

MAURIZIO MOTTOLESE

Estratto da:

RIVISTA DI STORIA
E LETTERATURA RELIGIOSA

DIRETTA DA

G. CRACCO - G. DAGRON - C. OSSOLA
F. A. PENNACCHIETTI - M. ROSA - B. STOCK

Anno XLVII - N. 3 - 2011

«UNO DALLA BOCCA DI UN ALTRO»?
LA TRASMISSIONE DELLA QABBALAH
NELL'OPERA DI SHEM TOV IBN GAON
E NELLA SCUOLA DI NAHMANIDE



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMXI

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa

diretta da

GIORGIO CRACCO - GILBERT DAGRON - CARLO OSSOLA
FABRIZIO A. PENNACCHIETTI - MARIO ROSA - BRIAN STOCK

Periodico quadrimestrale
redatto presso l'Università degli Studi di Torino

Direzione

Cesare Alzati, Giorgio Cracco, Gilbert Dagron, Francisco Jarauta,
Carlo Ossola, Benedetta Papàsogli, Fabrizio A. Pennacchietti, Daniela Rando,
Mario Rosa, Maddalena Scopello, Brian Stock

Redazione

Linda Bisello, Paolo Cozzo, Valerio Gigliotti, Giacomo Jori, Marco Maggi,
Chiara Pilocane, Davide Scotto

IL MANTELLO DI ELIA. TRASMISSIONE E INNOVAZIONE NELLA CABALA

A. GUIDI, *Introduzione* Pag. 433

Articoli

- M. IDEL, «*In a Whisper*». *On Transmission of Shi'ur Qomah and Kabbalistic Secrets in Jewish Mysticism* » 443
M. MOTTOLESE, «*Uno dalla bocca di un altro*»? *La trasmissione della qabbalah nell'opera di Shem Tov ibn Gaon e nella scuola di Nahmanide* » 489
A. GUIDI, *La «rivoluzione silenziosa». Due conferenze inedite di Charles Mopsik su esoterismo e essoterismo nella qabbalah zoharica* » 521
F. LELLI, *Ricezione e interpretazione della Cabbalà nel pensiero di Eliyyà Me-nahem Halfan* » 547
S. CAMPANINI, *Nomen officii non personae. Peripezie d'angeli cabbalistici* . . . » 573

Note e testi

- J.-P. BRACH, *Note sur l'œuvre de François Secret* » 595
J. HANSEL, *Philosophie et cabale au XVIII^e siècle. Moïse Hayyim Luzzatto, commentateur de Maïmonide* » 603

Tutti gli articoli proposti alla Rivista sono soggetti a un esame affidato a membri interni o esterni alla Direzione, competenti per la tematica specifica, al fine di valutarne la rispondenza ai criteri di carattere scientifico.

All the articles submitted to the Review will be examined by internal members of the Editorial Board or external experts in the specific field in order to assess their compliance with scientific principles.

Dattiloscritti di Articoli, Note, Recensioni, Cronache, ecc.,
come pure opere da recensire vanno indirizzati a:

*Typescript Articles, Notes, Reviews, Chronicles etc.,
as well as works submitted for review, should be sent to:*

**Redazione della «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa»
Via Giulia di Barolo, 3, int. A – 10124 Torino
tel. +39.011.670.3861 – rslr@unito.it**

Gli autori devono restituire le bozze corrette insieme ai dattiloscritti esclusivamente alla Redazione di Torino.

The authors should return corrected proofs along with typescripts only to the Editorial Office in Turin.

La responsabilità scientifica degli articoli, note, recensioni, etc., spetta esclusivamente agli autori che li firmano. La Direzione assume responsabilità solo di quanto viene espressamente indicato come suo. Il testo dattiloscritto pervenuto in Redazione si intende definitivo. Ogni ulteriore correzione è a carico degli autori.

The scientific responsibility for articles, notes, reviews etc. rests with the authors. The Editorial Board is responsible only for the texts whose authorship is specifically attributed to the Board itself. Typescripts submitted to the Editorial Office will be considered complete and final. Any further correction will be borne by the authors.

Per richieste di abbonamento e per quanto riguarda le norme editoriali rivolgersi esclusivamente a:

Enquiries about subscriptions and questions on editorial rules should be addressed directly to:

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Casella postale 66, 50123 Firenze • Viuzzo del Pozzetto 8, 50126 Firenze
e-mail: periodici@olschki.it • Conto corrente postale 12.707.501
Tel. (+39) 055.65.30.684 • fax (+39) 055.65.30.214

2011: ABBONAMENTO ANNUALE – ANNUAL SUBSCRIPTION

ISTITUZIONI – INSTITUTIONS

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista. Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

Subscription rates for institutions include on-line access to the journal. The IP address and requests for information on the activation procedure should be sent to periodici@olschki.it

2011: Italia: € 103,00 • Foreign € 131,00
2012: Italia: € 110,00 • Foreign € 140,00

PRIVATI – INDIVIDUALS

solo cartaceo - print version only

2011: Italia: € 79,00 • Foreign € 108,00
2012: Italia: € 85,00 • Foreign € 115,00

Pubblicato nel mese di marzo 2012

«UNO DALLA BOCCA DI UN ALTRO»?
LA TRASMISSIONE DELLA QABBALAH
NELL'OPERA DI SHEM TOV IBN GAON
E NELLA SCUOLA DI NAHMANIDE

All'inizio dei due libri cabalistici di R. Shem Tov ben Avraham ibn Gaon – *Keter Shem Tov* (1305 ca.) e *Badde ha-Aron* (1325) – troviamo delle note autobiografiche e delle riflessioni personali di estremo interesse, le quali permettono, fra l'altro, di gettare qualche luce sul complicato campo di tensioni fra tradizione segreta ed esegesi rivelativa, oralità e scrittura, esoterismo ed essoterismo, continuità e innovazione, in uno dei periodi più fecondi della storia della Qabbalah. Mancano a tutt'oggi analisi organiche dell'opera di Shem Tov, e di quei materiali in particolare. Un'eccezione importante è costituita da un capitolo del volume di M. Halbertal *Concealment and Revelation*, che esamina la trattazione del *Badde ha-Aron* all'interno di uno splendido affresco sul discorso esoterico nel mondo ebraico.¹ Nelle pagine seguenti, vorrei proseguire l'indagine focalizzando l'attenzione sul primo testo cabalistico di Shem Tov ibn Gaon, il *Keter Shem Tov*.

Per comprendere l'atteggiamento di questo autore, occorre aver presente la situazione storico-culturale complessa e variegata in cui si colloca la sua attività. Egli appartiene a quella scuola che a Barcellona, negli ultimi decenni del Duecento, raccoglie e irradia l'insegnamento di Nahmanide o Ramban (1194-1270), massima autorità rabbinica nella Spagna del suo tempo.²

¹ Si veda M. HALBERTAL, *Concealment and Revelation. Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2007, cap. 12; riflessioni riprese in ID., *La via della verità. Nahmanide e la creazione della tradizione* [ebr.], Jerusalem, Hartman Institute, 2006, pp. 323-331. Preziose indicazioni si trovano inoltre in H. PEDAYAH, *Il Ramban. Tempo ciclico e testo santo* [ebr.], Tel Aviv, Am Oved, 2003, cap. 4. Osservazioni sparse su aspetti diversi dell'opera di Shem Tov sono presenti negli studi di Scholem, Levinger, Idel, Abrams, citati più in basso.

² La bibliografia su Nahmanide (leader delle comunità della penisola iberica, esperto della

Nucleo essenziale dell'insegnamento di quel maestro era la «vera tradizione ricevuta» (cioè la *qabbalah*), un insieme di dottrine ed esegesi esoteriche dalle caratteristiche peculiari. Alla metà del XIII secolo, in effetti, le tradizioni cabalistiche non solo erano già ampiamente diffuse nella penisola iberica, ma presentavano versioni differenti, sia nei contenuti dottrinari sia nelle modalità esegetiche e comunicative.³ Per quanto riguarda la trasmissione dei segreti, le correnti dominanti a Gerona (con R. Ezra e R. Azriel) o in Castiglia (con il circolo *Iyyun* o il cenacolo dei fratelli Kohen) avevano dato il via a una divulgazione ampia delle dottrine nascoste, mediante opere scritte e piuttosto sistematiche (influenzate, anche sotto questo aspetto, dalle tradizioni filosofiche). Al contrario, le tecniche di trasmissione della *qabbalah* nel circolo barcellonese di Nahmanide erano assai «chiuse», volte a mantenere sigillati i contenuti della «vera tradizione».⁴ Il Ramban aveva ostacolato la dispersione di quei contenuti, sostenendo che ciò avrebbe provocato interpretazioni senza remore e senza limiti, mediante il ragionamento autonomo e con pretese sistematiche; aveva trasmesso ad alcuni allievi il proprio sapere esoterico, ma solo oralmente; aveva inserito qua e là nelle sue opere scritte tracce della tradizione segreta, con una strategia raffinata per riferirsi ad essa senza divulgarne i dettagli⁵ (si tratta di scarse allusioni oscure, rivolte a colui che – avendo già ricevuto l'insegnamento

tradizione normativa, commentatore capace di utilizzare le più diverse strategie esegetiche, pensatore e cabalista di primo piano) è ormai piuttosto ricca: per un'introduzione, cfr. gli articoli raccolti in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, ed. by I. TWERSKY, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1983, e in M. IDEL – M. PERANI, *Nahmanide esegeta e cabalista. Studi e testi*, Firenze, Giuntina, 1998. Sulle strutture portanti del suo pensiero, cfr. C. HENOCH, *Nahmanide: filosofo e cabalista* [ebr.], Jerusalem, Ariel, 1982; F.D. NOVAK, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, Atlanta, Scholars Press, 1992; nonché le ricerche recenti di H. Pedayah e M. Halbertal citate alla nota precedente.

³ La ricostruzione della nascita e degli sviluppi della Qabbalah da parte di G. Scholem rappresenta ancora un punto di riferimento imprescindibile (su Nahmanide, cfr. G. SCHOLEM, *Le origini della Kabbalà*, Bologna, EDB, 1980, pp. 474-487). Tuttavia gli studi degli ultimi trent'anni, soprattutto ad opera di Moshe Idel, hanno arricchito e complicato la ricostruzione scholemiana, giungendo a una visione radicalmente multilineare e multifocale anche della prima Qabbalah. Sulle conseguenze di tale acquisizione nella metodologia della ricerca, cfr. *infra*, nota 69.

⁴ Secondo i nuovi indirizzi della ricerca, Nahmanide non è uno degli eredi della tradizione cabalistica provenzale-geronese (come sostenuto da Scholem), ma un'autorità ben più rilevante, che insegna a Barcellona una *qabbalah* per molti aspetti peculiare – la quale sembra affluire almeno in parte dalla Francia settentrionale e risalire a figure piuttosto misteriose come Yehudah ben Ya'qar e un certo Ben Blimah (come aveva peraltro notato lo stesso Scholem: cfr. *Le origini della Kabbalà*, cit., pp. 483-484; su Ben Blimah, si veda *infra*, note 64-65).

⁵ Sulle strategie ermeneutiche e comunicative di Nahmanide, cfr. E.R. WOLFSON, *By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutics*, in «Association for Jewish Studies Review», 14 (1989), pp. 103-178; PEDAYAH, *Il Ramban* [ebr.], cit., Parte Prima; HALBERTAL, *La via della verità* [ebr.], cit., cit., p. 8. Torneremo più avanti su questi elementi.

orale – è in grado di ritrovarlo in determinati punti della testualità⁶). Questo approccio del maestro venne seguito con grande cura dai suoi allievi diretti, fra cui autorità importanti come R. Shlomo ibn Adret e R. Yitzhaq ben Todros, i quali trasmisero oralmente la dottrina segreta da loro posseduta, alludendo ad essa per brevi e criptici cenni in opere scritte di altra natura (commenti al Talmud, esegesi halakiche, spiegazioni della liturgia, ecc.).⁷

Shem Tov ibn Gaon è tra gli allievi dei maestri appena citati. Fa parte dunque della seconda generazione dei seguaci di Nahmanide, e condivide con loro molte caratteristiche. Prima fra tutte, quella di aver prodotto testi di esegesi scritturale sotto forma di super-commentari al famoso *Commento alla Torah* di Nahmanide – ovvero, opere pensate per spiegare meglio i significati profondi del testo biblico a cui il Ramban aveva alluso appena.⁸ Queste opere presentano numerosissime affinità; al tempo stesso, esse appaiono il frutto di personalità singolari, di combinazioni dottrinali differenti, di scelte comunicative disomogenee. È mia intenzione focalizzare l'attenzione su questo secondo aspetto, cercando di chiarire come Shem Tov concepisce e mette in pratica la trasmissione testuale della tradizione esoterica – e in che misura e per quali ragioni la divulgazione dei segreti in un anello della «catena della *qabbalah*» (e non dei più creativi) appaia diversa da quella dei maestri, cui pure si era giurata fedeltà assoluta, nonché da quella degli appartenenti alla stessa scuola e alla stessa generazione.

⁶ In *Concealment and Revelation* (cit., soprattutto pp. 89-90, 101-102), Moshe Halbertal ha messo bene in luce questo carattere circolare tipico delle tradizioni esoteriche, per cui il senso profondo di un'allusione può essere compreso solo da chi già sa, in quanto ha ricevuto la dottrina per altre vie, preferibilmente orali; per tutti gli altri essa resterà incomprensibile o opaca. Emblematica è la formula che chiude molti riferimenti criptici nei testi ebraici medievali: «l'iniziato comprenderà» (*ha-maskil yavin!*)

⁷ Su R. Shlomo ibn Adret, cfr. C. HOROWITZ, *Il commento del Rashba alle aggadot: aspetti filosofici e cabalistici* [ebr.], in «Daat», 18 (1988), pp. 13-25; D. SCHWARTZ, *Tra conservatorismo e razionalismo: il pensiero speculativo del circolo del Rashba* [ebr.], in «Daat», 32-33 (1995), pp. 143-181. Su R. Yitzhaq ben Todros, cfr. *infra*, nota 52.

