



# Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana  
per lo studio del giudaismo

XXIV (2019)



Giuntina

Rivista dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo.

Homepage: www.aisg.it

Direttore / Editor

Mauro Perani: mauro.perani@unibo.it

Segreteria di redazione / Editorial Office

Enrica Sagradini: enrica.sagradini@unibo.it

Impaginazione / Editing

Francesco Malaguti: francesco.malaguti@alumni.unitn.it

Antonio Massimo Augenti: antonio.augenti@studio.unibo.it

Revision of English Summaries

Ilana Wartenberg: ilana.wartenberg@gmail.com

Justine Isserles: jisserles26@gmail.com

Sede di redazione

Dipartimento di Beni Culturali - Università di Bologna, sede di Ravenna, via degli Ariani 1, I-48121 Ravenna (RA)

Gli articoli sono sottoposti a peer review tramite blind refereeing.

I libri per recensione vanno inviati alla redazione.

## Volume XXIV (2019)

### INDICE

- 3 *In memoriam* di Luisella Mortara Ottolenghi
- 13 **NUOVI CONTRIBUTI E RICERCHE SULLA STORIA E LA CULTURA DELL'EBRASIMO**
- 15 L. DE LUCA, *Tracce politeistiche nel De Opificio Mundi di Filone di Alessandria: presenza di Dio nella Natura e forme divine secondarie.*
- 25 P. COLLINI, *Radicalismo gesuano e radicalismo rabbinico: convergenze fra ideologia e storia.*
- 39 I. MAURIZIO, *I frammenti della Genesi nella seconda colonna esaplare di Origene: analisi linguistica e fonetica.*
- 51 M. MARRAZZA, *La lebbra.*
- 69 M. ROMANI, *Non havemo confirmazione alchuna né la povessemo far se non cum Caricho de l'anima nostra. Concessioni e divieti a fenerare come aporie. Il caso di Mantova nel XV secolo.*
- 77 M. BEVILACQUA KRASNER, *Da Bologna a Padova: "nomadismo" ebraico di prestatori tra Tre e Quattrocento.*
- 91 L. MAFFI - M. ROMANI, *Banche private in Italia nel XIX secolo. Il network "ebraico" dei Parodi di Genova.*
- 101 C. CAMARDA, *Il Sefer or ha-šekel di Avraham Abulafia e i commenti aggiunti nel MS 12 della Biblioteca Fardelliana di Trapani.*
- 117 M. MASCOLO, *Stele giudaiche irreperibili, edite e inedite, di Bari, Venosa e Taranto dal fondo fotografico "Nikolaus Müller" - Humboldt Universität zu Berlin.*
- 151 M. BEN ZEEV, *Jewish Identities in Ancient Times: the Case of Artapanus.*
- 161 I. BRIATA, *"¿Cuál madre a hijo comió?" La storia di Maria di Eleazar nelle fonti spagnole e giudeo-spagnole.*
- 173 M. PERANI - A. FRISONI, *Il registro e gli statuti della Hevrat Gemilut Ḥasadim di Finale Emilia (1615-1750) con cenni di storia e bibliografia sulla carità nell'ebraismo.*
- 213 A. SCANDALIATO, *I prodromi delle confraternite ebraiche di età moderna: Šedaqah, assistenza e apparati comunitari per l'aiuto ai poveri nella Sicilia medievale.*
- 227 D. BIAGINI, *Nuovi registri della confraternita ebraica femminile So'ed Ḥolim di Modena.*
- 239 E. LOLLI, *«A good wife is a great blessing». Female portraits through the Lugo di Romagna jewish community's register of the dead (1658-1825).*

