segreto della vacca rossa] e altri segreti, ff. 50r-65v, *Sefer ha-zohar* [Il libro dello splendore]; ff. 71r-105r; *Sefer ha-malbuš* [Il libro della veste]; ff. 105v-132r, *Ma'asè Merkavà* [Le opere del Carro]; ff. 136r-138v, schemi cabbalistici; ff. 140r-152r, *Migdal 'oz* [Torre possente]; ff. 153r-154v, Eliyyà Menahem Ḥalfan, [Iggeret 'al toledot ha-qabbalà, Epistola sulla storia della Cabbalà]. Le carte intermedie mancanti sono bianche.

<sup>35</sup> Cf. *supra*, n. 18. Si deve ricordare l'importante indicazione di Kaufmann, *Elia Menahem Ḥalfan on Jews Teaching Hebrew to Non-Jews*, p. 501, n. 1, che menziona una storia della Cabbalà in forma di lettera, indirizzata dal padre di Eliyyà Menahem, Abba Mari, a Perez Foa, conservata nel ms. Moskva, Rossiiska-jà Gosudarstvennaja Biblioteka, Günzburg I, 302.

<sup>36</sup> Cf. Genazzano, *La lettera preziosa*, pp. 127-129.

se come emanazioni strumentali divine, si riporta qui una dottrina neoplatonizzante largamente diffusa tra gli ebrei italiani<sup>37</sup>. Questa interpretazione viene fondata, come tutto il resto della trattazione di Ḥalfan, sull'ermeneutica rabbinica. Non si sottolinea il valore allegorico o l'esegesi filosofica dei versetti della Scrittura, ma il *sod* («segreto») che soggiace alla base della verità rivelata a Mosè sul Sinai, secondo la tradizione diffusa nella produzione midrašica, ripresa dalla letteratura cabbalistica. Si intuisce, da un lato, l'importanza per l'autore dell'interpretazione letterale del testo biblico, che non deve essere inteso come allusione ad altri sistemi speculativi, ma che vale di per sé a spiegare i profondi misteri del mondo divino. Si comprende inoltre come per il cabbalista il testo scritturale possa acquisire valenze magico-operative: da uno o più versetti si possono ricavare nomi di Dio che, usati correttamente, permettono al saggio di intervenire sulla Creazione, secondo le dottrine contenute, ad esempio, nel *Sefer yeširà* (*Il libro della formazione*), importante trattato di mistica della lingua ebraica composto in epoca rabbinica – ma dalla tradizione attribuito ad Abramo, come sostiene anche Ḥalfan –, largamente commentato in età medievale da dotti certamente noti all'autore.

L'uso dei nomi divini con finalità magiche, che affascinava la speculazione dei cabbalisti cristiani anteriori e contemporanei all'autore (si pensi, in particolare, alle opere di Johannes Reuchlin, di Pietro Galatino e di Cornelius Agrippa<sup>38</sup>, ampiamente diffuse a stampa), deve essere certamente precluso ai non ebrei. Ḥalfan sottolinea più volte, nel corso dell'*Epistola*, da un lato l'importanza delle regole ermeneutiche rabbinico-cabbalistiche finalizzate all'interpretazione del testo biblico, in particolare della permutazione delle lettere (*širuf otiyyot*), dell'equivalenza semantica stabilita tra due o più termini biblici sulla base della somma del valore numerico delle loro lettere ebraiche (*gematria*), dell'equivalenza semantica stabilita tra le singole lettere di una parola e le iniziali di altri vocaboli (*noḥariqon*) – tutte procedure di analisi della *littera* della Scrittura

<sup>37</sup> Sulle più diffuse concezioni delle *Sefirot*, cf. Idel, *Cabbalà: nuove prospettive*, pp. 134-147. Cf. anche Lelli, *L'iggeret ḥamudot di Eliyyah Ḥayyim ben Binjamin da Genazzano*, pp. 86-105.

<sup>38</sup> Su questi autori e sulle loro opere, cf. J.L. Blau, *L'interpretazione cristiana della Cabbalà nel Rinascimento*, trad. it., Nardò 2009, e la bibliografia riportata. Si rinvia all'opera anche per le informazioni relative ai vari nomi di Dio citati da Ḥalfan.

diffuse nella tradizione rabbinica, ereditate dai cabbalisti e particolarmente apprezzate dai cristiani contemporanei; dall'altro lato egli sottolinea che l'uso pratico della Cabbalà può essere molto pericoloso.

A questo proposito si deve osservare che la tradizionale concezione, riportata più avanti da Ḥalfan e comune fin dalle prime manifestazioni della Cabbalà medievale, della distinzione di una dottrina teoretica da una pratica, fondata sull'uso magico dei nomi, era stato fatto proprio anche dai cabbalisti cristiani fin dall'epoca di Giovanni Pico della Mirandola. I dotti ebrei italiani collaboratori di Pico avevano approvato l'uso di entrambe le componenti, mettendo in luce per l'umanista il valore degli aspetti pratici, rappresentati soprattutto dalla corrente estatica di Avraham Abulafia<sup>39</sup>. Ḥalfan sottolinea invece il ruolo della Cabbalà teoretica – rappresentata soprattutto dalla corrente teosofico-teurgica di matrice iberica –, quella che meno si presta ad una lettura non ebraica, per la sua forte componente rabbinico-liturgica<sup>40</sup>. Non è un caso che egli insista, sin dall'inizio dell'*Epistola*, sul ruolo teurgico delle *Sefirot*, mediatrici della preghiera umana (che sale dal basso verso l'alto) e dell'effluvio divino (che scende da Dio sul mondo), innescato dall'attività liturgica della comunità d'Israele. Questa concezione, che echeggia analoghe vedute neoplatoniche, è ampiamente diffusa nella Cabbalà spagnola e italiana dei secoli precedenti<sup>41</sup>, anche se Ḥalfan sembra trarre grande ispirazione da interpretazioni circolanti nelle cerchie renane medievali<sup>42</sup>.

In effetti, se agli occhi degli italiani dei secoli precedenti la corrente teosofico-teurgica poteva essere interpretata in parallelo al neoplatonismo, nella visione esclusivista di Ḥalfan si tratta di una dimensione dottrinale radicata solo nella tradizione biblico-rabbinica della liturgia ebraica. In questo senso si deve spiegare l'uso positivo della parola (e dei nomi) del Creatore per «(ri)costruire

<sup>39</sup> Su questa distinzione nell'Italia di fine Quattrocento, cf. Lelli, *Eliyyà Ḥayyim da Genazzano e la cerchia dei Da Pisa*; sul ruolo della Cabbalà abulafiana nel pensiero cabbalistico di Pico, cf. H. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem 1989.

<sup>40</sup> Sulle caratteristiche di queste due correnti cabbalistiche, cf. Idel, *Cabbalà: nuove prospettive*.

<sup>41</sup> Cf. Lelli, *L'Iggeret ḥamudot di Eliyyah Ḥayyim ben Binyamin da Genazzano*, pp. 105-113.

<sup>42</sup> Cf. Lelli, *L'albero sefirotico*, pp. 282-283.

i mondi» o per «fare Dio»<sup>43</sup>. Si comprende inoltre l'affermazione dell'autore relativa all'impossibilità e inutilità di darsi daffare per spiegare razionalmente le motivazioni dei precetti di fede<sup>44</sup>, che devono essere osservati principalmente a fini teurgici.

Dio ha creato l'uomo primordiale per dare avvio a questo meccanismo di rivelazione della conoscenza cabbalistica, secondo una dinamica circolare che procede dall'alto verso il basso: all'effluvio divino che, tramite le *Sefirot*, giunge all'uomo si contrappone l'ascensionalità della preghiera dal basso verso l'alto, riconoscimento culturale dell'uomo a Dio. Ma il cosmo è creato sulla base di una complessa serie di livelli ontologici, tutti in rapporto tra loro e con Dio. Adamo, che aveva ricevuto intuitivamente ogni conoscenza dall'alto, peccò per aver reciso il frutto dell'albero sefirotico dal tronco, confondendo la corretta conoscenza dei diversi livelli di essere.