⁸ Oltre al *Keter Shem Tov*, vengono associati a questa categoria il *Beur le-sodot ha-Ramban* di R. YOSHUA IBN SHUEIB, il *Beur al ha-Torah* di R. BAHYA BEN ASHER, il *Meirat Einayim* di R. YITZHAQ DI ACCO, il *Perush ha-Torah* di R. MENAHEM RECANATI. Ma abbiamo molti altri testi (o parti di testi), spesso anonimi, che possono essere intesi come super-commentari al commento del Ramban, composti dentro e fuori il circolo di cui abbiamo parlato. Per un quadro sintetico, cfr. D. ABRAMS, *Orality in the Kabbalistic School of Nahmanides: Preserving and Interpreting Esoteric Traditions and Texts*, in «Jewish Studies Quarterly», 3 (1996), pp. 90-93 (ripubblicato con il titolo *The Textualization of Orality: The Reception and Interpretation of Nahmanides' Kabbalistic Traditions*, in Id., *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, Jerusalem-Los Angeles, Magnes-Cherub, 2011, pp. 198-223); PEDAYAH, *Il Ramban* [ebr.], cit., pp. 102-106. Torneremo nell'ultima parte sulla natura del super-commentario e su alcuni dei testi qui citati, per un confronto sia pure sintetico.

1. *Ambivalenze e strategie nella disseminazione del sapere esoterico*

Il caso di Rabbi Shem Tov ibn Gaon costituisce una di quelle eccezioni fortunate, in cui ci è dato di ricavare una certa quantità di informazioni sulla vita, la personalità e il contesto socio-culturale di un mistico ebreo da notazioni inserite nelle sue opere.⁹ Esse ci dicono che, nato e cresciuto a Soria, cittadina castigliana in direzione della Catalogna, in una famiglia senza particolari qualità culturali e spirituali, Shem Tov venne presto a contatto con tradizioni segrete diffuse in quell'area; arrivato a Barcellona, venne accolto dai due maestri e dai circoli intorno ad essi (nel prologo poetico di cui parleremo subito, questo incontro è presentato come una rivelazione dall'alto, capace di determinare una svolta religiosa ed esistenziale); in età adulta, in seguito alla scomparsa dei suoi maestri e ad alcune disgrazie familiari, decise di lasciare la Spagna per la terra d'Israele e si stabilì a Safed, dove trascorse il resto della sua vita e compose le ultime opere.¹⁰

Intorno ai trent'anni Shem Tov redasse uno scritto cabalistico dal titolo *Keter Shem Tov (Corona del Buon Nome)*¹¹ – elaborato, a quanto sembra, in diverse fasi, sulla base di un testo precedente chiamato *Sitre Torah (Segreti della Torah)*.¹² L'intento dell'autore viene esplicitato subito e poi ribadito più volte: divulgare «ciò che ho ricevuto dai miei maestri», senza con

⁹ Elementi autobiografici di questo tipo costituiscono una rarità nel mondo ebraico, ed appaiono quindi ancor più preziosi. Sulla riluttanza del misticismo ebraico alla confessione personale e alla descrizione soggettiva, cfr. l'Introduzione di Moshe Idel a R. NATAN BEN SE'ADYAH HARAR, *Le porte della giustizia*, Milano, Adelphi, 2001, pp. 39 ss.

¹⁰ Per un'introduzione alla vita e all'opera multiforme di Shem Tov (al tempo stesso esperto di Scrittura, di *halakah*, di *qabbalah*), cfr. D.S. LEVINGER, *Rabbi Shem Tov ben Abraham ben Gaon* [ebr.], in «Sefunot», 7 (1963), pp. 7-40, testo riprodotto come introduzione all'edizione in facsimile di un manoscritto del *Badde ha-Aron: Badde ha-Aron u-Migdal Hananel*, Jerusalem, 1977, pp. 9-39 (i miei riferimenti saranno a questa versione, indicata d'ora in avanti come *Introduzione*).

¹¹ Sia per quest'opera sia per il *Badde ha-Aron*, mi riferirò all'unica edizione recente dei testi, raccolti da ambienti religiosi in una collezione dal titolo *Sefer Amude ha-qabbalah*, Jerusalem, 2001, I. Sulle problematiche filologiche dei manoscritti e delle edizioni a stampa, rimando agli studi menzionati nelle note precedenti.

¹² Cfr. *Keter Shem Tov*, cit., p. 1. Il titolo *Sitre Torah* è comune a molti manoscritti dell'epoca. Alcuni di essi riportano semplicemente le sezioni cabalistiche del commento di Nahmanide: si può presumere che queste versioni abbreviate del *Perush ha-Torah* del Ramban abbiano costituito la prima modalità di approccio ai segreti della sua tradizione, e abbiano preceduto di poco l'elaborazione dei super-commentari (cfr. ABRAMS, *Orality*, cit., p. 90). Il fatto che Shem Tov si sia deciso a modificare il titolo della sua opera potrebbe derivare proprio dal tentativo di non confonderla con questi testi, oltre che dalla volontà di richiamare nel titolo il proprio nome (Shem Tov): in tal caso non si tratterebbe affatto di un gesto di umiltà (come sostenuto da D.S. LEVINGER, *Introduzione*, cit., p. 31).

questo violare il loro intendimento di «rispettare ciò che è segreto e nascosto». Proprio questa posizione ricca di ambiguità e di risvolti paradossali, esige un'analisi circostanziata.

Cominciamo dagli aspetti più espliciti. Shem Tov sottolinea in molti punti che la trasmissione della tradizione segreta avviene solo e soltanto «per bocca», legando così in un nodo strettissimo esoterismo e oralità. Egli intende tramandare unicamente ciò che ha ricevuto oralmente dai suoi maestri Shlomo ibn Adret e Yitzhaq ben Todros,¹³ i quali a loro volta hanno ricevuto la dottrina oralmente dal grande maestro Nahmanide, che l'ha ricevuta oralmente dai suoi maestri, e così via fino ai primi sapienti della *qabbalah* o a Mosè stesso.¹⁴ Questa catena della comunicazione orale fra le generazioni viene costantemente messa in rilievo da sintagmi tipici (ad esempio, *ish mi-pi ish*, «un uomo dalla bocca di un altro uomo»), o dalla fraseologia utilizzata per rappresentare visivamente la trasmissione (ad esempio, «mi disse dalla sua bocca al mio orecchio che...»). Così, a proposito di un «grande segreto» (*sod gadol*), Shem Tov sottolinea come esso «non venga rivelato se non di bocca in bocca (*mi-peh el peh*) e da un uomo all'altro (*ish mi-pi ish*)». ¹⁵ Emblematica di questo approccio cabalistico è la formula con allitterazione utilizzata più tardi, secondo cui le cose divine si ricevono «dalla bocca di chi racconta e non dai libri» (*mi-pi soferim we-lo mi-pi sefarim*).¹⁶

A proposito della trasmissione diretta, per via orale, fra maestro e allievo, è interessante notare come nel *Keter Shem Tov* l'autore si fermi a descrivere sovente e con modi vivaci la relazione verbale fra lui e i suoi maestri – a partire dall'importante prologo, denso di allusioni alla propria esperienza personale, ricco di stilemi poetici e avvolto da un peculiare afflato mistico. Degni di attenzione sono soprattutto quei passaggi, sparsi dall'inizio alla fine del testo, che mettono in scena i dialoghi fra docente e discente: mostrano come l'allievo richiedesse di riportare in appunti scritti, seppure allusivi, le «cose antiche» ascoltate a voce, la ritrosia dei maestri e infine il loro «concedere il permesso»;¹⁷ oppure raccontano della richiesta di spie-

¹³ Le due guide personali vengono appellate in modo leggermente diverso (e non sempre univoco). R. Shlomo ibn Adret (acrostico: Rashba) viene definito solitamente *mori* («il mio insegnante»), o anche «la grande luce» e «il maestro più grande (della generazione)». A R. Yitzhaq ben Todros (acrostico: Ribt) viene attribuito spesso il titolo di *hassid* («pio»).

¹⁴ Cfr. *infra*, nota 21.

¹⁵ *Keter Shem Tov*, cit., p. 5; e cfr. p. 40.

¹⁶ *Badde ha-Aron*, cit., p. 17.

¹⁷ Cfr. *Keter Shem Tov*, cit., p. 1.

gazione di un passo da parte dell'allievo o la sua proposta di una lettura innovativa, poi la discussione orale o per scambio epistolare con il maestro, infine l'accordo raggiunto (quasi sempre con la vittoria dell'allievo).¹⁸

Senza dubbio Shem Tov aderisce per principio alla concezione della Scrittura e della Tradizione tipica della Qabbalah nahmanidea. Questa riteneva che la «tradizione vera» e «autentica» (*derek ha-emet, qabbalah amittit*) dell'ebraismo – riguardante il contenuto segreto (*sod, seter*) della Scrittura, dall'origine antica (*devarim atiqim*) e dalla natura nascosta o sigillata (*nistar, neelam, hatum*)¹⁹ – fosse stata trasmessa oralmente all'interno della più ampia tradizione d'Israele e fosse rimasta fondamentalmente orale nelle sue dimensioni più ampie e profonde. Infatti, rivelata a Mosè sul monte Sinai insieme alla Torah scritta e alla Torah orale (letteralmente, «la Torah che è sulla bocca»), essa era stata allusa qua e là dai materiali scritti dei rabbini antichi (*Talmud, midrashim*, ecc.), ma era arrivata fino ai cabalisti dell'epoca presente per via orale – certo con gravi perdite, ridotta a frammenti. Si trattava dunque di risalire di voce in voce («di bocca in bocca»), dai maestri ultimi fino a quelli delle generazioni precedenti, su su fino a «Mosè nostro maestro». Solo quell'esoterica «via della verità», ininterrotta e affidabile (benché ormai lacunosa e criptica), poteva fornire le chiavi per comprendere i significati nascosti, i «segreti» della Scrittura: ogni tentativo di arrivare ad essi per altre vie – per esempio attraverso i «libri» o il «ragionamento» – era inutile, scorretto e da condannare severamente.²⁰

In un passo del *Badde ha-Aron*, il libro cabalistico della maturità, Shem Tov esprime in modo efficace questa concezione:

Non c'è alcun sapiente che possa comprendere [quelle cose] mediante la propria sapienza, nessun intelligente potrebbe arrivarci mediante la propria intelligen-

¹⁸ Torneremo più avanti su questi scambi dialettici: cfr. *infra*, note 48-49.

¹⁹ Cfr. *Keter Shem Tov*, cit., pp. 1, 9.

²⁰ Tutti questi elementi sono presenti in nuce nella fondamentale prefazione di Nahmanide al suo *Commento alla Torah*. Qui si afferma che Mosè ricevette «la Torah intera dalla bocca del Santo, benedetto sia» e la scrisse tutta intera, anche se «in modo allusivo»; che queste «allusioni (*remazim*) non potranno essere comprese se non [risalendo] di bocca in bocca (*mi-peh el peh*) fino a Mosè sul Sinai»; che le stesse parole di Nahmanide riguardanti i «segreti della Torah» (*sitre Torah*) non saranno intelligibili mediante alcuna forma di riflessione razionale o logica, «ma soltanto [nel passaggio] dalla bocca di un cabalista sapiente alle orecchie di uno che le accoglie con intelligenza»: cfr. NAHMANIDE, *Perush ha-Torah*, a cura di H.D. CHAVEL, Jerusalem, 1959, I, pp. 1-3, 4, 7 (trad. it. in IDEL – PERANI, *Nahmanide*, cit., pp. 301-309); su cui gli studi citati sopra alla nota 5, nonché le riflessioni contenute in M. IDEL, *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New Haven-London, Yale University Press, 2002, pp. 390-396. Per uno sguardo più sfumato, cfr. *infra*, nota 28.

za, né un investigatore mediante la propria investigazione, né un interprete mediante la propria interpretazione. Solo il cabalista [potrebbe risalire ad esse] secondo la sua *qabbalah*, che ha ricevuto [come] uno dalla bocca di un altro (*ish mi-pi ish*), secondo la catena dei grandi di tutte le generazioni, che l'hanno ricevuta dalla bocca dei loro maestri e dai padri dei loro padri, fino a Mosè, su di lui sia la pace, che ha ricevuto la Torah sul Sinai.²¹

Non è questa la sede per approfondire origini e sviluppi di questa teoria della tradizione, o per indagare le sue decisive implicazioni.²² Basti notare che queste espressioni di Shem Tov, come molte altre di Nahmanide o dei suoi discepoli, vanno intese alla luce della polemica costante di tale corrente verso alcuni atteggiamenti diffusi nel mondo ebraico contemporaneo.

²¹ *Badde ha-Aron*, cit., p. 18 (cfr. *Keter Shem Tov*, cit., p. 40). Si ricordi che – secondo *Nm XII,8* – Dio aveva parlato con Mosè «bocca a bocca»: *peh el-peh*. Questo fatto viene esplicitamente richiamato da vari passi di Nahmanide, dove si mette in risalto come la trasmissione dei «segreti della Torah» avvenga «dalla bocca», proprio come nel passaggio fondativo avvenuto sul Sinai, dalla bocca della Potenza divina (*mi-pi ha-Gevurah*) a quella di Mosè (cfr. *Perush ha-Torah*, cit., I, p. 9; oppure *Kitve Ramban*, a cura di H.D. CHAVEL, Jerusalem, 1963, I, p. 23). Come rilevato da Idel nel libro sopra citato (nota 20), la Qabbalah – come ogni informazione religiosa – lega la propria tradizione a una rivelazione primordiale, antichissima, ovvero a figure fondatrici della catena come Adamo o Abramo o, appunto, Mosè (prescelto dalla corrente nahmanidea). Il fondatore della tradizione appare il «recipiente» di una rivelazione dall'alto (in questo caso della rivelazione sinaitica) e costituisce il prototipo di ogni «trasmettitore» futuro, che dovrà veicolare e preservare saperi e valori religiosi, non crearli o trasformarli (sul ruolo di Mosè come «prototype of both Recipient and Informant of secret lore», cfr. anche M. IDEL, *Transmission in Thirteenth-Century Kabbalah*, in *Transmitting Jewish Tradition: Orality, Textuality and Cultural Diffusion*, ed. by Y. ELMAN – I. GERSHONI, New Haven-London, Yale University Press, 2000, pp. 143 ss.). Oltre a un deciso tratto conservatore (su cui torneremo: cfr. *infra*, note 59, 88), la Qabbalah di Nahmanide denota un netto esclusivismo (proprio nel suo riferimento primario a Mosè): non solo la dottrina segreta è stata trasmessa a Israele, ma viene tramandata all'interno della tradizione «di bocca in bocca» che da Mosè arriva a «singoli uomini pii scelti fra gli Israeliti»: cfr. il suo *Discorso sulla perfezione della Torah*, trad. it. in IDEL – PERANI, *Nahmanide*, cit., p. 255, in un contesto di esplicita polemica con le aperture universalistiche della filosofia.