- 247 A. SPAGNUOLO, *I cimiteri ebraici di Ferrara attraverso i Pinqasim comunitari (secc. XVI-XIX). Il registro dei verbali della Comunità del 1630-1673.*
- 259 M. CADELO, *La Pia Società femminile di Torino "Nina Sacerdote Fubini" tra Otto e Novecento.*
- 271 M. PERANI, *Una critica cabbalistica del XIII secolo a Maimonide traviato da «quel diavolo d'un greco». Gikatilla e la lettera sulla Santità.*
- 293 E. ABATE, *Postscriptum: dieta e preghiera per favorire il ḥibbur.*
- 307 S. CAMPANINI, *Epistola sacra seu de sacro concubitu. La traduzione dell'Ḥggeret ha-qodes di Jacques Gaffarel.*
- 319 J. BAUMGARTEN, *Traduire et imprimer l'Ḥggeret ha-kodesh en yiddish (Fürth, 1692).*
- 329 L. GRAZIANI SECCHIERI, *Strategie matrimoniali delle tre anime ebraiche della Ferrara cinquecentesca fra isolamento, inclusione e fusione delle nazioni.*
- 349 M. DAVIDE, *Scelte condivise e differenti percorsi delle diverse anime di una minoranza nella Terraferma veneziana (XIV-XVI secolo).*
- 363 R. SCURO, *Dentro e fuori il ghetto: relazioni professionali e familiari degli ebrei veneziani alla metà del Cinquecento.*
- 379 E. TRANIELLO, *Una piccola città e il suo banco: il caso di Rovigo fra continuità e cesure.*
- 393 G. CORAZZOL, *Sulla tradizione testuale della traduzione calco in latino del Sefer ha-šorašim di Dawid Qimḥi prodotta nel circolo di Egidio da Viterbo.*
- 401 F.V. DIANA, *La fine del Despotato bizantino di Morea secondo la cronaca ebraica di Eliyyahu Capsali.*
- 411 G. TAMANI, *Le xilografie di Francesco Grisellini per la Bibbia ebraica stampata a Venezia nel 1739-41.*
- 425 N. BONOMI BRAVERMAN, *La popolazione ebraica nella Toscana meridionale nel Cinquecento: immigrazione e stanziamenti.*
- 441 G. FRULLA, *L'esodo in scena: il Mosè in Egitto di Rossini e le tradizioni bibliche ed extrabibliche.*
- 453 E. CARANDINA, *"Canta i giardini che non sai". La Venezia di Dan Pagis.*
- 463 T. CARLINO, *Di margini letterari ed epifanie spaziali in Jacqueline Shohet Kahanoff ed Edmond Jabès.*
- 473 R. ESPOSITO, *Real and Imaginary Yiddishland. A Journey Along the Borders of a Borderless Nation.*
- 485 A. LISSA, *Dove è meglio? Un approccio scettico alla tradizione ebraica e all'utopia sionista in Un ospite per la notte di Sh. Y. Agnon.*
- 505 D. MICCOLI, *Il grande mare: letteratura e immaginari ebraici nel Mediterraneo.*
- 513 C.C. SCORDARI, *Socio-political readings of the return to Sinai: in dialogue with David Hartman and Joseph Soloveitchik.*
- 525 S. PERFETTI, *The sacrifice of meaning: Leonard Cohen's retellings of Abraham's trial.*
- 535 N. FAUSTIN, *Il sacrificio biblico: uno sguardo antropologico.*
- 547 F. MALAGUTI, *Sul ruolo della qabbalah e della filosofia ebraica nelle opere di Giordano Bruno.*
- 571 C. MARTONE, *Un Midraš su Salomone e Asmodeo in un manoscritto ebraico della Biblioteca Vaticana.*
- 577 S. SADIK, *Les voies menant aux mystères chrétiens dans le Scrutinium Scripturarum de Pablo de Santa Maria.*
- 587 S. EMANUEL, *The European Genizah: its character and the history of its study.*
- 625 M. STEFANI, *Marsilio Ficino e la demonologia ebraica. Su due marginalia nel codice Vallicellianus F 20.*
- 631 L. TROIANI, *Gli Atti degli Apostoli: aspetti dell'ebraismo greco-romano.*
- 639 **CORRIGENDUM** di J. Isserles
- 641 **RECENSIONI**

IL *SEFER OR HA-ŠEKEL* DI AVRAHAM ABULAFIA E I COMMENTI AGGIUNTI  
NEL MS 12 DELLA BIBLIOTECA FARDELLIANA DI TRAPANI\*

Originario di Saragozza, Avraham ben Šemu'el Abulafia (1240-1291), studioso e qabbalista carismatico, trascorse gran parte della sua vita viaggiando attraverso la penisola italiana, la Sicilia e la Grecia.