Il «mito» cabbalistico della caduta del primo uomo, in seguito al taglio – da lui operato – della componente femminile della struttura sefirotica (in genere immaginata nella forma di un albero) dal resto di essa, era ben noto anche ai cabbalisti cristiani<sup>45</sup>. Nella lettura di Ḥalfan, che si basa su precedenti medievali<sup>46</sup>, l'albero sarebbe stato una vite, il cui frutto, l'uva, da un lato dovrebbe essere inteso come l'insieme della struttura sefirotica inferiore, le cui componenti sono analoghe agli acini di un grappolo, e dall'altro – letteralmente – come l'ingrediente principale del vino, che provoca ebbrezza nell'uomo, inducendolo al male. L'aspetto femminile, *Malkut* («Regalità» o «Regno»), la decima *Sefirà*, anello di congiunzione tra il mondo divino e il creato, viene dunque allontanato dal resto della struttura superna ed è compito del cabbalista, attraverso il rito liturgico, indirizzare la propria preghiera a lei perché

<sup>43</sup> Cf. Lelli, *L'Iggeret ḥamudot di Eliyyah Ḥayyim ben Binyamin da Genazzano*, pp. 105-113; Genazzano, *La lettera preziosa*, p. 129.

<sup>44</sup> Cf. *infra*, p. 00.

<sup>45</sup> Cf. G. Pico della Mirandola, *Conclusiones numero XLVII secundum doctrinam sapientum Hebraeorum Cabalistarum, quorum memoria sit semper in bonum*, n. IV: «Peccatum Adae fuit truncatio Regni a ceteris plantis» (G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, ed. A. Biondi, Firenze 1995, p. 56).

<sup>46</sup> Ad esempio, sul *Sefer ha-peliyà* (*Il libro del prodigio*), un trattato di Cabbalà composto in area bizantina nel tardo Medioevo, molto noto agli intellettuali ebrei italiani del XV secolo. Cf. *infra*, p. 00.

essa ritorni a derivare l'effluvio di Dio dall'alto e a incanalarlo, come in origine, sul mondo inferiore. Seguendo la tradizione rabbinica, Ḥalfan si affretta ad aggiungere che il problema scaturito dal peccato di Adamo è che la separazione di due livelli nel mondo divino porta gli uomini a errare intellettualmente e a rivolgere la preghiera a *Malkut* come ultimo termine del loro percorso di fede; *Malkut* è invece solo un elemento intermedio per raggiungere Dio. Errano dunque quanti scambiano l'ultima *Sefirà* con il Creatore inconoscibile<sup>47</sup>.

Dalla caduta di Adamo in poi la trasmissione del sapere seguì un andamento oscillante: uomini giusti si alternarono a personalità che non fecero corretto uso della dottrina e che si rivolsero in preghiera solo a *Malkut*, perdendo di vista il fine ultimo della contemplazione.

Grazie all'interpretazione corretta della dottrina, ricevuta da Noè, Abramo, eliminandone gli aspetti non ebraici, fu in grado di restaurare parzialmente il peccato di Adamo. Al patriarca, come si è osservato, si attribuisce il *Sefer yeširà*, che contiene importanti indicazioni sul corretto uso operativo della lingua ebraica per ricreare l'unità tra mondo divino e mondo terreno. Ḥalfan introduce qui per la prima volta nell'*Epistola* un motivo letterario della tradizione rabbinica, ripreso dalla Cabbalà delle origini, in particolare dalla tradizione del *Sefer ha-bahir* (*Il libro fulgido*, composto forse in Provenza alla fine del XII secolo, ma attribuito a un rabbino del II secolo dell'e.v.): l'uso del *mašal*, della parabola, in cui in genere si paragona Dio a un re e il creato alla sua corte.

Dopo Isacco e Giacobbe la dottrina venne ereditata da Mosè, il quale seppe come servirsi dei nomi divini con intenti magici (l'autore ricorre qui alla vasta tradizione midrašica relativa alla saggezza del giovane Mosè<sup>48</sup>) e conobbe le regole dell'ermeneutica rabbinico-cabbalistica (la permutazione delle lettere, la *gematria* e

<sup>47</sup> Su questo motivo, che nella tradizione cabbalistica si colora anche di connotazioni antifilosofiche, perché spesso *Malkut* viene intesa come intelletto agente, e che nel Cinquecento acquista anche connotazioni anticristiane, perché *Malkut* viene letta come allusione al ruolo mediatore di Maria, cf. F. Lelli, *Spuren jüdischer mystischer Motive in italienischer Dichtung des späten Mittelalters und der frühen Renaissance*, « Im Gespräch », 7 (2003), pp. 33-51.

<sup>48</sup> Cf. F. Lelli, *Jews, Humanists, and the Reappraisal of Pagan Wisdom, Associated with the Conception of Dignitas Hominis*, in Coudert – Shoulson, *Hebraica Veritas?*, pp. 49-70 (51-56).

il *noṭariqon*: anche questa è una tradizione ampiamente attestata nella letteratura rabbinica). Mosè parlò con il Signore «faccia a faccia», nel senso che Dio sul Sinai gli dischiuse i segreti che furono poi solo parzialmente trasmessi in forma scritta nella Bibbia e in forma orale tramite la tradizione rabbinica e cabbalistica. Dato che a Mosè «legislatore» viene ricondotta la diffusione dei precetti di fede ebraica voluti da Dio, è a questo punto che l'autore ammonisce i lettori a non tentare di offrire alcuna interpretazione razionale delle *mišwoṭ*.

Da Mosè la dottrina fu trasmessa a Giosuè, da questi ai Giudici e poi a Davide e a Salomone, sotto il cui regno essa si corruppe. È interessante osservare che, mentre nel Quattrocento Yoḥanan Alemanno vide in Salomone il perfetto esempio di ebreo erudito nelle scienze profane e in quelle sacre, modello per il saggio universale della sua epoca<sup>49</sup>, Ḥalfan rinnega la sapienza dell'antico monarca, perché frutto di contaminazione con culture esterne all'ebraismo.

Seguendo altri motivi derivanti dalla tradizione rabbinica e cabbalistica medievale (quali la distinzione tra tempio inferiore e tempio superiore, il primo costruito da mani umane e il secondo, escatologico, opera di Dio<sup>50</sup>), l'autore introduce un nuovo *mašal*, ampliamento del precedente riferito ad Abramo, in cui si serve del retaggio letterario rabbinico, reinterpretato secondo la tradizione della mistica degli *Hekalot* («palazzi celesti»), del *Sefer ha-bahir* e dei pensatori renani medievali. Il fedele è come un uomo che cerca di presentarsi al proprio re, ma il suo percorso, come quello dei mistici della letteratura rabbinica degli *Hekalot* che ascendevano a Dio, è ostacolato da una serie di personaggi intermedi che possono indurre l'uomo con le loro interpretazioni distorte del vero ad arrestarsi a livelli di conoscenza erronei, inferiori. Attraverso questa parabola, fondata su reminiscenze neoplatoniche del mito della caverna, si sottolinea ancora la concezione dell'errore intellettuale che dovrebbe essere evitato attraverso il corretto comportamento liturgico dell'ebreo osservante. Se l'uomo scambia il fine unico della sua preghiera commette un peccato di idolatria, ciò che avvenne

<sup>49</sup> Cf. F. Lelli, *Umanesimo laurenziano nell'opera di Yoḥanan Alemanno*, in D. Liscia Bemporad – I. Zatelli (edd.), *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico*, Firenze 1997, pp. 49-67.

<sup>50</sup> A questo proposito, cf. F. Lelli, *Gerusalemme nella produzione letteraria ebraica e cristiana di età savonaroliana*, «Vivens Homo», 9/2 (1998), pp. 331-349.

in Israele anche nel periodo successivo a Salomone, quando si offrirono culti alla « Regina del cielo » – cioè a *Malkut* – che causarono in ultimo la deportazione delle dieci tribù del regno del nord e la distruzione del primo e del secondo Tempio di Gerusalemme.

La diaspora successiva del popolo ebraico impoverì l'antica spiritualità e la contaminò con tradizioni esterne al giudaismo. Per fortuna i pochi saggi rimasti si riunirono per mettere per scritto nell'ampio *corpus* rabbinico e nel *Sefer ha-zohar* (*Il libro dello splendore*<sup>51</sup>) la tradizione ricevuta oralmente da Mosè.

Significativo e paradossale è il fatto che nelle generazioni precedenti all'autore gli stessi cristiani che hanno a lungo disprezzato la lingua e la fede ebraica si siano convinti a tornare alla ricerca dell'*Hebraica veritas*, tanto più dal momento in cui si è sviluppata la « setta di Lutero ». Si tratta di un evidente riferimento alle dispute interne alla chiesa occidentale cinquecentesca, quando non si esitò a fare ricorso alla tradizione esegetica ebraica per trovarvi conferma di interpretazioni discordi della fede cristiana.