²² Negli ultimi anni (sulla scia di studi seminali come quello di B. Gerhardson), si è intensificata la ricerca intorno ai rapporti fra oralità e scrittura all'interno della cultura ebraica, e delle sue diverse fasi. Alcuni studiosi hanno messo in luce come formule, modalità, tecniche della tradizione orale ebraica («dalla bocca del padre», «da maestro a discepolo», ecc.) – talora in relazione a dottrine esoteriche – risalgano all'area babilonese antica e si mantengono in epoche successive (cfr. i lavori di Y. Elman, J. Tigay, S. Lieberman). Altri studiosi hanno insistito sul carattere orale che caratterizza la memoria culturale del popolo d'Israele ancora in epoca tardo-antica, non solo al tempo dei *tannaim*, ma anche nelle fasi della trasmissione per iscritto (cfr. le indagini sulla letteratura rabbinica di C. Milikowsky, J. Zussman, S. Fraade, M.S. Jaffe). Nel contesto medievale assistiamo ancora ad una fortissima e intricata combinazione di oralità e testualità, anche se le comunità ebraiche sono sempre di più «comunità testuali», con un altissimo grado di letterarietà e sofisticazione ermeneutica: si vedano le considerazioni di E.R. WOLFSON, *Beyond the Spoken Word: Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism*, in *Transmitting Jewish Tradition*, cit., pp. 193 ss.

Proverei a sintetizzare così le maggiori movenze critiche: a) non è accettabile la posizione di chi tenta di scoprire le verità nascoste nella Torah mediante capacità di ragionamento autonomo (come i filosofi o certi cabalisti), ponendo semmai libri scritti alla base del percorso di conoscenza e facendo a meno della dottrina orale; b) non è accettabile la posizione di chi, avendo ricevuto tradizioni orali genuine, si mette a divulgare quelle dottrine in modo essoterico, riversando la sapienza nascosta non modificabile in una scrittura aperta e creativa; c) non è accettabile la posizione di chi trasmette per iscritto presunte tradizioni segrete in modo anonimo, senza un riferimento formale alla propria identità autoriale e senza l'esplicitazione dei nomi dei maestri alla base di quegli insegnamenti.

Nelle prime pagine del *Keter Shem Tov* ci viene detto che proprio l'esistenza di queste tendenze ha determinato la decisione dell'autore di scrivere l'opera. Essa si era resa necessaria perché restasse memoria della vera tradizione di Nahmanide; infatti, «non vi era nel nostro luogo [di formazione] chi ascoltasse e ricevesse [davvero] la sua opinione»; si tendeva piuttosto a speculare sulle allusioni del maestro secondo i procedimenti intellettuali da lui proibiti. Così,

uno sconosciuto, in modo anonimo, si mise a scrivere e pubblicò un libro per spiegare le cose nascoste e avvolte nelle allusioni che aveva scritto il Ramban, sia benedetta la sua memoria, cose che non provenivano dal cuore del nostro maestro e non avevano alcuna corrispondenza con la sua opinione, e lo chiamò *Sitre Torah*;²³ e vidi anche molti altri uomini che scrissero interpretazioni della Torah e specularono per spiegare le allusioni più di quanto lui stesso avesse spiegato, e le loro opinioni e le loro vie esegetiche non corrispondevano alla sua intenzione.²⁴

In vari punti del commentario si invita poi a tacere colui che, non avendo ricevuto l'insegnamento orale autentico, si lanci in congetture e interpretazioni in proprio.²⁵

²³ Cfr. *supra*, nota 12.

²⁴ *Keter Shem Tov*, cit., p. 2.

²⁵ Cfr. ad esempio *ivi*, pp. 51 ss. Come vedremo, questa accusa verrà curiosamente (o non poi tanto) ritorta contro lo stesso Shem Tov da cabalisti contemporanei o posteriori: cfr. *infra*, nota 79. Si tratta, in tutta evidenza, di un motivo ricorrente nella storia dell'esoterismo: coloro che divulgano i segreti legittimano la propria operazione paradossale accusando altri di aver sbagliato nella divulgazione (a causa di errori o nel contenuto o nella forma della trasmissione). Esempio è il caso di Asher ben Dawid, forse il primo dei cabalisti che rompe effettivamente le barriere dell'esoterismo, mettendone per iscritto in modo dettagliato la dottrina teosofica, in esplicita polemica con i cabalisti di Gerona e di Burgos, i quali avevano rivelato troppo e male, «per iscritto o a voce». La stessa opera di disseminazione criptica intrapresa dal Ramban ha alle spalle motivazioni simili. Si tratta in fondo del corollario di un altro topos classico nella cultura

Nella sua opera più tarda, Shem Tov esplicherà in modo organico alcuni indici della illegittimità e inattendibilità di materiali cabalistici: quelli anonimi o pseudo-epigrafici, che nascondono il nome dell'autore;²⁶ quelli privi di riferimenti alla catena della tradizione, che violano dunque la prescrizione rabbinica di menzionare le fonti degli insegnamenti;²⁷ quelli pieni di interpretazioni creative e opinioni originali, proposte da qualcuno che procede secondo le sue facoltà intellettuali e non secondo la tradizione ricevuta.²⁸

All'inizio del suo scritto giovanile, Shem Tov si premura di precisare subito che, al contrario di altri cabalisti, egli è in grado di attestare sia la propria identità sia l'origine della propria dottrina. Sostiene di aver ricevuto la vera tradizione «nella città di Barcellona» da parte degli allievi diretti di Nahmanide, Shlomo ibn Adret e Yitshaq ben Todros, i quali gli hanno reso note e trasparenti le verità della Torah, sia per mezzo di testi «dotati di legittimità» (con espliciti riferimenti ad autore e trasmissione, con una

ebraica (si pensi alla redazione della *Mishnah*): che l'autore/redattore di un testo sia in qualche modo costretto a mettere per iscritto contenuti fino ad allora trasmessi oralmente, trasgredendo il divieto di divulgazione scritta, per conservare la memoria di quella tradizione (o la sua corretta memoria), contro fattori di oblio (o di falsificazione) che mettono a rischio la sua stessa esistenza.

²⁶ Si ribadisce qui il divieto per il sapiente di leggere da un libro «finché non sappia qual è il nome del suo autore e non possa esplicitare la sua tradizione di bocca in bocca» (*Badde ha-Aron*, p. 18). Secondo Moshe Halbertal (*Concealment and Revelation*, cit., pp. 97-98), Shem Tov attaccava in tal modo le opere di cabalisti castigiani che scrivevano in modo anonimo o pseudo-epigrafico (come quelli che produssero la letteratura *Iyyun* o lo *Zohar*). È possibile tuttavia che Shem Tov alludesse anche a scritti anonimi connessi alla scuola di Nahmanide (cfr. PEDAYAH, *Il Ramban* [ebr.], cit., pp. 109 ss. e note corrispondenti).

²⁷ A un certo punto, Shem Tov inserisce una narrazione autobiografica dal sapore pedagogico, ma probabilmente basata su fatti reali. Racconta che i suoi maestri «si pentirono» di aver trasmesso gradualmente a certi allievi insegnamenti segreti, poiché quelli non rispettavano le modalità di trasmissione esoterica della scuola. Essi imposero allora a Shem Tov «tre condizioni» vincolanti, volte a regolare l'accesso di un allievo al gruppo degli iniziati: a) che fosse uno «scolaro esperto» nella legge talmudica (*talmid hakam*); b) che non avesse meno di «quarant'anni»; c) che fosse «pio» e soprattutto «umile di spirito». Ma – continua la narrazione – anche lui commise l'errore di divulgare troppo a un giovane allievo, il quale perse poi la ragione e la retta via: il fallimento fu mitigato dal fatto che l'allievo dimenticò le cose che aveva appreso, ma da quel momento Shem Tov decise di controllare con maggiore attenzione la divulgazione del proprio sapere (cfr. *Badde ha-Aron*, cit., pp. 20-21). Su un noto allievo di Shem Tov, cfr. *infra*, nota 85.

²⁸ Appare oggi chiaro che, già nella Spagna del XIII secolo, solo pochi circoli si fondavano davvero su una trasmissione conservatrice ed esoterica fra padri e figli, maestri e discepoli, e si auto-legittimavano menzionando la «catena della tradizione», il nome dell'insegnante o della fonte d'informazione (si veda anche IDEL, *Introduzione a Le porte della giustizia*, cit., pp. 18-22). D'altra parte, una lettura attenta dei testi cabalistici mostra che molti autori considerano in certa misura inevitabile (e a volte positiva) la tendenza umana a svolgere ragionamenti logici e creativi sulle tradizioni ricevute con modalità esoterica, per chiarirne tutti gli aspetti o trarne tutte le implicazioni (su questa ambivalenza rispetto al tema della *sevarah*, la riflessione autonoma, cfr. WOLFSON, *Beyond the Spoken Word*, cit., pp. 181 ss.).

scrittura esoterica), sia attraverso istruzioni orali definite da certi vincoli normativi (una progressione graduale nell'insegnamento, una cospicua reticenza, ecc.). Sostiene di restare fedele ai suoi maestri, esperti nella legge e dal comportamento probato.²⁹ Sostiene di voler perpetuare la loro dottrina con le medesime tecniche comunicative. Afferma infatti, innanzitutto, di portare sul foglio scritto solo «una parte» della dottrina ricevuta, mai la dottrina nella sua interezza: «questo segreto è assai nascosto e non ho il permesso di alludere ad esso»; «ho ricevuto molte cose che qui non ho trasmesso».³⁰ Se per certi ambiti deve rispettare la chiusura totale invocata dai maestri, per altri temi «non abbiamo il permesso di rivelare se non con un sussurro (*be-lebishab*) dalla bocca all'orecchio [di un altro]».³¹ Si tratterebbe dunque di un dire autorevole ma parziale, assai ristretto per quantità e qualità.

Tornando su questi elementi in maniera limpida e ripetitiva, Shem Tov sembra volersi accreditare come un cabalista assai conservatore, pronto ad attenersi lealmente e rigidamente ai contenuti e alle modalità di trasmissione dei propri maestri. E tuttavia le cose sono ben più complicate. I suoi testi esprimono una posizione densa di ambivalenze e sfumature, che finisce per violare le attestazioni di principio e per andare incontro ai pericoli segnalati con tanta precisione. Qui tocchiamo ovviamente gli aspetti più impliciti della scrittura del cabalista. Sarà opportuno fermarsi su tali dialettiche interne tenendo conto che, come vedremo, tutta la scuola di Nahmanide è attraversata da questi paradossi del rapporto fra oralità e scrittura, esoterismo ed essoterismo, trasmissione fedele e rivelazione creativa – paradossi che ricordano ovviamente tanti altri momenti della memoria culturale, ebraica e non.

Lo scritto della maturità, il *Badde ha-Aron*, si porterà consapevolmente ed esplicitamente oltre i confini della tradizione nahmanidea. Sia pure con

²⁹ Nel *Keter Shem Tov* emerge bene come la trasmissione della sapienza cabalistica avvenga dentro l'esperienza a tutto tondo di un legame esistenziale continuo fra allievo e maestro. Qui il rapporto a due, basato su comunicazioni orali e scritte, sembra peraltro prevalere nettamente sulla relazione di gruppo, cioè sulla pratica esistenziale di un cenacolo o circolo ristretto che viva in modo comunitario e si dedichi allo studio collettivo dei testi antichi (un'esperienza che pare invece caratterizzare altri filoni cabalistici).

³⁰ Cfr. rispettivamente, *ivi*, pp. 3, 9.

³¹ Cfr. *ivi*, rispettivamente pp. 52 e 53. Questo tramandare le cose segrete non solo oralmente, ma anche privatamente e a bassa voce (appunto, mediante un «bisbiglio sonoro», *lebishab*), rimanda a una modalità di trasmissione esoterica attestata nella letteratura rabbinica e poi ripresa in tutta la letteratura mistica medievale (cfr. a riguardo, G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1960, p. 58; WOLFSON, *Beyond the Spoken Word*, cit., pp. 174-175).

qualche cautela, Shem Tov riconoscerà l'importanza di tradizioni diverse: o tramandate da testi antichi anonimi e pseudo-epigrafici come il *Sefer Yetzirah*, il *Bahir* o lo *Shiur Qomah* (posti in quest'ordine);³² oppure esposte da testi coevi, i quali si riferivano a una serie di dottrine non-nahmanidee o almeno rimaste non-dette nella Qabbalah nahmanidea.³³ Ma già nel libro giovanile, il *Keter Shem Tov*, si profila a mio avviso, in tutta la sua vivezza, il paradosso di chi si erge a difensore (e mero trasmettitore) di una tradizione orale, esoterica, univoca, per poi operare una disseminazione ad ampio raggio.

Abbiamo visto che l'autore presenta una serie di motivazioni volte a giustificare la propria decisione di mettere per iscritto, rivelare e divulgare dottrine della tradizione nascosta. Anche laddove fossero verosimili queste giustificazioni (il pericolo di una disgregazione della memoria, l'esistenza di testi inaffidabili, ecc.), ciò non toglie la portata della trasgressione dei limiti rigidi cui il cabalista intendeva attenersi. Vedremo ora che Shem Tov non solo difende la propria violazione di certi vincoli formali, ma tenta di dimostrare che la sua opera è ancora sostanzialmente rispettosa di quei vincoli. Si tratta di nuovo, con tutta evidenza, di una retorica della reticenza (formale) diretta a legittimare un'opera di divulgazione per iscritto che tende a forzare non poco (nella sostanza) i paletti fissati dai propri maestri. Tali giustificazioni del paradosso di chi dissemina una tradizione segreta presentandosi come suo erede fedele, sono – lo ripeto – ricorrenti nella Qabbalah, come in tanti contesti culturali simili. Esse vanno lette come dichia-

³² Shem Tov dichiara, in realtà, che essi possono portare solo una «conoscenza aggiuntiva» e che in ogni caso devono essere accompagnati dalle «istruzioni orali di un maestro noto» (cfr. *Badde ha-Aron*, cit., p. 21). È di grande importanza la sua ammissione che la dottrina sullo *Yetzirah* non fosse stata ricevuta «dalla bocca» dei suoi maestri, e che lui stesso fosse entrato in contatto con essa molti anni dopo (cfr. *Badde ha-Aron*, cit., pp. 23-24). Sulla scarsa familiarità della tradizione nahmanidea rispetto alla cosmologia mitica del *Sefer Yetzirah* si veda M. IDEL, *Nahmanide: qabbalah, halakah e leadership spirituale*, in IDEL e PERANI, *Nahmanide*, cit. pp. 149-196: 155-156, 192. Da qui le perplessità degli studiosi riguardo a certa teosofia del *Keter Shem Tov* basata sul *Sefer Yetzirah*: cfr. LEVINGER, *Introduzione*, cit., p. 32.