Figura di grande rilievo nella storia della mistica ebraica e prolifico scrittore, Abulafia fu l'ideatore di una tecnica di meditazione basata su una peculiare filosofia della lingua, strettamente legata al ruolo profetico con il quale soleva presentarsi.

Nel 1280, in virtù della sua ispirazione profetica, volle incontrare Papa Nicola III in occasione di *Roš ha-Šanah*, con un intento di rivelazione messianica che mirava a convertire lo stesso pontefice il quale, intuiti i suoi fini, ne decretò la condanna a morte qualora questi si fosse recato a Roma. Salvatosi grazie alla morte improvvisa del Papa nel giorno precedente la sua visita, dopo un periodo di reclusione presso i Frati Minori, decise di ritornare ancora una volta in Sicilia, a Messina, dove si presentò come profeta, senza celare le proprie aspirazioni messianiche. Lì si presume che sia rimasto fino alla morte, avvenuta probabilmente nel 1291 anno nel quale, secondo i suoi calcoli, avrebbe dovuto aver luogo la manifestazione del Messia.<sup>1</sup> In seguito se ne persero le tracce.

Come sottolineato da Moshe Idel, la presenza di Abulafia trasformò la Sicilia in un centro di studi qabbalistici, che si diffondevano in altre regioni del Mediterraneo attraverso i testi

che gli studiosi portavano con sé a Malta come in Spagna.<sup>2</sup>

Appassionato di studi filosofici, si interessò presto alla *qabbalah*, rifiutando però di aderire alla corrente teosofica, e contrastando la concezione sefirotica in quanto aspetto rivelato della divinità, intendendo piuttosto le *sefirot* come suoi attributi. La presenza di dieci forze divine distinte complicherebbe, secondo Abulafia, l'unità del divino, che va invece inteso come Intelletto Agente.

L'esercizio mistico delle *mišwot*, inoltre, perde la sua rilevanza a favore della pronuncia dei Nomi divini e della loro combinazione, finalizzata a raggiungere lo stato di *devequt*, letteralmente "adesione" alla divinità, dal quale si genera la profezia, fine ultimo della meditazione.<sup>3</sup>

Si trovano, nelle sue opere, dei parallelismi con gli insegnamenti di El'azar ben Yehudah di Worms (Germania) riguardo lo *Šeruf* (combinazione delle lettere dell'alfabeto), la *Gemaṭriyyah* (studio del valore numerico delle lettere dell'alfabeto ebraico) e il *Noṭariqon* (abbreviazione delle frasi utilizzando le iniziali di ogni parola).<sup>4</sup>

Le sue numerosissime opere vengono generalmente suddivise in tre aree tematiche: opere dedicate alla teoria e alla pratica dell'esperienza mistica, tra cui i manuali *Ḥayye ha-'Olam ha-Ba* (*La vita del mondo a venire*), *Or ha-Šekel* (*La luce dell'intelletto*), *Imre Šefer* (*Parole di saggezza*), *Ošar 'Eden Ganuz* (*Il tesoro nascosto dell'Eden*), e *Sefer ha-Ḥešeq* (*Il libro del deside-*

\* Questa ricerca è stata condotta grazie al contributo della *Memorial Foundation for Jewish Culture* di New York.

<sup>1</sup> Cfr. M. IDEL, *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 24-25 (ed. or.: ID., *The mystical experience in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany (NY) 1988); H.J. HAMES, *Like Angels on Jacob's Ladder: Abraham Abulafia, the Franciscans, and*

*Joachimism*, State University of New York Press, Albany (NY) 2007, p. 53.

<sup>2</sup> M. IDEL, *Kabbalah in Italy, 1280-1510: A Survey*, Yale University Press, New Haven 2011, p. 50.

<sup>3</sup> Cfr. ID., *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 10-11.

<sup>4</sup> Cfr. ID., *Cabbalà. Nuove prospettive*, Adelphi, Milano 2010, p. 196.

rio); opere di commento a testi classici ebraici (in particolare alla *Torah*, alla *Guida dei perplessi* di Maimonide e al *Sefer Yeširah*); opere profetiche, delle quali si conserva solo il *Sefer ha-Ot* (*Libro del segno*).<sup>5</sup>

I suoi scritti di mistica ebbero una larghissima diffusione, testimoniata anche dal gran numero di manoscritti che si sono conservati, e provocarono reazioni contrapposte tanto tra i suoi contemporanei quanto nei secoli successivi.