Nonostante il clima di apparente tolleranza tra le fedi, si deve dunque evitare di dare ascolto alle aberrazioni idolatriche, come era accaduto in passato con conseguenze dolorose per gli ebrei, per non correre il rischio di ricadere nel peccato delle generazioni antiche. In caso di richiesta di informazioni cabbalistiche da parte cristiana, i saggi ebrei dovranno sostenere di non avere sufficienti mezzi intellettuali per rivelare quanto interessa ai loro colleghi. Il loro fine sarà invece unicamente quello di restaurare lo stato originale della creazione, attraverso la preghiera correttamente indirizzata e evitando ogni uso distorto della Cabbalà nominale, in modo da accelerare i tempi messianici e allontanare ogni ombra di culto non monoteistico.

<sup>51</sup> Attribuito dalla tradizione a Rabbi Šim'on bar Yoḥay (maestro vissuto nel II sec. e.v.), come si legge anche nell'*Epistola*, è un *Commento al Pentateuco* composto in gran parte da Mošè de León, autore attivo nella Castiglia del XIII secolo.

## [אלייה מנחם בן אבא מרי חלפן, אגרת על תולדות הקבלה]

נדרשתי שאלות אכתוב להם נושא הקבלה והתחלתה ומי היה הראשון אשר הביאה לידי גלוי. לכן בקצור מחוה דעי ואומר כי כאשר עלה במחשבה לפני עלת העלות לבראת העולם כי לפני זה אינו רשאי' שום נברא להוציא מפיו ולעלות על לבו מה לפני ומה לאחור רק משעת הבריאה ואילך. וראה בחכמתו ית' שאי אפשר שיתקיים העולם הזה הנברא אם לא יברא אותו ע"י אמצעי' נבראי' שישפיעו בעולם השפל ממה שיגיע אליהם מאצילותו ית'. וזה כי לולי באמצעי' לא היה לשום נברא הפסד בהיותם נעשי' ע"י בב"ה ולא להאמצעי' קראם ספירות מלשון ספ[ר] גזרתם<sup>52</sup> שר"ל דבר זך ונקי וקראו להם שמות הידועי' למקובלים והם כלם שופעים ומשפיעי' זה לזה ולזה נקראי' זכר ונקבה בדרך ההשפעה עד העשירית הנקראת מלכות שעל ידה בא השפע והדעות והטוב לזה העולם והיא המקבלת ומשפעת ומידה הכל רק בחבור הכל. על ידה הוציא עלת העלות בריאת העולם מן הכח אל הפעל. ואלו הספירות הם נאצלות מצד ונבראות מצד כי כלפי מעלה הם נאצלות שהאצילות הבורא ית' ונבראות כלפי מטה מהם. האמנם יש הפרש בין בריאה ובריאה כידוע למשכילי'. ואז נברא זה העולם באמצעות שמותיו ית' היוצאי' מאלו הספירות והוא שם מ"ב היוצא בחלוף אותיות מ"ב אותיות הראשונות של בראשית ונחלק זה השם לז' חלקי' כנגד ז' ימי בראשית ומהם בא השפע וההשפעה לשבעה ככבי לכת המנהיגי' זה העולם ובשם ד' אותיות ההויה המתהפך ע"י צרופו שהוא חלק גדול מזו החכמה ליי"ב הויות ומהם בא השפע ליי"ב מזלות. ואז אחרי עלות כל הבריאה לא היה בזה העולם מי שיכיר את בוראו מכל בריאתו ואז אמ' הפסוק נעשה אדם בצלמנו כדמותנו<sup>53</sup> ואמ' נעשה בלשון רבי' שהכל היה ע"י הספירות שאמרנו. ואמ' בצלמנו כדמותנו כי אין למעלה ח"ו לא עין ולא יד ולא רגל רק צלם ודמות. נאמר על נפש האדם השכלית ובעתו שהיה אדם שיהיה נפשו חצובה מתחת כסא כבוד ושיהיה מוצב ארצה וראש שכלו יגיע השמימה<sup>54</sup> ושידע ויבין בשכלו בוך מהות המלאכי' והשכלי' הנבדלי' ושמותיו ית' ובעת הידיעה יזכה נפשו להכיר את בוראו ובחיים חיותו יכיר ויבין המקום אשר חוצב וכן לכוונה הזאת נברא האדם הראשון מעשה ידי אומנותו של הקב"ה והשפיע עליו ית' מהחכמה הזאת המפוארה בשפע ולא בלמוד כאשר אמ' הפסוק בדברי' קפי' ד' למן היום אשר ברא אלקי' אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים<sup>55</sup> שהיה משוטט בשכלו מה למטה ומה למעלה וע"כ שמו במקום היותר מובחר שנא' ויניחחו בג"ע מקדם לעבדה ולשמרה.<sup>56</sup> וכי סבור אתה שעשאו עובד אדמה לא כי שם היה מוכן לקבל השפע האלקי ועשאו ית' היותו מוכן להיות אלקי בתחתי' והוא ית' בעליוני' כאשר עשה אח"כ לחנוך בן ירד לולי שחטא כאשר אמ' דוד ברוח הקדש בקפיט' ח' ותחסרהו מעט מאלו' וכבוד והדר תעטרנהו<sup>57</sup>. כן מפ"ב אני אמרתי אלקי' אתם ובני עליון כלכם<sup>58</sup>. אכן אחר שחטא כדאם תמותו<sup>59</sup> וחטאו היה באכילת עץ הגן ולא כפשוטו כאשר חשבו הפתאי' רק כי נתפתה מהיצר הרע ומאשתו בדעת. עץ גפן היה אותו האילן וסחטה ענבי' והביאה והסוד כי אלו העשרה ספירות השלשה עליונות נחשבות כאחד והשבעה הם הבנין ונקראי' הששה קצוות אשכול בהיותם חבוקי' זה בזה ותכלית האשכול מהו? לעשות יין. וע"כ אמרו שסחטה ענבי' שהביאתהו אשתו באמרה כל הכח בא מן העשירית שהיא היין ולה יש לנו לעבוד כי היא הפועלת בזה העולם השפל ואין לנו חלק למעלה ממנה וח"ו היא הפועלת הכל ממנה מבלי משפיע ובזה היה חטאם שהפרידוה מן העץ כי כל כוונתנו היא לעשות הכל יחד אחד. והוא בחכמתו עשה הזה והורד מגדולתו ונתגלתה אח"כ לחנוך בן ירד [...] [153ב] גדול היה בהיותו מעשה ידי אומן כאשר אמרנו. ובזה חטא קין ג"כ בהביאת מפרי האדמה<sup>60</sup> מלשון

<sup>52</sup> איכה ד ז. <sup>53</sup> בראשית א כו. <sup>54</sup> בראשית כח יב. <sup>55</sup> דברים ד לב. <sup>56</sup> בראשית ב טו. <sup>57</sup> תהלים ח ו.

<sup>58</sup> תהלים פב ו. <sup>59</sup> תהלים פב ז. <sup>60</sup> בראשית ד ג.