³³ Proprio la conoscenza di autori e materiali esterni alla propria corrente (oltre che la scomparsa dei maestri, e forse della scuola stessa) sembra essere stata determinante nella decisione di redigere la nuova opera. Di grande peso sarebbero stati in particolare i suoi incontri con il cabalista R. Avraham ben Meir di Esquira, con il suo libro *Yesod Olam*, e con suo figlio R. Hananel (cfr. *Badde ha-Aron*, cit., pp. 1, 124). Sembra che questi incontri abbiano condotto Shem Tov, per un verso, a una maggiore familiarità con le tradizioni cosmo-linguistiche del *Sefer Yetzirah*, per altro verso, all'accoglimento di una mistica più esperienziale, legata a tecniche di concentrazione sulle lettere dell'alfabeto, sui segni vocalici, sugli accenti melodici, e finalizzata a forme di elevazione estatica (su questi aspetti, cfr. M. IDEL, *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Milano, Jaca Book, 1992, pp. 108-109; Id., *Introduzione a Le porte della giustizia*, cit., pp. 123-124, 173-174, 334; PEDAYAH, *Il Ramban* [ebr.], cit., pp. 189-190).

razioni d'intenti o come strategie discorsive apologetiche, all'interno di un passaggio epocale da una cultura orale a una cultura scritta. È fuor di dubbio che un autore come Shem Tov diffonde i segreti della propria tradizione molto più dei suoi maestri: e lo fa, innanzitutto, passando dalla tradizione a voce alla trasmissione per iscritto – scrivendo, e scrivendo non poco.³⁴

Come abbiamo accennato, il *Keter Shem Tov* mette in scena in varie occasioni scambi dialogici tra maestro e allievo (sia a voce, sia mediante appunti o forse epistole): in questi scambi avviene una sorta di negoziazione sulle possibilità e i limiti della rivelazione scritta. Per giustificare la propria trascrizione dei segreti, il cabalista sostiene che essa sarebbe stata autorizzata dai maestri, avrebbe ricevuto la loro legittimazione:

Mi consigliai con loro se mettere per iscritto a scopo di memorizzazione e per allusione una parte delle questioni alluse dal nostro maestro, sia benedetta la sua memoria, ed essi mi diedero il permesso.³⁵

Al tempo stesso, sottolinea come la rivelazione per iscritto dei segreti avvenga a condizioni molto precise, fortemente restrittive. La notazione autobiografica sopra citata continua così:

Il mio maestro Ribt [R. Yitzhaq ben Todros], sia benedetta la sua memoria, mi chiese di scrivergli quanto concordato a proposito delle cose segrete; e tuttavia non mi permise di scrivere in modo aperto, ma solo per combinazioni allusive e scambi di lettere.³⁶

L'argomentazione (tipica) proposta da Shem Tov è che la sua esposizione utilizza dispositivi letterari capaci di preservare elementi di oralità nella scrittura, capaci di mantenere un buon grado di chiusura e segretezza. Gli elementi messi per iscritto sarebbero cioè esposti in modo tale da celare o velare il loro contenuto, rendendolo comprensibile solo ad alcuni iniziati. Il *Keter Shem Tov*, in effetti, non solo trasmette quasi esclusivamente i segreti della tradizione nahmanidea, seguendo l'ordine tematico del *Commento* del Ramban, ma lo fa in modo ancora allusivo. L'esposizione risulta

³⁴ Da questo punto di vista, la tesi di Moshe Halbertal che Shem Tov abbia inteso «rivivificare l'idea della *qabbalah* come una tradizione essenzialmente orale e combattere le diffuse trasgressioni dei limiti della segretezza» (*Concealment and Revelation*, cit., p. 96), vale a mio avviso per le sue dichiarazioni d'intenti piuttosto che in riferimento alla sua pratica effettiva. D'altronde, come rileva lo stesso studioso nella sua analisi teorica, «writing, even if in veiled form, is a relaxation of the strictest restrictions of esotericism» (*ivi*, p. 2).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

sovente oscura e richiede a sua volta una spiegazione (in alcuni casi, opere diverse e più divulgative della stessa scuola, ci aiutano nella comprensione); sono rare spiegazioni dettagliate o digressioni estese; la stessa qualità letteraria dell'opera risulta inficiata da modalità discorsive criptiche e poco propense alla narrazione. Shem Tov menziona o utilizza dispositivi di scrittura esoterica comuni nella storia della mistica ebraica. Nella citazione precedente si parla della combinazione o permutazione delle lettere. Altrove si fa riferimento a un medium comunicativo noto come la trasmissione per «titoli dei capitoli» (*rashe peraqim*), dove argomenti nascosti vengono appunto indicati per sommi capi, attraverso la denominazione generica del loro contenuto o una mera lista di nomi enigmatici.³⁷ Il punto però – di nuovo – è che Shem Tov scrive, e la sua scrittura reticente o criptica lascia filtrare molte cose.

In una sezione importante, dove vengono disvelati alcuni segreti decisivi della preghiera ebraica, il cabalista appare consapevole dell'ambivalenza della propria disposizione ermeneutica e comunicativa. Egli tenta di mantenere un'aria di mistero: dice di voler spiegare «le allusioni per allusioni», «aggiungendo un po' di chiarezza» sulle cose nascoste, ma sapendo che una vera comprensione può avvenire solo mediante la tradizione ricevuta «dalla bocca» dei maestri nella catena orale delle generazioni; afferma di preservare la tradizione esoterica, servendosi di tecniche come quella di disseminare le rivelazioni in luoghi diversi del commento alla Bibbia, oppure quella di accennare al segreto mediante espressioni che suscitino stupore o attenzione; rivendica così di essere assolutamente leale al maestro, capace come lui di «chiudere la porta», di «tacere e sigillare» là dove è il caso.³⁸ Insomma, qui come altrove, Shem Tov insiste sulle condizioni e sulle tecniche che circondano la propria divulgazione della *qabbalah*, al fine di assicurare che egli sa mantenere il gioco della rivelazione, sa coniugare la trasmissione con l'esoterismo. Ma questa sorta di auto-assoluzione sembra

³⁷ Si noti che nelle opere di Nahmanide non troviamo alcun ricorso a questa formula di trasmissione strettamente esoterica, già menzionata nei testi talmudici (cfr. *TB Hagigah* 13a) e poi ampiamente diffusa in tutto l'esoterismo ebraico medievale: ciò si spiega probabilmente con il fatto che, per lui, la trasmissione mediante indizi o allusioni nello scritto è dannosa, perché spinge a deduzioni e innovazioni improprie (si veda in proposito, HALBERTAL, *Concealment*, cit., p. 88; IDEL, *Transmission*, cit., p. 140; e cfr. *infra*, nota 73). Nel *Badde ha-Aron*, il discorso per «titoli dei capitoli» viene attribuito a R. Avraham ben Yitzhaq di Narbonne (personalità vissuta intorno alla metà del XII secolo, i cui testi riportano effettivamente elenchi di nomi dal significato criptico): secondo lo stesso Shem Tov, esso caratterizzerebbe i primordi della Qabbalah, ma non la tradizione nahmanidea (si veda a riguardo, SCHOLEM, *Le origini*, cit., pp. 251-252).

³⁸ *Keter Shem Tov*, cit., p. 9.

nascere dal senso di colpa: per aver aperto varchi inediti, per aver utilizzato porte che non chiudono più tanto... Proprio su certe tematiche liturgiche, come vedremo meglio, Shem Tov contribuisce in modo rilevante all'apertura esoterica del sapere chiuso della tradizione.

Vorrei prima mettere in risalto due nodi importanti, che nel testo sono indicati più che tematizzati, ma che rendono il quadro particolarmente dialettico; essi hanno a che fare tanto con il contesto storico-culturale quanto con la personalità dell'autore. In quel periodo di veloce diffusione della Qabbalah, la cultura ebraica sta vivendo un ennesimo, e decisivo, processo di «testualizzazione dell'oralità» (Abrams), di passaggio «dalla tradizione alla letteratura» (Halbental). Il *Keter Shem Tov* segnala questo processo, rilevandone le implicazioni problematiche: ad esempio, l'esistenza di tradizioni scritte competitive, a volte contrastanti a volte complementari, tra cui alcune del tutto illegittime o false. Talvolta, però, enfatizza le conseguenze positive generate da quel processo. Bisogna considerare la convinzione di fondo di Nahmanide, e di tutta la sua scuola, che la propria tradizione – seppure di origine divina, genuina e affidabile – è carente, si presenta in forma frammentaria, talvolta incerta, talvolta oscura, spesso decisamente lacunosa.³⁹ Ora, appare evidente che per Shem Tov, di fronte agli ostacoli ermeneutici e ai dubbi teorici o pratici prodotti da certe lacune, è possibile e legittimo far ricorso a fonti scritte di diversa provenienza. D'altra parte, in continuità con tutto il giudaismo rabbinico, egli non teme affatto il conflitto delle interpretazioni (che esiste peraltro anche quando le tradizioni sono orali): la medesima «tradizione vera di bocca in bocca» può produrre interpretazioni contrastanti, dove in realtà «le une e le altre sono parole del Dio vivente».⁴⁰

Piuttosto di frequente, l'autore afferma di aver «trovato» un'interpretazione nuova o diversa da quella ricevuta, evidentemente in qualche libro o materiale scritto.⁴¹ Così, nell'esegesi mistica della preghiera, Shem Tov ha

³⁹ Nel *Keter Shem Tov* si dice che i maestri «erano in dubbio» o non conoscevano il significato profondo di alcuni punti della Scrittura: cfr. *ivi*, pp. 31, 32, 33, 51, 61 e *passim*. Moshe Idel ha molto insistito su questa natura frammentaria della Qabbalah nahmanidea: si tratterebbe di «un corpus limitato di segreti costituiti da interpretazioni teosofiche di versetti biblici, principalmente sui significati dei precetti» (M. IDEL, «Non abbiamo su ciò una tradizione cabalistica», in IDEL – PERANI, *Nahmanide*, cit., p. 206; cfr. anche *ivi*, pp. 167, 171).

⁴⁰ Torneremo su questo aspetto più in basso: cfr. *infra*, note 64-66.

⁴¹ Cfr. ad esempio, *Keter Shem Tov*, cit., pp. 26, 32. Il sintagma «e io ho trovato» (*we-ani matzati*) sembra caratterizzare lo stile di Shem Tov, mentre in altri cabalisti coevi ricorrono di più espressioni come «io ho sentito», «io ho ricevuto», «io ho visto» (cfr. E. GOTTLIEB, *La Qabbalah negli scritti di R. Babya ben Asher* [ebr.], Jerusalem, Kiryat Sefer, 1970, p. 214). Difficile dire se o in che misura essi rimandino a esperienze di trasmissione acustica di tradizioni autoritative op-

modo di confrontare (e integrare) la tradizione oscura del Ramban con quella, messa per iscritto e più sistematica, proveniente dall'area provenzale-geronese e risalente a R. Yitzhaq il Cieco. Lo stesso avviene nell'esegesi delle norme del Levitico riguardanti il «segreto del concepimento», norme che la tradizione cabalistica associa all'ambito delle «relazioni sessuali illecite»:

Tu sai che il Rav nostro maestro, di benedetta memoria, ha detto che lui non possiede una tradizione cabalistica (*davar mequbbal*) sul significato dell'incesto, e anche i miei maestri hanno detto che non hanno ricevuto [su questo] una sua dottrina [oralmente], ma io ho trovato (*we-ani matzati*) il significato dell'interdizione dell'incesto [...].⁴²

Riconosciuti i limiti strutturali della tradizione ricevuta da Nahmanide (confinata a certi argomenti, incapace di spiegare davvero i divieti biblici e rabbinici sulle relazioni sessuali illecite), Shem Tov fa ricorso senza timori a un'altra tradizione (legata di nuovo a R. Yitzhaq il Cieco).⁴³

Si ha l'impressione che questo cabalista si collochi coscientemente in un contesto nuovo, in cui la «vera tradizione», ormai dispersa in rivoli diversi, fluisce in documenti scritti plurali e diversificati. Da qui la percezione drammatica di una crisi: la dottrina esoterica dei maestri rischia di perdersi nell'oblio (non solo essa è essenzialmente lacunosa, come aveva già riconosciuto Nahmanide, ma tende a deteriorarsi nella trasmissione delle ultime generazioni);⁴⁴ oppure rischia di essere confusa a causa della cattiva divulgazione, trasformata e deformata da testimoni scritti privi di valore che si spacciano per lezioni autentiche; e ancora, rischia di essere sopravanzata da tradizioni diverse e non sempre legittime. Da qui la reazione determinata

pure, al contrario, a esperienze che coinvolgono dimensioni testuali; il più delle volte sembra in questione un intreccio complesso di oralità e testualità (cfr. anche WOLFSON, *Beyond the Spoken Word*, cit., pp. 194 ss.).

⁴² *Keter Shem Tov*, cit., p. 51 (cfr. anche *ivi*, p. 54).

⁴³ Si veda in proposito l'indagine approfondita di M. IDEL, in «*Non abbiamo su ciò una tradizione cabalistica*», cit., pp. 199-201: che conferma, fra l'altro, come la contraddittoria attribuzione a Nahmanide di quella spiegazione cabalistica, presente in alcune versioni del *Keter Shem Tov*, sia da ricondurre a più tarde confusioni redazionali. Sulle tracce diffuse, esplicite e quanto mai significative delle dottrine di Yitzhaq il Cieco nell'opera di Shem Tov, e negli esponenti coevi della scuola nahmanidea, cfr. *infra*, note 59 ss. (la questione meriterebbe un'analisi separata).