La scelta di servirsi delle lettere dell'alfabeto per farne un oggetto di meditazione ha uno scopo ben preciso, dal fondamento filosofico: perché l'unione mistica con il divino possa aver luogo, l'anima deve essere totalmente libera da qualsiasi idea e da qualsiasi forma esistente. L'alfabeto, che rappresenta un oggetto astratto e concreto allo stesso tempo, permette di concentrarsi su di esso evitando di perdere di vista il fine della meditazione, giacché le parole pronunciate sono per la maggior parte prive di significato. Meditando sulle lettere che compongono il nome di Dio e combinandole fra loro secondo degli schemi ben precisi, l'anima debitamente preparata si libera da ogni materialità e permette all'intelletto agente di pervaderla, generando l'illuminazione profetica.<sup>6</sup>

Nel *Sefer Or ha-Šekel* Abulafia si sofferma sulle premesse necessarie per una buona meditazione, sottolineando l'importanza del suo carattere privato e segreto:

Nel momento in cui vorrai recitare questo Nome onorabile con le sue vocali, adornati e vai ad isolarti in un luogo particolare, dove nessuno oltre te possa sentire la tua voce, purifica il tuo cuore e la tua anima da tutti i pensieri di questo mondo, e pensa che in quello stesso momento la tua anima si separerà dal tuo corpo e tu morrai a questo mondo e vivrai nel mondo a venire, che è la fonte della vita diffusa su tutti gli esseri viventi. È l'intelletto, che è la sorgente di ogni saggezza, comprensione e conoscenza, ed è ad immagine del Re dei re, del quale tutti hanno grande timore. Invero il timore di colui che comprende è duplice, e consiste nel timore [che deriva dalla] levatura [spirituale] ed in quello [che scaturisce] dall'amo-

re. E quando la tua conoscenza viene ad aderire alla Sua che ti dona il sapere, la tua mente deve disfarsi del giogo di tutte le idee estranee, ad eccezione della Sua conoscenza, condivisa tra te e Lui, in virtù del Suo Nome onorabile e grandioso. Per questo devi conoscere il modo in cui va pronunciato.<sup>7</sup>

A questo punto seguono delle tavole di combinazione delle lettere del Tetragramma che si rifanno, probabilmente, a quelle presenti nel *Sefer ha-Šem* (*Libro del Nome*) di El'azar di Worms, ma se ne differenziano nel numero di combinazioni poiché Worms considerava sei vocali, mentre Abulafia ne considera solo cinque.<sup>8</sup>

L'*Or ha-Šekel* fornisce, inoltre, delle indicazioni molto dettagliate circa i movimenti del corpo e le tecniche di respirazione che devono accompagnare la recitazione dei Nomi divini; caratteristiche che hanno attirato l'attenzione di molti studiosi per la loro somiglianza con le tecniche proprie dello yoga.

La mole di informazioni rivelate per iscritto è piuttosto insolita in ambito qabbalistico, il cui carattere esoterico prevedeva una graduale trasmissione orale di segreti che venivano rivelati da maestro a discepolo solo quando questo fosse stato ritenuto in grado di poterli comprendere senza rimanerne sconvolto, non prima di avere compiuto quarant'anni.

Inoltre, nota Scholem, «sebbene Abulafia pensasse di tenersi assolutamente nei limiti dell'ebraismo rabbinico, le sue istruzioni potevano essere seguite non solo dagli ebrei ortodossi, ma da chiunque ne avesse voglia: motivo sufficiente perché i qabbalisti si rifiutassero di pubblicare le sue opere. [...] e si cercò di evitare che capitassero in mani inesperte, di chi avrebbe potuto senza la sufficiente preparazione lanciarsi in avventure estatiche e ritenersi ispirato».<sup>9</sup>

A frenare ulteriormente la diffusione dei suoi scritti anche nei secoli a venire, contribuirono senza dubbio i suoi cattivi rapporti con molti personaggi di spicco, tra i quali Rabbi Šelomoh ben Avraham Ibn Adret di Barcellona al quale la comunità palermitana faceva riferimento. Egli fu l'autore del bando contro Abulafia, che

<sup>5</sup> ID., *L'esperienza mistica*, cit., pp. 24-25.