אדומה שגם הוא בקש וכיון לה לבדה להפרידה מן העץ וע"כ אל קין ואל מנחתו לא שעה<sup>61</sup> וכן עד דור המבול חטאו בזה כאשר אמ' איוב ויאמרו לאל סור ממנו ודעת דרכיך לא חפצנו<sup>62</sup>. ונה שקבל מחנוך והיה איש צדיק והצילו ובקש לעבוד את בוראו בהוגן אמנם גם הוא בסוף יישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלו<sup>63</sup> שזה רמז לחטא אדם. וכן דור הפלגה כוונתם לזה ונבנה לנו עיר וכו' ונעשה לנו שם<sup>64</sup> כוון לזה להפרידה מן העץ כי היו כלם חכמי' ומקובלי' עד שבא א"א ועבד את ה' באהבה וביראה. וע"כ בתחלה היה שמו אברם שהם רמז לספירות עליונות ואח"כ בתוסף בשמו ה' הנרמזת לעשירית שהיא ה' אחרונה של שם ונקרא אברהם ומאז התחילו לעבוד את ה' באהבה וביחוד הכל וזוהו נרמז בבראשית אלה תולדות השמים והארץ בהבראם<sup>65</sup> שהם אותיות באברהם ואחת במדת החסד שנא' וישע אשל בכאר שבע<sup>66</sup> ר"ת אכילה שתיה לוי' שהיה גומל חסד לכל והגיע להשגת הנבואה וראיית המלאכי' כי זה א"א כי אם בידיעת שמותיו של הקב"ו בזאת החכמה שקבלה מנח כי אך אפשר שידבר אדם אל המלך כי אדם שידע תחילה החצר ואח"כ ידבר עם המשרתי' החצוני' ואח"כ עם היותר פנימי' וכן ממדרגה למדרגה עד שיבא לחדר הפנימית ואז ידבר עמו המלך עצמו או עם אחר משרתיו. וכן עשה א"א ע"ה וחבר ספר יצירה שהוא יסוד סוד זאת החכמה והוא היה הראשון שהתחיל לכתוב בזאת החכמה ומסרה ליצחק [כמו] שנאמ' ויתן ליצחק כל אשר לו<sup>67</sup>. ויצחק ליעקב ויעקב הוליד י"ב שבטי' כנגד י"ב הויות שאמרנו והיו כלם חכמי' גדולי' ולזה האריך ימי' יותר מכלם במצרים כאשר מבוואר בפסוק<sup>68</sup> ומסר על פה החכמה לקהת וקהת לעמרם ועמרם למשה ובכח שמותיו הבגידות המצרי בכח שם של מ"ב כי כן יש מ"ב אותיות באותו פסוק ולזה אמ' לו אח"כ אותו הישראלי הלהרגני אתה אומ'<sup>69</sup> כי במהירה הרג. וכן היה רועה את צאן כי צאן בנוטריקון צרופ אותיות נקודות כי אלו הם שלשה חלקי זאת החכמה. ובכח שמותיו ית' חדש נסי' ונפלאות גדולות נגד הטבע וכל זה היה בהיותו בקי בזאת החכמה עד כי דבר אמו ה' פני' אל פני' כאשר ידבר איש אל רעהו<sup>70</sup>. הגם כי הסכלי' שומשי' זה הפסוק כפשוטו וכן פסוקי פה אל פה אדבר כו'<sup>71</sup> כי אז"ל לא כן זה והרבה טועני' בזה כי אם המקובל והיודע סודות זאת החכמה כי אין לו ית' פנים ופה כאשר יש לנו ועל ידו צוה הקב"ה בתורתנו הרבה והרבה מצוות שנראות לזר ונדבר שאין להם טעם רק למי שידע סתמי תורה. ובחפזי אין לי להאריך בהם ולבל זמן. ומשה בעת מיתתו מסרה ליהושע וגם הוא חדש אותות ומופתי' ע"ז זאת החכמה בעשיית שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון<sup>72</sup> והרבה כאלה בכח שמותיו ית'. ויהושע מסרה לזקני' ע"ה אל פה לאותם ששפטו את ישראל כמבוואר בספר שופטי' עד שבא שמואל הנביא ודוד ושלמה בנו ואח"כ כל הנביאי' שכל ספריהם מלאי' מסודות עמוקות וכלם חדשו אותות ומופתי' והיתה החכמה הזאת בידם מאד מפורסמת באופן כי בדורם התחילו לעבוד הע"ז ולעשות טלסמאות וקטורי' לככבי' ולמלאכי' ולכל צבא השמים. ובפרט משלמה והלאה וזה מרב חכמתם שנתפרסם אז יותר בימי שלמה המלך ע"ה וטעותם היה בזה כי הלא תדע איך חכמת הקבלה נחלקת תחילה לשני חלקי' הנקראי' צד ימין וצד שמאל וכל אחד מהשני חלקי' הנז' נחלקי' לשני חלקי' אחרי' שהם עיון ומעשה לכל אחד מהם? והצד ימין כלו טהרה וקדושה ושמות הקב"ה ומלאכי' ודברי' קדושי' והצד שמאל כלם רוחות ושרים וקליפות מצד הטומאה. והמשל בזה אם אדם אחד [...] ימצא בפתח החצר אותם השומרי' הפחותי' [154א] ונבזי' שיודעי' מעט מזער מעשוי המלכות וכאשר יכנס יותר בפני' ימצא יותר חשובי' עד כי ירא לא חצר המלך פנימה אם זה האיש הוא בעל שכל. אמנם אם יקרה שיהיה פתי חסר לב יאר' דעתו ושאלתו לאותם הנבזי' החצוני' העומדי' לפני השער ויתערב עמהם ויגידו לו דברי' כוזבי' ואיזה דבר אמ' מפי אשר שמעו גם הם מאחורי הפרגוד ויהיה גם הוא כמותם כי ישאר מסוים מזה ולא ישתדל ליכנס לפני'. כך הוא מלכות דקיעא כי מן הארץ עץ הרקיע כל האויר מלא מרוחות ושרי'

<sup>61</sup> בראשית ד ה <sup>62</sup> איוב כא יד <sup>63</sup> בראשית ט כא <sup>64</sup> בראשית יא ד <sup>65</sup> בראשית ב <sup>66</sup> בראשית כי לד. <sup>67</sup> בראשית כה ה. <sup>68</sup> שמות ב יב. <sup>69</sup> שמות ב יד. <sup>70</sup> שמות לג יא. <sup>71</sup> במדבר יב ח. <sup>72</sup> יהושע י יב.

המטעי' בני אדם הפחותי' המשביעי' אותם ומקטירי' להם כדי לעבור האויר ויראו אותם ומגדי' לבני אדם דברי שקר וכזב ולפעמי' איזה דבר אמת כפי מה ששומעי' מאותם העומדי' בזנב התלי מגלגל המזלות ששם דובק הנחש המטעה בני אדם כידוע למקובלי'. ומי שרוצה לעלות במדרגה העליונה לידיעת מלאכי מעלה צריך שיעבור דרך אלו הרוחות ומי כה חכם ויודע להיות זך ונקי מבלי היותו משנץ עצמו באלו הקליפות ונכנס עד חצר המלך פנימה. ובוה טעו בני ישראל מימות שלמה כי שלמה ע"ה נכנס לפני' ולפני' כדכתיב וישב שלמה על כסא ה' <sup>73</sup> והיה נקי בכל כאשר רמז בקהלת בקפיט' ב' ותענוגות בני אדם שדה ושדות <sup>74</sup> כי רמז פה סודות נוראי' וגם כסף הנשי' שלקח לכתות הסמאל שמשל עליהם ואין לי להאריך ובנה בית המקדש [של מטה] מכוון כנגד בית המקדש של מעלה בסודות ועצומות גדולות. ואחרי מותו בא ירבעם והעמיד העגלי' ודבק בכחות הטומאה וטעו רב ישראל אחרי אותם האילי' ועובדי' לככבי' ולמזלות ולכל צבא השמים כאמור בישיעה קפי' מ"ה העובדי' לגד שלחן ו[ה]מלאי' למני ממסך <sup>75</sup> כי גד בגימ' ז' שהוא רמז לז' ככבי' לכת. וכן בירמיהו בקפי' מ"ד כי עשה נעשה את כל הדבר אשר יצא מפינו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכי' <sup>76</sup> ומלכת השמים רמז לעשירית מהספירות השמאלית כידוע למקובלי'. וכן בהרבה מקומות מביא הפסוק זכרון מאלו העונות והע"ו ובשביל כך גלו עשרת השבטי' ונחרב הבית ראשון ושני כאשר הורה משה ע"ה בספר ויקרא בקפי' י"ח ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם <sup>77</sup> כי לא היה יכול הארץ הקדושה לסבול הע"ז. ואז אחרי הגלות והחרבן בעבור הגליות והצרות נתמעטו החכמות ואנשי חסד נאספו ואתם מעט מזער שנשארו והיה לכם נבון בטוח בה והסכימו לכתוב ראשי פרקי' בזאת החכמה למען לא ישכח מפני זרעם. גלו טפח וכסו טפחיים אחרי שראו וידעו הפרצה הגדולה שיצא מפרסום זאת החכמה שגרם חרבן בית המקדש וגלות ישראל. ובהדבקם בכחות הטומאה והיו מוסרי' אי זה הקדמה על פה איש מפי איש כאשר מבואר בהרבה ובהרבה מקומות בתלמוד ודברו גוזמות ודברי חכמי' שנראה בעיני הסכלי' שהיו משחקי' ושמה הסכימו סודות נוראי' כאשר יש לאל ידי לפרש הרבה והרבה מהם לולי אוהבי הקצורי'. וכן עד שבא רשב"י בעל הזוהר הגדול וחבר בלשון בכל עמוק מאד וגם כי האריך בחבוריו הסתיר סודותיו ואינו מבואר רק לשרידי' אשר ה' קורת להשפיע עליהם מרוח קדשו ובהיות כי אחרי חרבן הבית היה האומה הישראלית ותורתם ולשונם לכן בין האומות והיו מעולם שפלי' ונבזי' ולא מצאו לא בקרוניקי ולא בשום ספר שיהיו אומות העולם מבקשי' להיות בקיאי' בלשון הקדש רק כל אחד ואחד חבר בלשון שלו או יון או לטין מכל החכמות שבעולם ובהיותם מבזי' האומה ולשונה לא השיגו בזאת החכמה המפוארה שום השגה כי כל יסודותיה וחומותיה נבנו על לשון הקדש כי הוא היה הלשון הראשונה [...] [154] [...] הנזכר' ראה ברורה כי נקרא אדם הראשון אדם לפי דום כל העולם שנצור מן אדמה וחוה להיותה אם כל ה' <sup>78</sup>. וכן בהרבה ראיות וכל התורה כלה הם שמות של הקב"ה כאשר אמרתי למעלה בפסוק ראשון של בראשית וכן בשם ע"ב היוצא מן פסוקי' ויסע ויבא ויש שהם בשמות קפי' י"ד <sup>79</sup>. ואפילו בספורי התורה הנריאי' להמון שהם מיותרי' ודברי הבל משם יוצאי' שמות וצרופי' וגמטריאות שאי אפשר לעשותם בשום לשון בעולם האמנם עברית. כי זה לנו כעשרי' שנה שנתרבה הדעת ובקשו ושוטטו בשוקי' וברחובות ללמוד זה לשון הקדש ובפרט אחרי שנגלה זה הכת מהלוטירו בקשו הרבה משרי הארץ והכמיה לכא אל תכלית מה מזאת החכמה המפוארה וילכו למצא הפתח למעוט החכמי' מאומתנו כי נשארו אין מספר לרב הצרות והגלויות ויחזיקו שבע אנשי' חכמי' בכנף איש יהודי לאמר קצין תהיה לנו בזאת החכמה. והכרח אז להשיב להם ובביתי אין לחם ואין שמלה כי הספרי' הם יקרי המציאות ואתם הנמצאי' הם מדברי' בלעגי שפה וברמיזות גדולות כי אי אפשר להבינם מבלי משפיע