⁴⁴ Cfr. *supra*, nota 25. La «forza dell'oblio» è termine esplicito del *Keter Shem Tov*: cfr. *ivi*, p. 9. Sul lamento intorno alla perdita della dottrina segreta a causa dei peccati di Israele e della debolezza della memoria (lamento diffuso tra i seguaci di Nahmanide), cfr. IDEL, «*Non abbiamo su ciò una tradizione cabalistica*», cit., pp. 204-205.

del cabalista: per quanto, come seguace di Nahmanide, sia contrario per principio alla messa per iscritto dei segreti della tradizione, quel passaggio storico-culturale concreto lo legittima a far uso di materiali letterari di vario tipo, selezionandoli e assemblandoli in un nuovo testo scritto.⁴⁵

Un'ultima peculiarità dell'approccio del nostro cabalista sembra stridere fortemente con la sua dichiarazione di essere mero «ricevitore/trasmettitore» della tradizione. Shem Tov appare dotato di una personalità forte e lucida. Se da un lato, come nel caso di quasi tutti i mistici ebrei, siamo portati a credere alla sua volontà di sciogliere il proprio io nella catena della tradizione ricevuta,⁴⁶ d'altro lato le sue opere ci dicono di un uomo che non disdegna di esprimere nella vita e di mostrare sul piano letterario la propria ricerca personale, la propria determinazione a comprendere i segreti della rivelazione, e anche la propria insofferenza rispetto alle prescrizioni vincolanti e ai limiti rigidi dettati dalla tradizione. Il fatto stesso che egli si occupi di *qabbalah* in così giovane età costituisce la trasgressione di una proibizione importante, che vieta alle persone con meno di quarant'anni di avere a che fare con le dottrine nascoste.⁴⁷ Un altro elemento emblematico è emerso più volte: nel momento in cui rivendica la propria fedeltà assoluta alla tradizione orale nahmanidea, Shem Tov riconosce di aver appreso o aggiunto cose nuove da tradizioni esterne (e non sempre denuncia il nome del testo o dell'autore da cui trae la *novella*). E ancora: se per un verso il cabalista riconosce l'impossibilità di accedere a certi ambiti segreti mediante la sapienza ricevuta o le congetture razionali, oppure ribadisce il divieto di esplorare l'area (si tratta di un «giardino serrato», come nell'immagine di *Ct* IV,12), per altro verso mostra grande fiducia nelle proprie capacità intellettuali di investigare settori esoterici, mette in discussione

⁴⁵ Daniel Abrams sembra avere buone ragioni nel sostenere che Shem Tov «produce il proprio documento scritto sulla base di materiali cui accede attraverso fonti scritte», più che sulla base di istruzioni orali; e che la sua opera appare un «commento originale alla Torah che incorpora tradizioni provenienti da tutte le fonti a lui note», più che un vero super-commentario al commento di Nahmanide (ABRAMS, *Orality*, cit., pp. 95-96; si veda più in generale WOLFSON, *Beyond the Written Word*, cit., pp. 193 ss., sull'importanza del momento testuale-ermeneutico nella trasmissione esoterica dei cabalisti). Ciò non toglie che il contatto personale, dialogico e acustico con i maestri sia stato fondamentale per Shem Tov. Come già detto (si veda la nota 41), siamo di fronte a grumi inestricabili di oralità e scrittura.

⁴⁶ Cfr. *infra*, nota 88.

⁴⁷ È in effetti curioso (e indicativo degli scarti fra dottrine teoriche e pratiche di vita in questo ambito) che Shem Tov menzioni i quarant'anni di età dei discepoli come una delle condizioni vincolanti che gli furono imposte dai suoi maestri nell'insegnamento della *qabbalah*: cfr. *supra*, nota 27. Cfr. sul tema, M. IDEL, *La storia del divieto di apprendere la qabbalah prima dei quarant'anni* [ebr.], in «Association for Jewish Studies Review», 5 (1980), pp. 1-20.

le posizioni dei maestri e suggerisce letture differenti o aggiunte innovative.⁴⁸

La manifestazione più clamorosa di questi tratti psicologici tendenti all'autonomia ci è fornita dalle già citate scene di dibattito fra maestro e discepolo – dove sovente il secondo avanza una proposta al primo, e il maestro (dopo una certa resistenza) «ammette» la verità delle parole dell'allievo. Si veda questo passo verso la fine del libro in cui si rappresenta una vivace interazione fra lo studente e l'insegnante, a proposito del modo di interpretare i nomi divini sulla base del commento di Nahmanide a *Dt XXIII,5*:

Così mi disse il mio maestro pio [R. Yitzhaq ben Todros], la sua anima riposi, ma io la pensavo diversamente sulla base della regola che [lui stesso] mi aveva trasmesso [nell'interpretazione dei Nomi], e a lungo discussi con lui [...]; e quando tornai gli chiesi di nuovo per iscritto di rispondere alla mia opinione su quanto aveva detto; e lo scrissi [...] [nell'esegesi di una pericope biblica, dove si dava ragione all'opinione di altri cabalisti]; e lui tornò sui suoi passi e mi disse che quella era la risposta corretta e di non muovermi da quella posizione.⁴⁹

Questo passo è illuminante rispetto alle diverse e complesse dialettiche che abbiamo di fronte. Shem Tov, rappresentante autorevole della seconda generazione della scuola di Nahmanide a cavallo fra Due e Trecento, vive ormai una tensione drammatica fra il rispetto di una tradizione orale e la trasformazione irreversibile della *qabbalah* in letteratura; fra il dettato normativo a un fondamentale esoterismo e la necessità di divulgare i segreti della vera tradizione; fra l'impostazione conservatrice di un'esegesi mistica che intende limitarsi a tramandare un nucleo univoco di dottrine segrete e le tendenze innovatrici che muovono quell'esegesi in un panorama culturale variegato e in rapido mutamento. Il *Badde ha-Aron* del 1325, come ha ben visto Moshe Halbertal, non solo propone una trattazione esplicita di queste dialettiche, ma prende una posizione decisa rispetto ad esse: collocandosi, in modo consapevole ed esemplare, alla fine di un'epoca in cui la sapienza orale dei cabalisti è ormai divenuta corpus testuale, in cui non si impara più «di bocca in bocca» ma «attraverso i libri» di una biblioteca, in

⁴⁸ Nel *Badde ha-Aron* egli giustificherà in questo modo l'inserimento di spiegazioni originali nei suoi testi precedenti: «ho annunciato e rivelato ciò che ho detto sulla base della mia opinione» (cioè, dichiarando di essere l'autore di determinate interpretazioni): *Badde ha-Aron*, cit., p. 20.

⁴⁹ *Keter Shem Tov*, cit., p. 79; cfr. le scene simili di dialogo, *ivi*, pp. 7, 26, 35, 52. Notevole, ad esempio, il momento in cui Shem Tov racconta di come ha avuto il coraggio di chiedere, ascoltare e comprendere il senso dell'*havdalah* dal suo maestro (*ivi*, p. 35).

cui si scrive a proposito dei segreti con un alto grado di creatività e innovazione, in cui anche le scuole più conservative sentono la necessità di divulgare le proprie dottrine e di confrontarsi apertamente con altre tradizioni. Il *Keter Shem Tov* rappresenta un momento di questo passaggio, ancora ambiguo eppure decisivo: alla *qabbalah* nahmanidea come sapere chiuso, con trasmissione orale esoterica o divulgazione scritta reticente, subentra una tradizione ibrida, densa di paradossi e ambivalenze, aperture e pluralismi – di cui sono spia le strategie di esposizione e disseminazione contenute nel testo.

2. Ricezione, collazione, trasmissione dei segreti della preghiera

Varrà la pena vagliare queste linee generali focalizzando l'attenzione su un momento specifico del commento di Shem Tov. L'ambito prescelto è quello dell'interpretazione della preghiera, che riveste una particolare importanza nel *Keter Shem Tov* e offre indicazioni preziose per ciò che riguarda i temi in questione (oltre che ovviamente per i rapporti fra esegesi e liturgia, mito e rito, ecc.). Dobbiamo accennare almeno qui ai contenuti della tradizione segreta, finora intenzionalmente sottaciuti. Essi riguardano principalmente la vita intra-divina (articolata in dieci *sefirot* secondo la classica teosofia cabalistica); le analogie fra quelle potenze celesti e i fatti terreni;⁵⁰ le relazioni fra le parole del testo biblico, i precetti dell'agire umano e quelle dimensioni del pleroma divino.⁵¹

⁵⁰ Su questa immaginazione analogica, cfr. WOLFSON, *By Way of Truth*, cit.; PEDAYAH, *Il Ramban* [ebr.], cit., cap. 6; M. MOTTOLESE, *Analogy in Midrash and Kabbalah. Interpretive Projections of the Sanctuary and Ritual*, Los Angeles, Cherub Press, 2007. La *Qabbalah* di Nahmanide si fonda sul presupposto di una specularità (dinamica e biunivoca) fra le dimensioni dell'alto e quelle del basso, almeno per certi ambiti (cfr. e.g. *Perush ha-Torah*, I, p. 15). Shem Tov pone questo fondamento analogico alla base della sua ermeneutica: in un punto dice, ad esempio, che «il segreto (*sod*) di questo elemento sta nel fatto che, mentre esso rivela in rapporto alle cose terrene (*tabtonim*), tu comprendi in rapporto alle cose superiori (*elyonim*)», in quanto le prime sono corrispondenti e connesse alle seconde (*Keter Shem Tov*, cit., p. 51). La differenza riguarda semmai le modalità della trasmissione: laddove il commento del Ramban è estremamente allusivo sui contenuti dell'isomorfismo verticale, riservando all'insegnamento orale esoterico la trasmissione di certe dottrine, i super-commentari dei seguaci rivelano ampiamente i dettagli della mappa analogica, e dunque della teosofia.

⁵¹ La famosa osservazione che il sapere dei cabalisti riguardi «le *sefirot* e le ragioni dei comandamenti» risale proprio a un discepolo di questa scuola (cfr. SCHOLEM, *Le origini*, cit., p. 49). La ricerca recente ha indagato a fondo questo interesse teurgico, oltre che teosofico, di gran parte della *Qabbalah*, e specialmente di quella nahmanidea. I suoi esponenti dedicano molte energie a comprendere le motivazioni dei precetti (*taame ha-mitzvot*) e soprattutto le motivazioni segrete dei rituali tradizionali; essi svelano nei dettagli come molti comandamenti della legge abbiano un

Shem Tov mostra grande interesse per i segreti nascosti nella preghiera, nella liturgia, nel rituale antico; e rivela di aver appreso in proposito istruzioni scritte e orali dai suoi maestri.⁵² In particolare, dedica ampio spazio al tema delle benedizioni contenute nella fondamentale preghiera rabbinica denominata Diciotto benedizioni (*Shmona Ezre* o *Amidah*). Dopo aver anticipato più volte la sua intenzione di «indicare la sapienza della benedizione», sulla base delle «allusioni del Rav [Nahmanide]» e della «tradizione ricevuta bocca a bocca (*qabbalah peh el peh*)»,⁵³ si sofferma sul tema in una digressione straordinariamente estesa, all'interno del commento alla pericope *Beshallah* (*Es* XIII,17 - XVII,16),⁵⁴ sviluppando le allusioni presenti nel *Perush* di Nahmanide.⁵⁵

Emerge così un «segreto delle benedizioni» (*sod ha-berakot*), che sarebbe nascosto nella tradizione liturgica di Israele e verrebbe portato alla luce, seppure in modo parziale e frammentario, dalla Qabbalah. Il nucleo del segreto consisterebbe nel legame tra le formule liturgiche e le articolazioni della vita intra-divina. Cosicché, colui che recita certe parole con «concentrazione» e «intenzione mistica» (*kawwanah*) è in grado di generare «attrazione» e «congiunzione» tra i diversi livelli della realtà, compresi quelli del mondo superno; egli produce, in particolare, un legame decisivo fra le dimensioni inferiori del divino (la *sefirah Malkut*), le dimensioni mediane (*Tiferet*) e le dimensioni superiori (*Binah*). La preghiera compirebbe allora quello stesso percorso dal «Regno» al «Re» (o dal «Re al Regno», come vedremo) che è compiuto dal flusso della benedizione divina; ed essa finirebbe per realizzare una sostanziale «unificazione delle forze dell'alto». Shem Tov spiega numerosi elementi del rituale mediante tale chiave di lettura, caricando di significati nascosti parole e nomi divini, lettere e punti vocalici, pause vocali e gesti corporei, costanti e discrasie temporali delle preghiere ebraiche, persino nelle loro varianti regionali. Con un'idea attivistica

riflesso o uno statuto divino, e come la loro esecuzione nella pratica abbia un impatto decisivo, unitivo e persino salvifico, sulle dimensioni della realtà superna.

⁵² Non a caso, uno dei testi più citati nel *Keter Shem Tov* (cfr. pp. 2, 4, 6, 40, 79) è il *Perush ha-Mabzor* (*Commento alla liturgia*) composto da Yitzhaq ben Todros, che offre scarse allusioni alla tradizione segreta.

⁵³ *Keter Shem Tov*, cit., pp. 8-9.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 28-33.

⁵⁵ Accade spesso che nei super-commentari dei seguaci del Ramban, in genere in corrispondenza alle allusioni del maestro, il commento alla Torah lasci spazio (o meglio si intrecci) a un'esegesi dettagliata di precetti e rituali elaborati in epoca post-biblica. Insieme ai significati nascosti nell'*Amidah*, l'esegesi mistica di Shem Tov tocca anche altre preghiere della liturgia rabbinica: il *Qaddish*, lo *Shema Yisrael*, ecc.

di fondo: che una tale ri-semantizzazione – la quale dischiude il senso teosofico nascosto nel precetto – permette di dispiegare le potenzialità teurgiche della prassi liturgica.