<sup>6</sup> Per un approfondimento vedi: G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, pp. 144-149.

<sup>7</sup> A. ABULAFIA, *Or ha-Šekel*, Gross, Gerusalemme

2001, parte nona, p. 104 (traduzione inedita).

<sup>8</sup> Sulla differenza fra le tavole di combinazione di Abulafia e di E. da Worms vedi: IDEL, *Cabbalà*, cit., p. 103-105.

<sup>9</sup> SCHOLEM, *Le grandi correnti*, cit., p. 138.

fu costretto a un temporaneo esilio nell'isola di Comino. Negli ultimi quattro anni, infatti, sembra che rivendicasse troppo apertamente la propria missione profetica e messianica, mettendo potenzialmente in pericolo le comunità siciliane in un periodo già denso di tensioni, che avrebbe portato, nei primi anni Novanta, a delle forzate conversioni di massa.<sup>10</sup>

L'autorevolezza della figura di Ibn Adret fece sì che anche nei secoli successivi nessuno osasse stampare le opere di Abulafia e, mentre gli scritti mistici si sono conservati fino ad oggi, di quelli profetici, che dovevano manifestare più apertamente le sue aspirazioni messianiche, restano soltanto alcuni commenti dello stesso Abulafia, oltre all'unico sopravvissuto, il *Sefer ha-Ot*.

La scomparsa dei testi facenti riferimento ad Abulafia quale Messia, ha favorito in qualche misura la diffusione della sua dottrina mistica, facendo in modo che non venisse percepita come eretica. Eppure, sottolinea Harvey Hames, «è la sua rivendicazione di essere il Messia che gli dà l'autorità di rivelare il vero significato del testo biblico e l'essenza del giudaismo».<sup>11</sup>

Le principali opere abulafiane sono state stampate solo negli ultimi decenni, sulla scia di un rinnovato e diffuso interesse nei confronti di questa figura il cui carisma è riemerso a distanza di secoli. Nel giro di pochi anni sono apparse moltissime opere di Abulafia, come pure studi, ricerche e racconti romanzati sulla sua vita, la sua opera e il suo personaggio. Non sono disponibili, tuttavia, delle edizioni critiche che avrebbero potuto favorire la chiarezza di alcuni passaggi più oscuri. Come scrive Hames, infatti, «Studiare Abulafia non è facile neppure per un lettore esperto di testi in ebraico poiché molto spesso le parole che compongono una frase sembrano non avere alcun senso».<sup>12</sup>

A partire dalla fine degli anni Novanta del secolo scorso è stata pubblicata la maggior parte

delle opere in ebraico, mentre dal 2000 fino ad oggi sono comparse diverse traduzioni in inglese e in francese.

Per quanto riguarda *La luce dell'intelletto*, scritto a Messina nel 1282,<sup>13</sup> ne sono apparse due edizioni a stampa basate su singoli esemplari e prive di apparato critico. Alla prima, curata da Matityahu Safrin, Amnon Gross nella prefazione alla propria edizione del 2001, fa riferimento in questi termini: «*Or ha-Šekel*, nell'edizione di tre anni fa, presenta molti errori, e non per colpa del curatore. [...] i manoscritti di questo libro sono molto distorti. E con l'aiuto di questo manoscritto di rabbi Yeḥi'el Aškenazi, di benedetta memoria, abbiamo tra le mani un libro leggibile, chiaro e limpido».<sup>14</sup> Neppure l'edizione di Gross, tuttavia, è frutto di uno studio filologico critico.<sup>15</sup>

L'opera è stata, in seguito, tradotta in lingua inglese e pubblicata nel 2008 a cura di Avi Solomon, Adam Shohom e Sharron Shatil (Providence University Press).