<sup>73</sup> דברי הימים א כט כג. <sup>74</sup> קהלת ב ח. <sup>75</sup> ישעיה סה יא. <sup>76</sup> ירמיהו מד יז. <sup>77</sup> ויקרא יח כח.

<sup>79</sup> שמות יד יט-כא.

מוסר ההקדמו' פה אל פה. כי הסתירו בלשון ההוא הראשוני' כונתם לסבות שאמרנו. וגם אנשי האומות לא שמו לבם לזאת החכמה בהיותם מלעיגי' ומבזים האומה הישראלית ולשונם. האמנם לעת כזאת ברצון האלקי' שהעיר רוח כל בשר לבא להשתחוות לפניו בזאת החכמה המפוארה שהיא למעלה מכל החכמות ואשרי המחזיק בה דרך עיון לבא לתכלית שלמות נפשו ולא דרך מעשה לפעול בשמות הקדש בדברי הבל וריק. יתגלה למאמיני' בה ועברו הטומאה בה וימלא הארץ דעה כמים לים מכסי' <sup>80</sup> נפקד ובקרוב וכשיבא הזמן שיהיה לעם אחד לעבוד את ה' ויהיה ה' אחד ושמו אחד.

נאום הכונתנו בנחיצה רבה  
אלייה מנחם חלפן יצ"ו

<sup>80</sup> ישעיה יא ט.



[Eliyyà Menahem ben Abba Mari Ḥalfan,  
*Epistola sulla storia della Cabbalà*]

Mi sono state poste delle domande, cui intendo rispondere per scritto, riguardo alla Cabbalà, alle sue origini e a chi fu il primo uomo a diffonderne i contenuti. In proposito riferirò la mia opinione in forma concisa.

Quando la Causa delle Cause ebbe intenzione di creare il mondo – prima di tale momento infatti non era stato dato alcun inizio alla creazione – decise che avrebbe creato con la sua bocca e avrebbe determinato nel suo cuore che un prima e un dopo sarebbero stati possibili solo dal momento della creazione in poi. Nella sua sapienza, il Signore benedetto si rese conto che non era possibile che questo mondo creato sussistesse se non l’avesse creato per mezzo di mediatori creati che emanassero sul mondo inferiore con l’effluvio derivante loro dall’emanazione del Signore benedetto. Se non fosse per questi mediatori nessuna creatura sarebbe corruttibile, essendo tutto il creato opera del Creatore benedetto. Chiamò tali mediatori *Sefirot* [*spyrwł*] dall’espressione «era zaffiro [*spyr*] la loro figura»<sup>81</sup>, per indicare qualcosa di puro e limpido, e dette loro nomi noti ai cabbalisti. Esse sono tutte in rapporto tra loro per svolgere la funzione di ricevere ed emanare l’effluvio e per questo motivo si chiamano maschio e femmina a seconda del loro ruolo nell’emanazione fino alla decima *Sefirà* che si chiama *Malkut* («Regalità»), grazie alla quale l’effluvio, la conoscenza e il bene giungono in questo mondo ed essa riceve, emana e misura tutto, ma solo se è in unione con tutto<sup>82</sup>. È per mezzo di essa che la Causa delle Cause ha fatto passare la creazione del mondo dalla potenza all’atto.

Queste *Sefirot* sono dunque emanate, da un lato, e create, dall’altro, perché dal punto di vista dell’alto sono emanate, dato che le ha emanate il Creatore benedetto, e sono create dal punto di

<sup>81</sup> Si tratta di una etimologia del termine *sefirà/sefirot* diffusa nella produzione cabbalistica (cf., ad esempio, il *Sefer peliyà*, sezione relativa al versetto «Facciamo l’uomo a nostra immagine e somiglianza» [*Gen. 1, 26*]), basata su un’espressione attestata in *Lam. 4, 7*.

<sup>82</sup> Sul problema dell’unificazione delle *Sefirot* e in particolare di *Malkut* con il resto della «struttura», cf. Genazzano, *La lettera preziosa*, in particolare pp. 203-224.

vista di ciò che sta al di sotto di esse<sup>83</sup>. In verità c'è differenza tra creazione e creazione, come è noto ai saggi. Dunque questo mondo è stato creato per mezzo di nomi del Signore benedetto che derivano da queste *Sefirot*, dal nome di 42 lettere – che deriva dalla permutazione delle prime 42 lettere del libro della *Genesi* e che si divide in sette parti, corrispondenti ai sette giorni della creazione, da cui hanno origine l'effluvio e l'emanazione sui sette pianeti che governano questo mondo – e dal nome di quattro lettere essenziali [il Tetragramma] che, per mezzo della permutazione – una delle parti più importanti di questa dottrina –, si trasforma nelle dodici essenze da cui traggono l'effluvio i dodici segni zodiacali.

Ma ecco che, dopo che fu portata a termine la creazione, non c'era nessuna creatura che conoscesse il suo Creatore. Per questo si legge nella Scrittura: «facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza»<sup>84</sup>, dove «facciamo» è al plurale, perché tutto avvenne per mezzo delle *Sefirot* di cui abbiamo parlato. Dice poi «a nostra immagine e somiglianza» perché nell'alto non c'è – Dio ne guardi! – occhio, mano o piede, ma solo un'immagine e una somiglianza<sup>85</sup>. Qui si parla dell'anima intellettuale dell'uomo e del fatto che, nello stesso momento in cui fu creato l'uomo, la sua anima fu intagliata al di sotto del trono di gloria, piantata sulla terra con la sommità del suo intelletto che giungeva al cielo<sup>86</sup> e conosceva e comprendeva per mezzo del suo intelletto in maniera nitida l'essenza degli angeli, degli intelletti separati e dei nomi del Signore benedetto; al momento stesso in cui comprendeva, l'anima dell'uomo meritava di conoscere il suo Creatore e ancora durante la sua vita poteva conoscere e comprendere il luogo in cui è stata intagliata: con

<sup>83</sup> Su questa concezione della duplice percezione delle *Sefirot* «in funzione dei ricettori», cf. Genazzano, *La lettera preziosa*, pp. 201-205.

<sup>84</sup> *Gen.* 1, 26.

<sup>85</sup> Sull'impossibilità di definire Dio in termini antropomorfici, cf. Genazzano, *La lettera preziosa*, pp. 229-232.