Non posso fornire qui ulteriori dettagli di questa interpretazione teosofico-teurgica dei rituali della preghiera.⁵⁶ Ma è importante osservare la cornice formale dell'approccio del cabalista, con i suoi complessi riferimenti alle modalità di trasmissione. Da un lato, Shem Tov attesta di continuo la propria lealtà alla linea esoterica della tradizione nahmanidea, ammonendo il lettore rispetto alle pretese di una ricostruzione speculativa, autonoma, organica di una dottrina che deve restare orale e frammentaria:

Tu devi ricevere [ovvero, assumere] l'opinione del nostro maestro di benedetta memoria [Nahmanide], nel lato manifesto e nel lato nascosto (*be-nigleh u-be-nistar*), poiché su questo non sono stato autorizzato a scrivere di più [...].

Non affidarti alla tua propria opinione su questo, poiché non capirai i fondamenti di questo ambito della memoria se non li riceverai di bocca in bocca (*mi-peh el peh*), così come io li ho ricevuti dai miei maestri [che l'hanno ricevuti] dalla bocca del nostro maestro di benedetta memoria [Nahmanide].⁵⁷

D'altro lato, l'esposizione di Shem Tov presenta i tratti che ormai conosciamo: mette per iscritto la spiegazione dei segreti della liturgia tramandata dalla propria tradizione orale (e in modo incomparabilmente più largo e disteso dei suoi maestri); menziona non di rado concezioni cabalistiche delle preghiere che hanno una diversa provenienza e sono trasmesse da fonti scritte (di nuovo, esse riportano soprattutto la dottrina provenzale di Yitzhaq il Cieco); discute le tradizioni ricevute e propone letture o aggiunte personali (sempre sullo sfondo di un dibattito continuo fra lui e il suo maestro Yitzhaq ben Todros).

Dopo aver iniziato ad esplorare la tradizione esoterica del Ramban, il cabalista a un certo punto comunica al lettore: «io devo trasmetterti l'insieme [di altre dottrine, apparentemente meno esoteriche e più organiche] delle preghiere e delle benedizioni, che ho ricevuto personalmente».⁵⁸ Esse risalirebbero a quel «Rabbi Yitzhaq» (il Cieco), «figlio del Rav» (Abraham

⁵⁶ Spero di poter ritornare sull'argomento in un lavoro di prossima pubblicazione, sulla scia dell'ampia ricerca recente. Per preziosi riferimenti alla trattazione delle benedizioni nel *Keter Shem Tov*, si veda M. IDEL, *Sull'intenzione mistica delle Diciotto benedizioni in R. Yitzhaq il Cieco* [ebr.], in *Massuot. Studi sulla letteratura cabalistica e sul pensiero ebraico in memoria del Prof. E. Gottlieb* [ebr.], a cura di M. ORON – A. GOLDREICH, Jerusalem, Bialik Institute, 1994, pp. 25-52.

⁵⁷ *Ivi*, p. 28.

⁵⁸ *Ibid.* Cfr. *infra*, nota 65.

ben Dawid, il Rabad, grande autorità provenzale), il quale «fu il terzo dopo Elia». ⁵⁹ In effetti, il *Keter Shem Tov* inserisce varie digressioni che sono certamente riferibili a quella tradizione provenzale – fra cui una lunga e dettagliata interpretazione della prima benedizione dell'*Amidah* (la cosiddetta *Avot*, i *Padri*), secondo la quale ogni termine della preghiera rimanderebbe a una diversa *sefirah* o dimensione ultra-terrena: «'Benedetto' allude alla Corona suprema» (*Baruk remez le-Keter elyon*), «'Tu' allude alla Sapienza» (*Attah remez le-Hokmah*), ecc. ⁶⁰ Durante questa trattazione, compare una scena in cui Shem Tov e il suo maestro discutono riguardo alle modalità di un costume rituale che pare in contrasto con la dottrina teosofica affermata: il loro dialogo esegetico tira in ballo una tradizione estranea, di provenienza ashkenazita, che presenta delle connessioni con quella di Yitzhaq il Cieco. ⁶¹

È interessante notare come, in questa stessa sezione, Shem Tov racconti di aver «trovato» (*matzati*) nel *Bahir* e nelle fonti provenzali-geronesi anche

⁵⁹ *Ibid.* È notevole che Shem Tov, erede del grande maestro Ramban, riconosca più volte al maestro provenzale Rabbi Yitzhaq il Cieco di essere un depositario della dottrina segreta, e gli attribuisca l'epiteto «il terzo dopo [il profeta] Elia» (cfr. in proposito, SCHOLEM, *Le origini*, cit., p. 47, nota 57, e p. 304, nota 77; più in generale, G. SCHOLEM, *Autorità religiosa e misticismo*, in Id., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 26-28). Nei cabalisti di questa generazione (a differenza che nei maestri, il Ramban o R. Ezra) compare – in forme diverse – una «catena della tradizione» che fa risalire le prime dottrine cabalistiche a esperienze personali recenti (avvenute in Provenza) di una rivelazione dall'alto mediante il profeta Elia (cfr. WOLFSON, *Beyond the Spoken Word*, cit., pp. 91-92). Il proposito è evidentemente quello di legittimare un insegnamento innovativo, rendendolo una tradizione autoritativa di immediata origine divina. Questo modello di legittimazione del sapere esoterico, come sottolineano Scholem e Wolfson, entra in tensione con quello classico, e più conservativo, che fa risalire la Qabbalah ad Abramo o a Mosè (cfr. *supra*, nota 21).

⁶⁰ *Keter Shem Tov*, cit., p. 30. In *Sull'intenzione mistica* [ebr.], cit., Moshe Idel dimostra la forte affinità tra questo passo del *Keter Shem Tov* e due manoscritti anonimi della Jewish National Library di Gerusalemme, riconducibili alla tradizione di Yitzhaq il Cieco. Egli ipotizza che «quel materiale [di derivazione provenzale, afferente a Rabbi Yitzhaq] sia stato trasmesso a Shem Tov con variazioni e aggiunte» (*ivi*, p. 27) e che lui stesso, nella lunga redazione della sua opera, abbia rimodellato quella fonte scritta in vari luoghi e in varie forme. Nella sua rielaborazione, talvolta Shem Tov avrebbe intrecciato la sua *qabbalah* a quella della fonte, mediante inserzioni lessicali o tematiche tipiche della scuola di Nahmanide (cfr. *ivi*, note 22, 39, 134); talvolta avrebbe lasciato intatta la differenza fra le due impostazioni mistiche e teosofiche (ad esempio, il fatto che nella dottrina provenzale l'intenzione mistica della preghiera pare diretta in modo privilegiato alla *sefirah Binah*, mentre nella tradizione barcellonese prevale il riferimento alla *sefirah Tiferet*). La doppia ricezione di Shem Tov avrebbe avuto un peso storico-culturale rilevante, in quanto sarebbe stata ripresa da cabalisti importanti, probabilmente anche fuori dalla cerchia nahmanidea (ad esempio, dall'autore del libro *Maareket ha-Elohub* e da cabalisti castigliani). In ogni caso, una netta distinzione fra le due interpretazioni mistiche delle Diciotto benedizioni – quella provenzale-geronese e quella barcellonese – emerge chiaramente in opere cabalistiche successive, come quelle di Moshe de León o di Yitzhaq di Acco (cfr. *ivi*, pp. 45-47).

⁶¹ *Keter Shem Tov*, cit., p. 31.

la spiegazione di alcuni dettagli della Benedizione sacerdotale (*Birkat kohanim*) che erano rimasti inespliciti nella sua tradizione (infatti, confessa, il senso di una proibizione «non era chiaro al mio maestro»).⁶² Tale esegesi viene poi sviluppata all'interno del commento alla pericope *Naso*, dedicato in gran parte alla benedizione di Aronne in *Nm* VI, 24-27. Come altri seguaci del Ramban, Shem Tov trasmette qui la doppia lettura esoterica presente nella Qabbalah, attraverso un confronto esplicito fra le due diverse posizioni sull'ordine della preghiera: nella Qabbalah nahmanidea, il percorso della benedizione passa prima per le dimensioni superne del pleroma sefirotico, poi per le dimensioni inferiori; nella Qabbalah provenzale, tutto procede invece dal basso verso l'alto.⁶³ Occorrerebbe un'indagine sistematica per approfondire il tema nei suoi molteplici e significativi risvolti.⁶⁴ Notiamo invece soltanto come, a proposito di questo ambito liturgico, Shem Tov faccia riferimento alla tradizione nahmanidea come l'unica ricevuta personalmente,⁶⁵ e tuttavia concluda l'esegesi con le seguenti parole:

Non farti ingannare dal fatto che nei testi su questo segreto della preghiera [vi siano] opinioni contrastanti, poiché queste e quelle sono parole del Dio vivente (*elu we-elu divrei elohim hayyim hem*); e non vi è spazio per una polemica o per le licenze di settari ed eretici. Ciò che importa soltanto è [che tutto sia riconducibile a] una tradizione autentica di bocca in bocca (*qabbalah amittit mi-peh el peh*).⁶⁶

Vorrei indicare, a partire da qui e per brevissimi cenni, due linee di riflessione generale. L'identità culturale del giudaismo rabbinico è caratteriz-

⁶² *Ivi*, p. 32. Cfr. *supra*, nota 41.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 62-63.

⁶⁴ Tale indagine dovrebbe comparare le affermazioni dei cabalisti che presentano le due tradizioni divergenti: cfr. già G. SCHOLEM, *Capitoli dalla storia della letteratura cabalistica* [ebr.], in «Kiryat Sefer», 6 (1929-1930), p. 390. Anche Yoshua ibn Shueib dice chiaramente che la tradizione secondo cui le «intenzioni della preghiera» devono andare «dal basso all'alto» (cioè dalle dimensioni inferiori a quelle superiori del divino) proveniva da Yitzhaq il Cieco, mentre l'altra (relativa al percorso «dall'alto al basso») era sostenuta da Nahmanide e proveniva dai suoi maestri: «ho sentito che così [il Rav Nahmanide] ricevette dal sapiente cabalista Ben Blimah» (cfr. *ibid.*). Desta interesse il fatto che Bahya ben Asher, seguace del Ramban e del Rashba, affermi di aver «ricevuto» personalmente la tradizione provenzale («dal basso all'alto»), «mentre l'opinione di Nahmanide è [inversa...]: dall'alto al basso»: BAHYA BEN ASHER, *Beur al ha-Torah*, ed. by H. CHAVEL, Jerusalem, 1967, III, p. 33. Si veda anche MENAHEM RECANATI, *Perush ha-Torah*, ed. by M. ATTIAH, Jerusalem, 1961, c. 73b.

⁶⁵ Notevole questa differenza: mentre a proposito dell'interpretazione dell'*Amidah* in generale l'autore afferma di aver ricevuto la tradizione provenzale nella modalità «un uomo dalla bocca di un altro (*ish mi-pi ish*)» (*Keter Shem Tov*, cit., p. 28), per quanto riguarda la *Birkat kohanim* sostiene di aver ricevuto nella modalità orale e personale esclusivamente la tradizione nahmanidea, «la quale risale fino a Blimah» (*ivi*, p. 63).

⁶⁶ *Keter Shem Tov*, p. 31 (e cfr. p. 63).

zata, com'è noto, da dialettiche fortissime fra la rigidità della scrittura (un canone originario chiuso) e la flessibilità dell'interpretazione (una disposizione esegetica quanto mai aperta, polifonica, inesauribile). L'esegesi mistica medievale intensifica il tratto fluido e plurale della tradizione, incline a moltiplicare i sensi della scrittura e i livelli dell'interpretazione stessa. I motivi sono tanti. Alcuni hanno a che fare con il potenziamento teorico di un'ermeneutica pluralistica, che riconosce nella Parola divina strati di significato molteplici o potenzialmente infiniti. Bisogna poi considerare l'impatto storico di teologie e teosofie differenti, portatrici di strutture di pensiero e di griglie interpretative fortemente variegata, integrabili solo mediante un complesso lavoro inter- e intra-culturale. Altri fattori sono legati a una situazione socio-culturale molto frammentata, con *élites* intellettuali in competizione e trasmissioni multilineari di materiali scritti e insegnamenti orali. Ora, alcuni dei primi cabalisti – e in particolare un'autorità dominante come Nahmanide – si riferiscono certamente a strati semantici differenti della Torah, ma cercano di tener fermo a un unico livello segreto: un nucleo dottrinale univoco, trasmesso dalla tradizione orale autentica in modo strettamente esoterico. I cabalisti delle generazioni successive – e persino autorità rabbiniche tradizionaliste come i seguaci di Nahmanide – riconoscono invece, e legittimano, l'esistenza di codici di lettura divergenti, non solo della Torah in generale, ma dello stesso livello segreto dei significati della tradizione. Essi utilizzano fonti orali o scritte divergenti e riportano le loro «opinioni contrastanti», tentando semmai di organizzare il pluralismo del sapere nascosto: a volte mediante un patch-work intricato di tasselli diversi, a volte mediante costruzioni ermeneutiche dialettiche, stratificate, organiche.⁶⁷

Queste dinamiche di mutamento nell'ermeneutica della tradizione emergono bene in relazione all'ambito del rito (non tanto rispetto alle forme del rito, che restano piuttosto stabili, quanto rispetto alle funzioni e ai significati attribuiti ai rituali, dove l'innovazione è continua, e passa proprio per la libertà interpretativa concessa dallo spazio della scrittura). Nella letteratura ebraica medievale si compiono vere e proprie metamorfosi semant-

⁶⁷ È interessante notare, in proposito, che l'espressione «queste e quelle sono parole del Dio vivente» – formula che nel giudaismo rabbinico era stata usata per legittimare la pluralità di opinioni in ambito normativo – venne ripresa da varie correnti cabalistiche per giustificare la molteplicità di tradizioni in ambito esoterico (cfr. le osservazioni di Moshe Halbertal sul cabalista geronese Yaaqov ben Sheshet: *Id.*, *Concealment*, cit., pp. 81, 181). Nahmanide, invece, mentre poneva quella disposizione rabbinica alla base della sua concezione dell'*halakab* come sapere aperto e plurale, ne rigettava la validità nel campo della tradizione esoterica (cfr. *ivi*, pp. 84-85).

tiche delle pratiche religiose rabbiniche (studio, preghiere, azioni pie). Ma l'esegesi cabalistica della seconda metà del Duecento arriva a moltiplicare i livelli di lettura e a combinare prospettive interpretative plurime – ad esempio, sui «segreti», le «intenzioni», le «direzioni» della preghiera. Proprio gli esegeti apparentemente conservatori della scuola di Nahmanide non smettono di caricare di significati nascosti parole e gesti della liturgia (in relazione alle strutture teosofiche o alle dinamiche teurgiche, ai processi estatici o ai poteri magici), proponendo interpretazioni differenti, e a volte inedite, del rapporto fra un precetto normativo, un'azione terrena, un'implicazione superna.⁶⁸

3. I *super-commentari* come forme innovative nella trasmissione cabalistica

Può essere utile in conclusione confrontare in modo sintetico l'approccio del nostro autore con quello di cabalisti coevi appartenenti alla medesima scuola, per riflettere sulla natura delle loro opere, sulle innovazioni che esse contengono, sulle motivazioni che ne sono alla base.⁶⁹ Negli ultimi anni del Duecento, iniziano a comparire commenti alla Torah che sono in realtà commenti al *Commento alla Torah* del Ramban. Si utilizza perciò la categoria del «super-commentario» per descrivere questi testi, i quali vengono prodotti dai seguaci di Nahmanide per chiarire le rade e oscure allu-

⁶⁸ Si vedano su questi temi le riflessioni generali di Gershom Scholem, citate *infra*, nota 88. Autori come Shem Tov ibn Gaon, Bahya ben Asher o Menahem Recanati, che si presentano come umili trasmettitori della tradizione dei padri, non rinunciano a proporre interpretazioni dei precetti in prima persona («a me pare», «la mia opinione è che», ecc.) e a volte giustificano tali innovazioni sul piano propriamente ermeneutico e meta-linguistico (cfr. *supra*, nota 48). Inoltre, la loro esegesi mistica tende a combinare le prospettive teosofiche e teurgiche della scuola nahmanidea con quelle di provenienza provenzale-geronese – a tal punto che i loro *super-commentari* sono diventati fonti indispensabili per ricostruire queste ultime (lo si evince, ad esempio, dalle indagini di H. PEDAYAH, *Nome e Santuario nell'insegnamento di R. Yitzbaq il Cieco* [ebr.], Jerusalem, Magnes Press, 2001).