### *Il Contenuto*

Il *Sefer Or ha-Šekel* è stato concepito dall'Autore con una suddivisione in dieci parti, divise al loro interno in paragrafi identificati dalle lettere dell'alfabeto ebraico, ad eccezione delle ultime due parti.

Le parti, o capitoli, sono marcate dalle iniziali di un acrostico che recita «Avraham Seferadi ben Šemu'el Abu-'l-'afiyah, zekher šaddiq li-verakah».

Nella parte introduttiva viene illustrato l'intento educativo dal carattere esoterico che caratterizza tutta la produzione abulafiana e si evidenzia, al contempo, la gradualità dell'insegnamento esposto. Il lettore è invitato ad abbandonare immediatamente la lettura nel momento

<sup>10</sup> HAMES, *Like Angels*, cit., p. 49.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 5: «It is his claim to be the Messiah that gives him the authority to reveal the true meaning of the biblical text and the essence of Judaism».

<sup>12</sup> *Ivi*, p. XI: «It is not easy, even for an experienced reader of Hebrew texts to study Abulafia, as, very often, the words that make up a sentence seem to make no sense».

<sup>13</sup> A. SOLOMON, Prefazione a *Light of the Intellect*,

Providence University, Saskatoon 2008, p. XIII.

<sup>14</sup> ABULAFIA, *Or ha-Šekel*, cit.

<sup>15</sup> Gross non cita il manoscritto al quale fa riferimento ma, in base alle poche informazioni fornite, ritengo di poterlo identificare nel testimone conservato ad Austin (The University of Texas, Harry Ransom Center, ms. 30, 1526). Non si tratta, però, di un'edizione diplomatica perché, confrontando i due testi, si notano delle integrazioni che colmano



in cui dovesse rendersi conto di percepire un dubbio o un turbamento, indice di immaturità nel cammino verso l'estasi mistica.

Il primo capitolo è dedicato alla "recinzione delle breccie" e alla necessità di questo processo. Il secondo è dedicato alle *mişwot*, ai loro benefici, e ai danni derivanti dal loro mancato rispetto. Il terzo capitolo illustra, invece, i segreti del linguaggio.

Anche il quarto capitolo è incentrato sul linguaggio, e in particolare sulle lettere ebraiche e sul loro valore numerico, mentre il quinto analizza nomi, verbi e parole. Lo studio del Tetragramma divino, tuttavia, non può esaurirsi all'interno di un'analisi linguistica generale ma merita una trattazione più specifica, e ad esso Abulafia dedica interamente il sesto capitolo.

Si entra poi nel merito della tecnica di meditazione estatica (o profetica) esponendo, nel capitolo settimo, i concetti di *şeruf* (combinazione), *temurah* (permutazione) e *gematriyyah* (studio del valore numerico delle lettere ebraiche).

Alla parte teorica segue quella pratica, che include le sopracitate tabelle rivelanti le tecniche di pronuncia e combinazione del Tetragramma con le sue vocali, e contiene una sezione dedicata alla permutazione.

Il decimo e ultimo capitolo descrive, infine, lo stato di *devequt* (adesione alla divinità), l'innalzamento dell'intelletto umano che si unisce a quello divino e ne viene illuminato, e spiega come riconoscere l'ispirazione profetica.

### *Il Manoscritto 12 della Biblioteca Fardelliana di Trapani*

Nonostante la lunga permanenza in Sicilia, nelle biblioteche siciliane non si trova nessuno scritto di Abulafia ad eccezione del ms. 12 della Biblioteca Fardelliana di Trapani che custodisce il testo dell'*Or ha-Şekel*, oltretutto unico codice

le lacune presenti nel manoscritto, senza che questo venga in alcun modo segnalato.