<sup>86</sup> Cf. il passo in *Gen.* 28, 12, dove la stessa espressione è usata in riferimento alla scala della visione notturna di Giacobbe. La stessa immagine è usata nell'epistola esplicativa di Halfan nella pergamena conservata a Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 44.18, in cui così l'autore definisce l'immagine dell'albero sefirotico (cf. Lelli, *L'albero sefirotico*, p. 273). Sull'immagine della scala associata all'intelletto nella tradizione cabalistica italiana rinascimentale, cf. anche M. Idel, *The Ladder of Ascension – The Reverberations of a Medieval Motif in the Renaissance*, in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge (Mass.) 1984, pp. 83-93.

quest'intento fu creato l'uomo primordiale, opera delle mani d'artefice del Signore benedetto e santo.

Il Signore benedetto poi emanò su di lui questa dottrina mirabile, concessa per effusione e non per insegnamento, come si legge nel versetto del cap. 4 del *Deuteronomio*: «dal giorno in cui Dio creò l'uomo sulla terra e da un'estremità dei cieli a un'altra»<sup>87</sup>, che indica che il suo intelletto poteva perlustrare ciò che sta sotto e ciò che sta sopra e per questo lo pose nel luogo di massima elezione, come si legge: «e lo pose nel giardino di Eden, a oriente, perché lo lavorasse e lo custodisse»<sup>88</sup>. Ti è noto infatti che fece l'uomo lavoratore della terra non perché li fosse più predisposto a ricevere l'effluvio divino; il Signore benedetto aveva fatto sì che fosse predisposto a essere divino sulla terra come Lui, benedetto, è divino nell'alto, come fece in seguito con Enoch figlio di Jared. Ma Adamo peccò, come disse Davide in spirito di santità nel cap. 8 [dei *Salmi*]: «L'hai fatto poco meno di un Dio, di gloria e di onore l'hai coronato»<sup>89</sup> e così nel [*Salmo*] 82 [si legge]: «Io ho detto: Voi siete dei, siete tutti figli dell'Altissimo. Ma, dopo aver peccato, morirete come ogni uomo»<sup>90</sup>.

Il peccato di Adamo consisté nel mangiare dell'albero del giardino, ma non nel suo senso letterale, come pensano gli ingenui, ma solo nel senso che fu sedotto dalla cattiva inclinazione e dalla sua compagna a prendere questa decisione. Quell'albero era una vite e [lei] spremette gli acini e [glieli] portò<sup>91</sup>: il segreto è che delle dieci *Sefirot* le tre più elevate sono ritenute una cosa sola e le sette [inferiori], «la struttura», si chiamano «le sei estremità del grappolo», perché sono abbracciate l'una all'altra; d'altronde, qual è il fine del grappolo d'uva se non fare il vino? I nostri maestri di benedetta memoria dissero che l'espressione «spremte gli acini che gli aveva portato» la sua compagna si spiega con l'affermazione che «tutto il potere venne dall'impurità»<sup>92</sup>, cioè dal vino, e lei dobbiamo pregare perché è lei che fa funzionare questo mondo inferiore e noi non ab-

<sup>87</sup> *Deut.* 4, 32.

<sup>88</sup> *Gen.* 2, 15.

<sup>89</sup> *Sal.* 8, 6.

<sup>90</sup> *Sal.* 82, 6-7 (l'espressione «dopo aver peccato» è un'aggiunta dell'autore). L'espressione qui tradotta «come ogni uomo» può essere intesa in ebraico anche «come Adamo».

<sup>91</sup> Cf. *Sefer ha-peliyà*, commento a sezione «Di ogni animale selvatico».

<sup>92</sup> Cf. nota precedente.

biamo parte del mondo superiore ad essa e Dio non voglia che essa faccia funzionare tutto per proprio conto, senza bisogno di qualcuno che emani su di lei: da questo derivò l'impurità, dall'averla separata dall'albero, perché ogni nostra intenzione deve essere indirizzata a creare un'unità perfetta<sup>93</sup>. È lui con la sua dottrina ad aver fatto tutto ciò e a ridurlo di dimensione.

Poi fu rivelata a Enoch [figlio di Jared ... f. 153v]<sup>94</sup> era grande perché era opera delle mani dell'artefice, come abbiamo detto.

Anche Caino peccò per questo motivo, perché « offrì frutti della terra »<sup>95</sup>; quest'ultimo termine [adamà] deriva da *adumà* [« rossa »], perché anche lui si indirizzò in preghiera solo a lei per separarla dall'albero e perciò « non gradì Caino e la sua offerta »<sup>96</sup>.

In seguito continuarono a peccare per lo stesso motivo, fino alla generazione del diluvio, come si legge in *Giobbe*: « e dicevano a Dio: « Allontanati da noi, non vogliamo conoscere le tue vie »<sup>97</sup>. Anche Noè, che ricevette [la dottrina] da Enoch, nonostante fosse un uomo giusto – [per questo Dio] lo salvò [dal diluvio] – e cercasse di venerare il suo Creatore in maniera conveniente, tuttavia alla fine, « avendo bevuto del vino, si ubriacò e giacque scoperto all'interno della sua tenda »<sup>98</sup>, un'allusione al peccato di Adamo.

Così anche nella generazione della dispersione il versetto « costruiamoci una città [...] e facciamoci un nome » allude a questa separazione dall'albero, perché erano tutti saggi cabbalisti, finché non venne nostro padre Abramo che venerò il Signore con amore e riverenza. Comunque, all'inizio si chiamava Abram [’*brm*], le cui lettere alludono alle *Sefirot* superne, ma in seguito, quando fu aggiunta al suo nome la *he* che allude alla decima *Sefirà* e che è l'ultima lettera del Tetragramma, si chiamò Abramo [’*brhm*] e da allora ebbe inizio la venerazione del Signore con amore e in unità del tutto. A ciò si riferisce [il versetto] della Genesi « queste sono

<sup>93</sup> Sui poteri teurgici unitivi della preghiera umana nella tradizione cabbalistica indirizzata a *Malkut*, cf. Genazzano, *La lettera preziosa*, pp. 213-224; M. Idel, *Mistici messianici*, Milano 2004, pp. 150-156.

<sup>94</sup> Le carte del manoscritto sono rificate nella parte inferiore con conseguente perdita di una parte del testo.

<sup>95</sup> *Gen.* 4, 3.

<sup>96</sup> *Gen.* 4, 5.

<sup>97</sup> *Gb.* 21, 14.

<sup>98</sup> *Gen.* 9, 21.



le generazioni del cielo e della terra quando furono creati»<sup>99</sup>, in cui le lettere dell'espressione «quando furono creati» [bhbr'm] sono le stesse del nome Abramo [brhm] più una dell'aspetto [bmdt] di misericordia. Si legge a tale proposito «e [Abramo] piantò un tamerice in Bersabea»<sup>100</sup>: le lettere della parola «tamerice» [ʔsl] sono le iniziali di «cibo [ʔakilà], bevanda [šetiyà] e compagnia [lewiya]»<sup>101</sup>, perché [Abramo] faceva del bene<sup>102</sup> a tutti e giunse all'intuizione profetica e alla visione degli angeli. Nostro padre Abramo poté conseguire questo grado solo grazie alla conoscenza dei nomi del Signore benedetto per mezzo della dottrina che aveva ricevuto da Noè, attraverso la quale è possibile a un uomo parlare con il re: perché un uomo che conosce inizialmente la corte, poi parla con i ministri esterni, poi con quelli più interni, poi di grado in grado giunge alla camera più interna e allora parla con il re in persona o con un altro dei suoi ministri. Così fece nostro padre Abramo, la pace sia con lui, che compose il *Sefer yeširà* [Il libro della formazione<sup>103</sup>], fondamento di questa dottrina, e fu il primo a iniziare a scrivere di essa e la trasmise a Isacco, come è scritto «e dette a Isacco tutto ciò che aveva»<sup>104</sup>.

Isacco la trasmise a Giacobbe che generò le dodici tribù, corrispondenti alle dodici essenze di cui abbiamo parlato e furono tutti grandi saggi e per questo trascorse molto più tempo di tutti in Egitto<sup>105</sup>, come si spiega nel versetto, e trasmise oralmente questa dottrina a Keat e questi ad Amram e questi a Mosè, [che trionfò

<sup>99</sup> Gen. 2, 4.

<sup>100</sup> Gen. 21, 34.