⁶⁹ Come vedremo, se le scelte di Shem Tov ibn Gaon (tanto nei contenuti quanto nelle forme della trasmissione) appaiono rappresentative di un ambiente, esse costituiscono solo una delle opzioni disponibili all'interno della scuola barcellonese qualche decennio dopo la morte del maestro. Sul piano metodologico, bisogna prendere atto delle implicazioni delle recenti acquisizioni della ricerca secondo cui la tradizione cabalistica presenta condizioni storico-culturali estremamente differenziate, tanto sul piano diacronico (per cui le caratteristiche di una generazione sono spesso difformi da quelle della generazione precedente), quanto sul piano sincronico (per cui esistono variazioni significative fra un'area geografica e l'altra, persino se poco distanti): cfr. *supra*, nota 3. Così uno studio della trasmissione svolto sui testi di un cabalista non solo deve focalizzare con molta precisione il contesto di riferimento, ma può pretendere di far valere certi esiti dell'indagine solo in un ambito ben circoscritto.

sioni ad aspetti segreti della tradizione rivelativa inserite dalla grande autorità catalana nel suo commento biblico.⁷⁰

La natura di tali testi mette in evidenza, in primo luogo, il carattere essenzialmente esegetico della mistica cabalistica: in una cultura del libro come quella ebraica, il misticismo si esprime innanzitutto come penetrazione di materiali scritti, come operazione interpretativa sulle parole e le lettere di un canone sacro o santo.⁷¹ L'orizzonte testuale cui si indirizzano gli sforzi esegetici dei primi cabalisti è comunque molto ampio: esso comprende non solo la Bibbia, ma anche quei segmenti della Torah orale che erano stati progressivamente messi per iscritto (testi talmudici, *midrashim*, preghiere e precetti rituali, materiali apocriefi antichi, ecc.).⁷² Nella scuola di Nahmanide tutto ruota intorno ai «segreti della Torah»: dunque, il centro è l'esegesi biblica, o meglio l'interpretazione di alcune storie e di alcuni precetti scritturali dotati di un senso nascosto. Ma il fatto che, tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, vengano composte da esponenti di quel circolo «spiegazioni dei segreti del Ramban» sta ad indicare che l'attività interpretativa si applica ormai anche a nuovi scritti autoritativi – come appunto l'opera di quel «grande maestro» che ha raccolto e trasmesso la tradizione esoterica dentro la spiegazione essoterica della Bibbia. Nel caso dei super-commentari ci troviamo evidentemente di fronte a un doppio lavoro esegetico, in quanto il cabalista tenta di esplorare i livelli segreti di senso della Scrittura, mediante un'attività interpretativa sui cenni enigmatici del commento di Nahmanide.

Le tensioni ermeneutiche e le dialettiche comunicative insite nell'operazione del super-commentario sono tante, e moltiplicano quelle già pre-

⁷⁰ Con super-commentario (o meta-commentario) si intende dunque non la classica spiegazione dei testi canonici, ma la delucidazione di commenti già esistenti al canone. Nel mondo ebraico medievale troviamo super-commentari a vari testi autorevoli, ad esempio all'esegesi biblica di Avraham Ibn Ezra. Sulle differenti tipologie di super-commentari al commento di Nahmanide, cfr. ABRAMS, *Orality*, cit., p. 94.

⁷¹ Per una puntualizzazione su questi termini in ambito cabalistico, cfr. B. HUSS, *Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text: Changing Perspectives of the Book of Splendor between the 13th and 18th Centuries*, in «The Journal of Jewish Thought and Philosophy», 7 (1998), pp. 257-263. Intorno alla natura testocentrica ed ermeneutica della mistica ebraica, cfr. più in generale IDEL, *Absorbing Perfections*, cit. Dopo queste indagini, si potrebbe concludere che molta letteratura cabalistica non si riferisce tanto a «misteri» al di là del linguaggio, frutto di esperienze dirette della realtà più profonda, quanto a «segreti» trasmessi in modo criptico nel linguaggio della tradizione: in altri termini, una teoria e una pratica della rivelazione esoterica prevalgono su una teologia e una mistica dell'ineffabile.

⁷² Basti notare i titoli dei testi redatti da alcuni dei maggiori cabalisti del Duecento: *Commento alle aggadot talmudiche*, *Commento ai 613 precetti*, *Commento alle preghiere*, *Commento al Sefer Yetzirah*, ecc.

senti nel commento di Nahmanide. Come abbiamo visto, uno degli intenti principali di questo maestro era stato quello di tramandare il nucleo segreto (*sod, seter*) della Torah scritta, giunto dalla catena di una tradizione orale veritiera; ma nel suo ri-velare le verità nascoste, egli aveva posto un forte accento sul «velo» (utilizzando una modalità fortemente criptata di comunicazione per iscritto, trasmettendo insegnamenti ampi solo nella comunicazione orale, svalutando teoricamente e ostacolando praticamente ogni approccio autonomo a quelle verità...). Da qui tutte le ambivalenze che caratterizzano la trasmissione della *qabbalah* nell'opera di Nahmanide – un'opera che, mentre dice per iscritto, nega le potenzialità della letteratura e delle stesse tecniche letterarie utilizzate,⁷³ mentre chiude il segreto, chiama all'esplorazione delle proprie allusioni («dice: interpretami!», secondo la formula rabbinica).⁷⁴ È proprio quello che fanno discepoli come Shem Tov, giocando in forme nuove il paradosso del discorso esoterico. Se infatti il punto d'equilibrio trovato da Nahmanide (e custodito dai suoi allievi diretti) era decisamente spostato verso la comunicazione orale o fortemente esoterica di un sapere chiuso, limitato nell'estensione dei contenuti quanto nella loro trasmissione,⁷⁵ i seguaci della seconda generazione cercano un nuovo punto di equilibrio. I super-commentari, per loro stessa natura, tendono a spostare in avanti il calibro (sempre mobile) della rivelazione allusiva, e inclinano decisamente verso la divulgazione scritta di un sapere aperto.

Uno sguardo rapido ai testi di questi discepoli permette di riscontrare in essi le caratteristiche osservate nel *Keter Shem Tov*, spesso in una misura

⁷³ Caratteristica è l'ambivalenza del Ramban verso il metodo dell'«allusione» (*remez*), utilizzato e al tempo stesso respinto. Si può presumere che egli avvertisse il paradosso cruciale della comunicazione esoterica: per cui o la rivelazione allusiva è opaca, e allora dice poco; oppure essa è trasparente, e allora dice troppo, tradendo la propria natura esoterica; da qui la difficoltà di calibrare bene la portata del medium della trasmissione esoterica, l'indizio o il segno (come ha osservato Moshe Halbertal, «la sfida di un testo in codice o allusivo è quello di calibrare l'allusione a un livello così sfumato che esso possa nascondere abbastanza per il non-iniziato e rivelare abbastanza per l'iniziato»: in *Id.*, *Concealment*, cit., pp. 152-154).

⁷⁴ Gli studiosi hanno ben rilevato come lo stile comunicativo di Nahmanide, pur coerente con le sue intenzioni conservatrici rispetto a una conoscenza chiusa, ebbe l'effetto paradossale di attrarre interesse intorno ai livelli nascosti della tradizione, di indurre alla speculazione sui segreti, di spingere alla disseminazione della *qabbalah* (cfr. IDEL, *Nahmanide*, cit., pp. 177, 186; ABRAMS, *Orality*, cit., p. 89; HALBERTAL, *Concealment*, cit., p. 85). Umberto Eco è spesso tornato sulla forza attrattiva di chi dice «qui c'è un segreto» senza entrare nel dettaglio, spingendo dunque gli altri all'esplorazione dei contenuti del segreto.

⁷⁵ Su questo punto si nota una discrepanza fra gli interpreti attuali: se Novak, Pedayah o Halbertal pongono in risalto la struttura sistematica del pensiero teologico e teosofico di Nahmanide, gli studi di Idel rilevano piuttosto il carattere frammentario della sua tradizione, almeno di quella cabalistica, sia sul piano tematico sia in rapporto alla divulgazione (cfr. *supra*, note 1-2, 39).

ancora maggiore.⁷⁶ Il commento più aderente al testo di Nahmanide è il *Beur sodot ha-Ramban* di Yoshua ibn Shueib – e tuttavia anch'esso «tradisce» il commento del maestro, sia perché divulga per iscritto istruzioni trasmesse solo «di bocca in bocca», sia perché inserisce altre tradizioni cabalistiche (per esempio geronesi) nei punti in cui quella nahmanidea appare carente.⁷⁷ Il commento più lungo e organico, che sarà poi anche il più popolare, è il *Beur al-ha-Torah* di Bahya ben Asher: esso tende a divulgare i segreti della Qabbalah (e non solo di quella nahmanidea) con una scrittura chiara, esplicita, distesa; l'approccio cabalistico viene qui inserito in una costruzione interpretativa stratificata e piuttosto sistematica, che comprende anche l'approccio filologico, quello midrashico e quello filosofico.⁷⁸ La grande opera di Yitzhaq di Acco, *Meirat Einayim*, si presenta in larga misura come una spiegazione dei segreti della Torah allusi dal Ramban, anche se collaziona materiali delle più diverse tradizioni cabalistiche, li amalgama in una combinazione organica e originale, e li diffonde senza grosse remore.⁷⁹ Simile è il caso del *Perush ha-Torah* del cabalista italiano Menahem

⁷⁶ È bene ribadire che – per quanto una serie di aspetti condivisi permetta di tenere insieme questi autori e di opporli ai rappresentanti di altre scuole – essi presentano posizioni variegata e differenze significative: ciò deriva in primo luogo dal fatto che quel punto d'equilibrio appena menzionato, riguardante la trasmissione della *qabbalah* nella scuola nahmanidea, viene poi gestito in modo diverso dai diversi esponenti della scuola, anche quando si tratta di discepoli coetanei o cresciuti insieme.

⁷⁷ A questo cabalista (il cui commento si è intrecciato in modo complicato al nome del suo allievo R. Meir ibn Avi Sahula) sono attribuite anche le famose *Derashot al ha-Torah*, omelie piene di riferimenti cabalistici ampi e dettagliati: si veda in proposito C. HOROWITZ, *The Jewish Sermon in 14th-Century Spain: The Derashot of R. Joshua ibn Shu'eib*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1992.

⁷⁸ Su questo testo (redatto nel 1291), il suo quadruplice sistema interpretativo, e i rapporti fra i diversi livelli esegetici, cfr. M. MOTTOLESE, *La via della qabbalah. Esegesi e mistica nel Commento alla Torah di R. Bahya ben Asher*, Bologna, Il Mulino, 2004, Parte prima. Sulle sue fonti cabalistiche è ancora imprescindibile GOTTLIEB, *La Qabbalah*, cit.