<sup>16</sup> Si conserva, tuttavia, almeno un altro manoscritto copiato in Sicilia, a Geraci Siculo, da Isaac Shami nel 1413 che contiene un'altra opera di Abulafia: *Sitre Torah*, attualmente presso il Jewish Theological Seminary di New York (ms. 1897, Sfarmata D164). Cfr. S. SIMONSOHN, *Tra Scilla e Cariddi: Sto-*

in lingua ebraica contenuto in questo fondo bibliografico.<sup>16</sup>

È uno dei più antichi tra i ventisei testimoni di quest'opera attualmente censiti nel mondo.<sup>17</sup>

Si tratta di un codice membranaceo del XIV secolo in scrittura semicorsiva dell'Italia centrale, integro, ben conservato, con note a margine in ebraico e latino e con «Legatura in tela verde scuro del sec. XIX con fregi d'oro e inciso sul primo piatto: LIBER / LUMINIS INTELLIGENTIAE / HEBRAICE / SED LITTERIS MASORETICIS / SCRIPTUS».<sup>18</sup>

Inoltre, di particolare interesse risulta essere il commento in scrittura italiana corsiva contenuto nell'ultimo fascicolo, nelle carte 66b-69a, datato al XVI sec., del quale ci occuperemo più avanti.

Tralasciando le questioni filologiche, ci concentreremo in questa sede sugli interrogativi che questo codice suscita in merito agli autori dei commenti e dei marginalia, fino ad oggi inediti, alla sua provenienza, e agli interventi che hanno portato alla sostituzione della legatura originaria.

Sul catalogo dei manoscritti della Biblioteca Fardelliana compilato dal Fugaldi<sup>19</sup> si legge:

Membr.; cart. i ff. di guardia; sec XIV (cc. 1-66a), sec. XVI (cc. 66b-69a); mm. 206 x 150; cc. 1 + 69 + 1 num. Recentemente, la numerazione antica in ebraico rivela la mancanza della prima carta e di altra carta dopo la 33, bianca la c. 69b. Fascicoli; quaterni il 1°, il 3°, il 5° e il 7°, costituito da due carte il 2°, sesterni il 4°, il 6° e l'8°, dal quale manca l'ultima carta; II 27-32; scrittura rabbinica italiana (cc. 1-66a), scrittura italiana in ebraico corsivo rabbinico (cc. 66b-69a); note esplicative; alla c. 8b al margine destro: "genere/spetie", alla c. 29a a margine destro: "484/440/1495", alla c. 42b a margine destro: "a-e-i-o-u aleph", alla c. 44a a margine destro: "16 x 3: 48 86 aleph", alla c. 52a a margine destro "78"; alla c. 57b: una figura geometrica con iscrizione, a forma di stella a dieci punte iscritta in due circonferenze e con ombelico a doppia circon-

*ria degli ebrei in Sicilia*, Viella, Roma 2011, p. 349, n. 5.

<sup>17</sup> Conteggio effettuato attraverso il database della National Library of Israel.

<sup>18</sup> S. FUGALDI, *Descrizione dei manoscritti della Biblioteca Fardelliana*, vol. 1, Regione Sicilia, Palermo 1978.

<sup>19</sup> Salvatore Fugaldi è stato Direttore della Bi-

ferenza. Legatura in tela verde scuro del sec. XIX con fregi d'oro e inciso sul primo piatto: «LIBER / LUMINIS INTELLIGENTIAE / HEBRAICE / SED LITTERIS MASORETICIS / SCRIPTUS»; stato di conservazione buono.<sup>20</sup>

Osservando il codice si possono subito fare alcune correzioni rispetto a quanto indicato nel catalogo. In primo luogo, la numerazione in ebraico segnalerebbe la mancanza della c. 35 (e non 34) se non si trattasse di un semplice errore di numerazione delle carte, come dimostra la coerenza del testo che prosegue nella pagina successiva. È segnalata anche la mancanza della prima carta, che tuttavia doveva contenere solo indicazioni quali titolo, autore, e forse qualche dato riguardante il copista, il luogo o la data (più spesso presenti nel colophon), perché il testo comincia effettivamente nella seconda carta, ed è quindi integro.

Il colophon in rima che si nota alla fine dell'opera, a c. 68a, è parte integrante del *Sefer Or ha-Šekel* e riporta più volte il nome Avraham in riferimento ad Abulafia, non è quindi utile ad identificare il copista.

Dal punto di vista codicologico, il manoscritto TP12 (ex: V b 12) misura 214 x 155 mm, è in pergamena con lisières, fori di rigatura, macchie dell'animale e giunture. La rigatura è incisa a secco sul lato pelo, i margini verticali esterni sono stati rigati a lapis e poi cancellati. Il testo è stato copiato sui due lati di ogni foglio. Tutti questi elementi testimoniano un uso "al risparmio" di un supporto costoso come la pergamena, volto ad evitare sprechi, sfruttando anche quelle parti antiestetiche che venivano solitamente scartate per la produzione di codici di lusso.