<sup>101</sup> Secondo la tradizione midrašica il termine ebraico *ešel*, comunemente reso «tamerice» (Gen. 21, 34) sarebbe un'allusione ad una delle principali attività connesse alla filantropia (*gemilut hesed*) di Abramo, che offriva ospitalità ai viandanti: per quest'affermazione, cf. *Midraš Tehillim (Midraš a Salmi)* 110; su alcune varianti dell'esegesi del vocabolo – associato dai cabbalisti all'aspetto di misericordia, attribuito ad Abramo sulla base di *Mic.* 7, 20 – cf. anche Genazzano, *La lettera preziosa*, pp. 163-166.

<sup>102</sup> In ebraico *haya gomel hesed*: cf. nota precedente.

<sup>103</sup> Opera esoterica composta in età rabbinica, tradizionalmente attribuita al patriarca e diffusamente studiata e commentata dai cabbalisti: cf. P. Hayman, *Sefer Yesira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*, Tübingen 2004.

<sup>104</sup> Gen. 25, 5.

<sup>105</sup> Cf. Gen. 47, 28.

sul]la malvagità dell'egiziano<sup>106</sup> con la potenza dei nomi di Dio<sup>107</sup>, grazie al nome di 42 lettere, perché in quello stesso versetto ci sono quarantadue lettere<sup>108</sup>. Per questo in seguito gli disse l'israelita: «dici forse di uccidermi?»<sup>109</sup>, perché aveva ucciso con estrema rapidità. Poi divenne «pastore del gregge»<sup>110</sup> perché il termine «gregge» [š'n]. secondo il *noṭariqon*<sup>111</sup>, equivale a «permutazione [širuf], lettere [ʿotiyot], vocali [nequdot]», che sono le tre parti di questa dottrina. Con la potenza dei nomi del Signore benedetto operò grandi segni e prodigi contro l'ordine della natura e tutto ciò avvenne perché era esperto in questa dottrina, finché «il Signore parlò con lui faccia a faccia, come un uomo parla con un suo simile»<sup>112</sup>. Forse anche gli ignoranti non leggono questo versetto nel suo significato letterale, così come il versetto «bocca a bocca parlo con lui»<sup>113</sup>? Eppure i nostri maestri di benedetta memoria hanno detto che non è così e molti interpretano in questo modo, anche se il cabbalista e chi conosce i segreti di questa dottrina sanno che il Signore benedetto non ha faccia né bocca come l'abbiamo noi e che il Signore benedetto e santo ha ordinato nella nostra Torà moltissimi precetti che sembrano strani, ma di cui si deve dire che non hanno motivazione che per quanti conoscono i misteri della Torà. Per la mia fretta e per la scarsità di tempo a mia disposizione non voglio dilungarmi troppo su quest'argomento<sup>114</sup>.

<sup>106</sup> Cf. *Es.* 2, 12.

<sup>107</sup> «Dici» e non «pensi», come nella maggior parte delle traduzioni, cioè «pronunciando il nome di Dio». Sull'interpretazione midrašica dell'episodio e sull'uso del nome di Dio per uccidere l'egiziano, cf. L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*, Milano 2003, IV, p. 47.

<sup>108</sup> Si riferisce al versetto di *Es.* 2, 12.

<sup>109</sup> *Es.* 2, 14.

<sup>110</sup> *Es.* 3, 1.

<sup>111</sup> Una delle più comuni tecniche dell'ermeneutica rabbinica e cabbalistica, che consiste nell'interpretare le lettere che compongono una parola come iniziali di altre parole che, nell'insieme, hanno un rapporto di corrispondenza semantica con il vocabolo di partenza.

<sup>112</sup> *Es.* 33, 11.

<sup>113</sup> *Num.* 12, 8.

<sup>114</sup> Sul complesso problema della motivazione dei precetti, al centro dell'indagine teologica dei filosofi ebrei medievali, ma inconciliabile con la tradizione religiosa, che prescrive solo di adempiere ai comandamenti senza chiedersi il loro significato, cf. Lelli, *L'iggeret ḥamudot di Elijah Haḡgim ben Binyamin da Genazzano*, pp. 59-66; Genazzano, *La lettera preziosa*, pp. 137-139.

Alla sua morte, Mosè trasmise la dottrina a Giosuè e anch'egli operò segni e prodigi grazie ad essa, facendo fermare « il sole in Gabaon » e « la luna sulla valle di Aialon »<sup>115</sup> e altri prodigi del genere con la potenza dei nomi del Signore benedetto. Giosuè poi la trasmise oralmente agli anziani, la pace sia con loro, a quelli che giudicavano Israele, come si spiega nel libro dei *Giudici*, finché non vennero il profeta Samuele, Davide e suo figlio Salomone e poi tutti i profeti, i cui libri sono pieni di segreti profondi e che operarono tutti segni e prodigi; attraverso di essi questa dottrina divenne molto diffusa, tanto che nelle loro generazioni iniziarono ad adorare culti stranieri e a fabbricare talismani e offrire incenso alle stelle, agli angeli e a tutte le schiere celesti. In particolare questo avvenne a partire da Salomone in poi, poiché la maggior parte della loro dottrina circolò soprattutto all'epoca di re Salomone e il loro errore fu proprio in questo.

Non sai forse che la dottrina della Cabbalà si divide primariamente in due parti che si chiamano « parte destra » e « parte sinistra » e che ciascuna di queste due parti si divide a sua volta in altre due parti, una « teoretica » e una « pratica »? La parte destra è tutta purezza, santità e nomi del Signore benedetto e santo, degli angeli e delle cose sante, mentre la parte sinistra è tutta spiriti, arconti e gusci dal lato dell'impurità.

Per esemplificare questa concezione con un *mašal*, è come se un uomo [...] trovasse alla porta della corte quei guardiani infimi [f. 154r] e spregevoli che sanno ben poco dell'operato della regalità, ma se si spinge più all'interno ne trova di più importanti, finché non gli appare la parte più interna della corte regia. Questo accade se l'uomo è saggio, ma se per caso è uno stolto dissennato, rivolge attenzione e fa domande solo a quei guardiani spregevoli esterni che stanno davanti alla porta d'ingresso e si mescola a loro ed essi gli dicono menzogne e solo qualcosa di vero di quanto hanno sentito dire da dietro la tenda del re; anch'egli diverrà come loro perché rimarrà bloccato e non vorrà entrare. Allo stesso modo è il regno dei cieli, perché dalla terra al firmamento tutta l'aria è piena di spiriti e arconti che ingannano gli uomini più bassi che giurano in loro nome e che offrono loro incensi per attraversare quello spazio ed essi li vedono e parlano con loro raccontando loro menzogne e falsità e talora qualcosa di vero, secondo quel che sentono dire

<sup>115</sup> *Gios.* 10, 12.

da quanti stanno presso la coda del Dragone nella sfera delle costellazioni, alla quale aderisce il serpente che inganna gli uomini<sup>116</sup>, come è noto ai cabbalisti. Chi vuole elevarsi fino al grado superno alla conoscenza degli angeli superni deve passare attraverso questi spiriti e chi è tanto saggio e sa essere puro e limpido senza lasciarsi avvinghiare da questi gusci riesce ad entrare nella corte del re, nella sua parte più interna.

In questo errarono i figli d'Israele dall'epoca di Salomone, perché Salomone, la pace sia con lui, si spinse sempre più all'interno, come è scritto: «Salomone sedette sul trono del Signore»<sup>117</sup> e fu puro in ogni cosa, come si allude in *Qohelet*, cap. 2, «delizie degli uomini, tesoro dopo tesoro»<sup>118</sup>, espressione con cui si indicano segreti terribili ma anche il denaro delle donne che arricchì le potenze di Sama'el che domina su di esse<sup>119</sup>. Non mi voglio dilungare in proposito. Considera dunque la distinzione tra il tempio [inferiore] costruito e il tempio superiore<sup>120</sup>, uno dei maggiori segreti essenziali.

Dopo la sua morte venne Geroboamo, innalzò i vitelli e si unì alle potenze dell'impurità e la maggior parte degli israeliti errarono venerando quegli idoli e adorando le stelle, le costellazioni e tutte le schiere celesti, come si legge in *Isaia*, cap. 45, «che preparate una tavola per Gad e riempite per Meni una coppa di vino»<sup>121</sup>, perché Gad in *gematria*<sup>122</sup> vale sette, un'allusione ai sette pianeti.

<sup>116</sup> Riferimento astrologico alla costellazione del Dragone, identificata con il serpente del peccato; trovandosi nella sfera delle stelle fisse, essa sta immediatamente sotto *Malkut* (quindi all'esterno del mondo divino). Sul serpente primordiale nel pensiero di Hālfan, cf. anche Lelli, *L'albero sefirotico*, pp. 284-285.