⁷⁹ Solo in questo caso abbiamo a disposizione un'edizione che si può chiamare scientifica, con apparati molto ricchi: *Meirat Einayim*, a cura di A. GOLDREICH, Gerusalemme, 1984. L'opera di ricezione, elaborazione creativa e trasmissione della Qabbalah da parte di Yitzhaq di Acco – ebreo itinerante che nacque in terra d'Israele e viaggiò per tutto il Mediterraneo, accumulando materiali cabalistici di ogni tipo – è particolarmente complessa e importante: si veda in proposito, B. HUSS, *NāSAN – The Wife of the Infinite: The Mystical Hermeneutics of Rabbi Isaac of Acre*, in «Kabbalah», 5 (2000), pp. 155-181; IDEL, *Absorbing Perfection*, cit., Appendix 3; E.P. FISHBANE, *As Light Before Dawn. The Inner World of a Medieval Kabbalist*, Stanford, Stanford University Press, 2009. Da notare che Yitzhaq di Acco mostra di conoscere bene l'opera di Shem Tov e rivolge a lui le stesse critiche che questi rivolgeva ad altri (si ricordino le parole polemiche contro coloro che non si attengono alla tradizione genuina, e pretendono di attribuire al Ramban interpretazioni prodotte dal proprio ragionamento: *supra*, note 23-28): cfr. *Meirat Einayim*, cit., p. 245. Intorno a questo attacco, si veda LEVINGER, *Introduzione*, cit., p. 11, e ABRAMS, *Orality*, cit., p. 97, note 46-47 (dove si ipotizza che tale atteggiamento critico di Rabbi Yitzhaq derivi dal

Recanati: esso recepisce e trasmette, con modalità fortemente essoteriche, tutti i segreti della Qabbalah che arrivano dalla penisola iberica, incastrando la tradizione provenzale-geronese con quella barcellonese (è molto presente proprio il *Keter Shem Tov*) e con quella castigliana (lo *Zohar* in particolare).⁸⁰ Se poi prendiamo in esame gli altri testi solitamente raggruppati sotto l'etichetta di super-commentari al *Perush* del Ramban, appare ancora maggiore la distanza dalla trasmissione conservativa del maestro (non è un caso, probabilmente, che proprio questi testi – i più sistematici nell'esposizione delle dottrine segrete – siano anonimi).⁸¹

Nel complesso le opere di questa generazione mostrano evidenti elementi di rottura non solo rispetto all'approccio del fondatore della scuola (Nahmanide), ma pure rispetto ai maestri diretti o vicini, R. Shlomo ibn Adret e R. Yitzhaq ben Todros. A differenza delle opere di questi ultimi, si tratta di super-commentari alla Bibbia. La loro esegesi biblica è tutta concentrata sui livelli nascosti della Scrittura, mentre il *Perush* del Ramban era dedicato in gran parte al significato letterale del testo biblico. Quei segreti vengono ora messi per iscritto in modo ampio e dettagliato, nonostante la retorica dell'allusione reticente nelle affermazioni di principio e nello stile espositivo: in particolare, le dottrine teosofiche e teurgiche relative alle dinamiche delle *sefirot* e alla potenza dei precetti, acquistano molta più trasparenza. Anche se resta il richiamo a un'unica «vera tradizione» (un codice autorevole, affidabile e univoco, che da Mosè sarebbe giunto fino al «grande maestro» Nahmanide attraverso una catena orale ininterrotta), si fa ormai appello a molteplici fonti dottrinali e viene anche legittimato il pluralismo delle «parole del Dio vivente». Quella nahmanidea è senz'altro la linea di ricezione primaria, ma di frequente si utilizzano testimoni scritti di provenienza diversa (anche perché – ci si lamenta – la propria tradizione offre chiavi di lettura solo su un numero ristretto di temi e, in più, si è indebolita nel tempo, impedendo l'accesso a molti significati nascosti). Tutti i super-commentari fanno ricorso, seppure in misura diversa, a quelle tradi-

tentativo di legittimare la propria compilazione di interpretazioni non autorizzate, contro gli studenti del Rashba che si ergevano a difensori della vera tradizione nahmanidea).

⁸⁰ La sua ermeneutica combinatoria ed eclettica («a mosaico») è stata analizzata da M. IDEL, *R. Menahem Recanati, il cabalista* [ebr.], Jerusalem, 1999; per una sintesi delle sue conclusioni, si veda Id., *La Cabalà in Italia* (1280-1510), Firenze, Giuntina, 2007, cap. X (sul rapporto fra Recanati e l'opera di Shem Tov, cfr. *ivi*, p. 149). Tanto nella complicata elaborazione teosofica quanto nella decifrazione dei significati segreti dei comandamenti, Recanati mostra un atteggiamento piuttosto libero e innovativo.

⁸¹ Per alcune note preliminari sulla collocazione (in gran parte manoscritta) e la natura di questi testi, si vedano gli studi citati *supra*, nota 8.

zioni provenzali-geronesi che il Ramban aveva guardato con sospetto o combattuto; e danno credito, e spazio più o meno ampio, a quelle tradizioni castigliane che proponevano interpretazioni creative e narrazioni esoteriche. Il risultato finale è sovente un vero e proprio assemblaggio di citazioni da tradizioni cabalistiche differenti, divulgate piuttosto liberamente.

Ci troviamo dunque di fronte a trasformazioni rilevanti nella trasmissione della *qabbalah*, avvenute nel giro di pochi anni all'interno dello stesso ambiente catalano. Prendiamo ad esempio, come metro di paragone, il grado di esoterismo. Un'autorità spagnola familiare con le dottrine cabalistiche, R. Yonah Gerondi, non aveva messo per iscritto alcun segreto, adeguandosi al livello altissimo di esoterismo proprio dei primi cabalisti. Suo cugino Nahmanide aveva scelto di lasciare tracce scritte di alcune topiche della tradizione nascosta, mediante tecniche di trasmissione con un buon grado di esoterismo (criptiche, ma comprensibili per gli iniziati). Due generazioni più tardi, i suoi seguaci componevano opere piuttosto divulgative; e un loro allievo (Yosef Angelet) non mostrava più alcuna remora nel disseminare i segreti delle tradizioni più diverse.

Tali innovazioni nel medium della trasmissione (con la decisione di mettere per iscritto), nella qualità esoterica del medium (con la decisione di rivelare i segreti), nell'apertura della trasmissione (con la decisione di accogliere tradizioni diverse) sono giustificate – come abbiamo visto – con motivazioni esplicite e piuttosto ricorrenti, le quali fanno riferimento a una crisi nell'orizzonte storico-culturale: una crisi che deformerebbe o disgregherebbe la tradizione autentica, costringendo a modificarne la trasmissione.⁸²

È chiaro che la progressiva tendenza al sapere aperto che caratterizza la Qabbalah barcellonese a cavallo dei due secoli, va compresa sullo sfondo di un contesto storico-culturale in forte mutamento, ricco di intrecci e contrasti. La Spagna vedeva allora una fioritura travolgente del misticismo cabalistico, soprattutto nell'area castigliana, ove operavano correnti diverse (fra cui quel gruppo cui si deve la composizione dello *Zohar* intorno al 1290). Se qualche decennio prima Nahmanide aveva contrastato con successo la divulgazione esoterica della *qabbalah* da parte della corrente provenzale-geronese, grazie alla sua autorevolezza e alle sue raffinate strategie politiche e comunicative, i suoi discepoli dovettero confrontarsi con la disseminazio-

⁸² Cfr. *supra*, note 25, 44. Il punto è ben rilevato da HALBERTAL, *Concealment*, cit., e WOLFSON, *Beyond the Spoken Word*, cit., secondo i quali la rottura dei codici esoterici è anche legata a una percezione messianica del tempo presente.

ne ben più ampia attuata dai circoli della Castiglia, poco vincolati al segreto e sempre più concorrenziali, e ne uscirono sconfitti.⁸³ Già dopo il 1265, cioè dopo la partenza precipitosa di Nahmanide dalla Spagna a seguito della disputa con i domenicani, il circolo di Barcellona vide probabilmente venir meno la propria autorità, sfumare il primato della propria tradizione esoterica e indebolire i confini della propria struttura. È presumibile che quel circolo trasmise oralmente per alcuni decenni la tradizione del maestro (che andava ben oltre gli ambiti per i quali abbiamo riferimenti per iscritto), favorendo un passaggio continuo di elementi esoterici dalla Catalogna alla Castiglia. Dopodiché, intorno alla fine del Duecento, si trovò di fronte al profluvio di scrittura divulgativa e creativa che proveniva dalla Qabbalah castigliana, reagendo con modalità diverse, ma senza poter più contrastare quella tendenza di fondo, anzi recependone molte istanze.⁸⁴ Insomma, la stessa paradossale diffusione del sapere chiuso da parte della scuola barcellonese potrebbe aver avuto un ruolo formativo nell'esplosione della Qabbalah castigliana; e questa, a sua volta, potrebbe aver avuto un impatto di ritorno sui contenuti e le forme dei cabalisti di Barcellona.⁸⁵

Se questa descrizione della situazione storico-culturale fosse vera, ci troveremmo di fronte a uno di quei momenti, ricorrenti nel mondo ebraico, in cui la contaminazione culturale reciproca fra aree diverse e correnti contrastanti genera trasformazioni rapide su tutti i fronti. Anche sotto questo aspetto, i super-commentari da noi indagati potrebbero rappresentare l'espressione letteraria di un inedito punto d'equilibrio, ovvero di una formazione di compromesso. Rispetto alle posizioni dei maestri (Yonah Gerondi, Ramban o Rashba), quelle opere appaiono ormai decisamente spostate verso la divulgazione letteraria, ampia e plurale; se invece le

⁸³ Probabilmente le differenze più profonde fra queste correnti cabalistiche, ancor prima che nei contenuti del discorso, sono da cercare nelle cornici istituzionali e nelle forme di comunicazione. Seguendo le indagini e le griglie interpretative proposte da Moshe Idel, possiamo dire in termini schematici che la scuola nahmanidea coincideva con una «*élite primaria*», dotata di un solido *background* talmudico e con ruoli importanti nella gerarchia sociale e religiosa: essa poneva in netta continuità le strutture socio-culturali fondate sull'*halakab* e le prospettive ermeneutico-speculative della *qabbalah*, contenendo la mistica dentro il curriculum rabbinico tradizionale. Tutto ciò non vale per gli altri circoli catalani o per quelli castigliani, i cui rappresentanti costituivano «*élites secondarie*» (lo denuncia proprio Shem Tov a proposito dei fratelli Kohen: essi «non possedevano una conoscenza approfondita del Talmud» e non erano dunque autorità halakiche: cfr. *Badde ha-Aron*, cit., p. 22).

⁸⁴ Una ricostruzione simile viene succintamente proposta da PEDAYAH, *Il Ramban* [ebr.], cit., pp. 106 ss.

⁸⁵ È significativo che, alla fine di questo processo, proprio l'opera di un allievo di Shem Tov, R. Yosef Angelet, denunci una completa assimilazione della Qabbalah castigliana e dello *Zohar* in particolare.

paragoniamo alla Qabbalah castigliana (Moshe de León, Yosef Hamadan, Yosef Gikatilla), esse ci sembrano piuttosto lontane dal discorso cabalistico più creativo e aperto, poetico e narrativo. Potremmo dire che si tratta di opere innovative nel modo in cui mettono in atto la volontà (conservativa) di organizzare e comunicare il sapere esoterico – inventando una forma testuale inedita in grado di cucire insieme e diffondere materiali orali e materiali scritti originariamente separati e decisamente criptici.⁸⁶

Più in generale, un super-commentario come il *Keter Shem Tov* rappresenta bene alcuni degli acuti paradossi della trasmissione esoterica.⁸⁷ Esso mette in luce la complessità dell'atteggiamento generale dei mistici ebrei (e forse di ogni erede di una tradizione esoterica): per cui ciascuno di essi – in quanto cabalista puro o perfetto – è chiamato a ricevere/trasmettere la tradizione segreta senza alcuna modifica, mentre, nello stesso tempo, si sente chiamato a esplorare ancora le verità nascoste, apportando nuove interpretazioni e contribuendo ad allargare la sfera del rivelato.⁸⁸ In fondo, come abbiamo appena visto, persino il cabalista non-creativo (come quello che redige il super-commentario) è autore originale, in quanto seleziona e assembla in modo personale i materiali «ricevuti» o «trovati». Questa condizione paradossale costante tende ad esplodere in una situazione storico-culturale come quella di fine Duecento, caratterizzata da una forte traduzione della sapienza orale esoterica in scrittura diffusa. Il seguace di Nahmanide vive le dialettiche di tale fase di passaggio, con un'ampia consapevolezza delle opzioni disponibili, e una messa in scena a volte drammatica del proprio stare sul crinale. Nella Spagna dell'epoca, più che una tensione cre-

⁸⁶ Tale considerazione si sposa bene con il ritratto di questa generazione di cabalisti recentemente proposto da Moshe Idel (pensando soprattutto a Yitzhaq di Acco, Menahem Recanati, Dawid ben Yehudah he-Hassid, Yosef Angelet): «tra il 1295 e il 1330 si scrisse molto, anche se i progressi dal punto di vista concettuale furono pochi»; al contrario della generazione precedente, estremamente creativa, quei cabalisti si attribuirono il compito di «assimilare, digerire, sistemare e riordinare le fonti rilevanti», producendo vaste opere di compilazione e combinazione delle tradizioni antecedenti (IDEL, *La Qabbalah in Italia*, cit., p. 139).

⁸⁷ Molti di questi paradossi sono indagati nelle loro concretizzazioni storiche da M. Halberthal nei vari capitoli del suo libro (*Concealment*, cit.), e poi ripensati con vigore teorico e rara chiarezza nel capitolo finale.

⁸⁸ Sulla tensione fra «atteggiamento conservatore» e «tendenza innovativa» nella mistica ebraica, si vedano le riflessioni generali, ancora preziose benché molto discusse, esposte da Gershom Scholem in saggi come *Autorità religiosa e misticismo; Tradizione e nuova creazione nel rito dei cabalisti* (in ID., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit.). Riprendendo la terminologia utilizzata in una recente analisi filosofica del discorso religioso (E. TUGENDHAT, *Egocentricità e mistica*, Torino, Einaudi, 2010), si potrebbe dire che questi esegeti sono «mistici» in quanto attuano un «passo indietro» rispetto alla «egocentricità» (essi cercano in primo luogo di annullarsi nella parola della rivelazione, della tradizione, della comunità); e tuttavia questo «ritrarsi dall'io» è ancora «attivo», in quanto tende generalmente al disvelamento e alla redenzione finale.

scente fra «cabalisti che trasmettono di bocca in bocca» e «cabalisti che scrivono»,⁸⁹ si produce una tensione fortissima fra le due tipologie all'interno della stessa persona. Così, le dichiarazioni d'intenti di Shem Tov sono volte ad assicurare la propria lealtà al sapere chiuso dei maestri, la propria fedeltà ai dettami normativi sulla segretezza; ma poi, il suo discorso mostra una tendenza ormai insopprimibile a muovere verso un sapere aperto, verso la disseminazione scritta di dottrine plurali. Mi pare evidente che, nella ricerca di un nuovo punto d'equilibrio all'altezza della propria epoca, i discepoli di Nahmanide abbiano ceduto sostanzialmente ai vettori della trasmissione letteraria ed essoterica. In questo senso, l'ultimo paradosso risiede forse nel fatto che il grandioso tentativo del Ramban di tramandare in modo controllato i segreti di Israele venne demolito nel volgere di pochi decenni proprio da coloro che si presentavano come fedeli continuatori della sua tradizione. Ancora un esempio, in fondo, dell'ambigua semantica del *tradere/tradire*.

MAURIZIO MOTTOLESE

⁸⁹ PEDAYAH, *Il Ramban* [ebr.], cit., p. 104.