<sup>117</sup> 1 *Cron.* 29, 23.

<sup>118</sup> *Qoh.* 2, 8.

<sup>119</sup> Sul rapporto dell'angelo Sama'el con il lato sinistro del mondo divino e con Eva e tutto il genere femminile, cf. Genazzano, *La lettera preziosa*, p. 233.

<sup>120</sup> Cf. Baḥya ben Ašer, *Commento al Pentateuco*, a *Es.* 15, 17. Sul tempio di Salomone, opera dell'uomo non durevole, e il tempio di Dio della fine dei tempi, cf. anche Genazzano, *La lettera preziosa*, pp. 235-236.

<sup>121</sup> In realtà il versetto è tratto da *Is.* 65, 11. Nel versetto il profeta menziona due divinità pagane.

<sup>122</sup> Una delle principali tecniche ermeneutiche dell'esegesi rabbinica e cabbalistica delle Scritture, che consiste nel leggere il testo biblico secondo l'interpretazione del valore numerico delle lettere dell'alfabeto ebraico. La somma interna dei valori delle lettere di una parola o frase può essere confrontata con lo stesso valore risultante dalla somma delle lettere di un altro vocabolo o frase: tale equazione numerica indica anche equazione del significato delle due espressioni.

Così [si legge anche] in *Geremia*, cap. 44: «anzi decisamente eseguiremo tutto ciò che abbiamo promesso, cioè bruceremo incenso alla Regina del cielo e le offriremo libazioni»<sup>123</sup>. La Regina del cielo è un'allusione alla decima *Sefirà*, che sta a sinistra<sup>124</sup>, come sanno i cabbalisti.

Così in numerosi luoghi la Scrittura menziona questi peccati e il «culto straniero»<sup>125</sup>: pertanto le dieci tribù [del nord] subirono l'esilio e il tempio fu distrutto, il primo e il secondo, come aveva insegnato Mosè, la pace sia con lui, nel libro del *Levitico*, cap. 18: «Badate che, contaminandolo, il paese non vomiti anche voi, come ha vomitato la gente che vi abitava prima di voi»<sup>126</sup>, perché la terra santa non poteva certamente tollerare il «culto straniero».

Così, dopo la dispersione e la distruzione, a causa degli esili e dell'afflizione, le dottrine si impoverirono ma gli uomini pii si riunirono – perché quelli rimasti erano pochissimi – per avere una comprensione sicura [della vera dottrina] e si misero d'accordo a mettere per scritto per sommi capi questa dottrina perché non venisse dimenticata dalla loro discendenza. Rivelarono un poco e occultarono il doppio, dopo essersi resi conto della grande sciagura derivante dalla diffusione di questa dottrina che aveva causato la distruzione del tempio e la diaspora d'Israele. E, per aver aderito alle potenze dell'impurità, trasmettevano oralmente qualche premessa di questa dottrina, di maestro in maestro, come si spiega in numerosi luoghi del *Talmud*, e parlavano in termini iperbolici e con parole sagge che apparivano quasi delle beffe agli occhi degli ignoranti e in quella produzione si accordarono sul maggior numero possibile di segreti terribili che fossero in grado di commentare solo gli amanti della concisione.

Questo avvenne finché giunse Rabbi Šim'on bar Yoḥay, il grande autore dello *Zohar* [*Libro dello splendore*], che scrisse in lingua [santa] su ogni soggetto profondissimo e, anche se nelle sue composizioni si dilungò, nascose i suoi segreti che risultano espliciti solo

<sup>123</sup> *Ger.* 44, 17.

<sup>124</sup> Ancora un riferimento al rapporto tra la femminilità e il lato sinistro del divino. Sulla collocazione di *Malkut* lievemente a sinistra rispetto all'asse centrale della struttura sefirotica, cf. Genazzano, *La lettera preziosa*, p. 189.

<sup>125</sup> Cioè l'idolatria.

<sup>126</sup> *Lev.* 18, 28.

al «resto» che il Signore ha scelto per emanare su di loro lo spirito della sua santità.

Ma poiché, dopo la distruzione del tempio, la nazione d'Israele, la sua Torà e la sua lingua si vennero a trovare in mezzo alle nazioni e furono da allora umiliate e disprezzate, non riuscirono più, né per mezzo delle cronache né di alcun libro ricercato dalle nazioni del mondo, ad essere esperti nella lingua santa, ma ognuno compose nella propria lingua<sup>127</sup>, in greco o in latino, opere su ognuna delle dottrine del mondo ed essendo disprezzati come nazione e per la lingua non conobbero più in nessuna forma questa dottrina mirabile, dato che ogni suo fondamento e ogni suo muro poggia sulla lingua santa che fu la lingua primordiale [... f. 154v ...] come si è detto, e la prova evidente è che l'uomo primordiale fu chiamato Adamo, perché l'intero mondo che era stato creato dalla terra [*adamà*] rimase in silenzio [*dam*]<sup>128</sup> ed Eva [ebbe questo nome] «perché fu la madre di tutti i viventi»<sup>129</sup>.

Così da molte prove e dall'intera Torà si evince che sono tutti nomi del Signore benedetto e santo, derivati, come ho detto prima, dal primo versetto della *Genesi*, mentre il nome di 72 lettere deriva dai versetti di *Esodo* 14, che iniziano con le espressioni «si mosse», «venne» e «stese»<sup>130</sup>. Anche dalle sezioni narrative della Torà che alla massa sembrano superflue e vane derivano nomi, permutazioni e *gematria'ot* che non si possono creare in nessuna lingua del mondo, tranne in ebraico<sup>131</sup>.

E ora sono già vent'anni che da noi si è accresciuta questa conoscenza e che nelle piazze di mercato e nelle strade la gente va in cerca e perlustra ogni luogo per apprendere questa lingua santa e, soprattutto dopo l'apparizione di questa setta di Lutero, molti dei principi e dei saggi cristiani hanno cercato di venire in possesso di qualche aspetto di questa dottrina mirabile, affannandosi per trovare un accesso a quei pochi sapienti della nostra nazione che sono rimasti per le molte avversità e esili. Sette uomini saggi afferrano

<sup>127</sup> Cioè nella lingua del luogo in cui si trovava a risiedere.

<sup>128</sup> L'autore si riferisce a una ben nota tradizione midrašica (*Genesi rabbà*, II, 2); cf. anche Genazzano, *La lettera preziosa*, pp. 210-211.

<sup>129</sup> *Gen.* 3, 20. Nel versetto biblico il nome ebraico *Hawà* (Eva) si spiega per assonanza con la parola «vivente» (*hay*).

<sup>130</sup> *Es.* 14, 19-21.

<sup>131</sup> Sull'importanza dell'esegesi cabalistica delle sezioni apparentemente meno significative della Torà, cf. Genazzano, *La lettera preziosa*, pp. 130-134; 145-146.

un ebreo per la frangia della veste e gli dicono: «Sii nostra guida in questa dottrina». Necessariamente si dovrà rispondere: «In casa mia non tengo pane né vesti, ho pochi libri e quelli che possiedo sono scritti in un linguaggio arduo e simbolico, incomprensibile senza l'aiuto di un maestro che trasmetta oralmente le loro premesse», perché gli antichi avevano occultato le loro intenzioni in tali asperità terminologiche per i motivi che abbiamo detto. Del resto, gli uomini delle nazioni non possono prestare la dovuta attenzione a questa dottrina, perché si fanno beffe e disprezzano il popolo e la lingua degli ebrei.

Ma in un'epoca come la nostra, sia volontà di Dio che Egli risvegli lo spirito di ogni carne ad andare a prostrarsi alla sua presenza per mezzo di questa dottrina mirabile che è superiore ad ogni altra. Beato chi, conoscendola teoreticamente, raggiunge il fine della perfezione della sua anima, ma non attraverso la sua parte pratica, operando con i nomi santi con parole del tutto vane.

Il signore si riveli ai credenti attraverso di essa e dissipi l'impurità per suo mezzo e «si riempia la terra di conoscenza come le acque ricoprono il mare»<sup>132</sup> e venga presto il tempo in cui diverremo un solo popolo che adora il Signore. Allora il Signore sarà uno e il suo nome uno.

Oracolo della nostra intenzione, molto veemente,  
'Eliyyà Menahem Ḥalfan, il Signore lo protegga.

<sup>132</sup> Is. 11, 9.



© BREPOL'S PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.  
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.