### La provenienza

Il volume è ben conservato, non usurato né deformato dall'umidità, e la legatura – come

già detto – è stata sostituita. Quando e da chi? Prima o dopo la sua acquisizione da parte della Biblioteca Fardelliana?

Rispondere a queste domande si è rivelato, purtroppo, particolarmente complesso a causa della mancanza di dati. Le note manoscritte e i commenti aggiunti non sono sottoscritti, non c'è un colophon, né sono presenti timbri, *ex libris* o etichette.

La Biblioteca non possiede un inventario dei propri manoscritti (sono stati catalogati ma non inventariati), mancano quindi indicazioni relative alla data di ingresso del volume e alla provenienza.

Ricorrendo al catalogo manoscritto compilato dal Canonico Fortunato Mondello - uno dei precedenti direttori della Biblioteca - veniamo a sapere che il nostro codice era già parte della collezione almeno dal 1898, che era catalogato con la vecchia segnatura V.b.12, conservato in cassaforte, e che aveva già l'attuale legatura, dalla quale il Mondello copia il titolo latino dell'opera.<sup>21</sup> Nella descrizione, poi, si spinge ad azzardare la presenza di un "compendio di grammatica sui caratteri massoreti", probabilmente fidandosi di quanto erroneamente indicato su un ritaglio tuttora incollato sulla prima carta di guardia.

La Biblioteca Fardelliana aprì al pubblico il 21 Aprile 1830 come "Biblioteca Comunale del Capovalle di Trapani". L'anno successivo avvenne la fusione con la preesistente Biblioteca Provinciale e il nuovo ente venne dedicato al generale Giovanni Battista Fardella, promotore della fondazione della Biblioteca e donatore del primo cospicuo fondo librario.<sup>22</sup>

Il patrimonio bibliografico crebbe negli anni successivi «sia attraverso i doni provenienti dalle nobili famiglie trapanesi sia attraverso l'acquisto di preziosi incunaboli e edizioni del cinquecento a spese del bilancio comunale». <sup>23</sup> In seguito, la Biblioteca acquisì anche i fondi delle soppresse congregazioni religiose.

biblioteca Fardelliana negli anni 1957-1987 e autore del sopracitato catalogo dei manoscritti.

<sup>20</sup> S. FUGALDI, *I. I corali, i codici, i volumi, le carte*, in Biblioteca Fardelliana; Assessorato Regionale Beni Culturali, *Descrizione dei manoscritti della Biblioteca Fardelliana*, vol. 1, Luxograph, Palermo 1978, p. 34.

<sup>21</sup> *Catalogo Ragionato dei Manoscritti della Biblioteca Fardelliana compilato dal Canonico P. Fortunato Mondello Bibliotecario*, Trapani 1898, ms. 437, n. 18.

<sup>22</sup> A. COSTANTINO, *La Biblioteca Fardelliana*, Biblioteca Fardelliana, Trapani 2013, pp. 28-29.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 29.

Il ms. 12 potrebbe quindi essere arrivato in Biblioteca tramite alienazione, donazione o acquisto, ma l'ultima ipotesi sembra più plausibile poiché negli altri casi, come confermato dalla Dott.ssa Giacalone, attuale Direttore della Fardelliana, quasi certamente ci sarebbe traccia della provenienza.

L'unico indizio a disposizione degli studiosi è rappresentato da una nota manoscritta cancellata che si intravede sul margine inferiore della prima carta. Sembrerebbe una nota di possesso, ma le informazioni decifrate sono troppo lacunose «... ex libris [?] ... 1643».

Un ultimo elemento codicologico che potrebbe essere rilevante ai fini dello studio della provenienza è costituito dalle filigrane delle carte di guardia. È stato possibile identificare la filigrana di una cartiera inglese: «J. Whatman Turkey Mill ... 18\*8». La data di produzione della carta, in base a quanto detto sopra, può essere compresa tra il 1808 e il 1888, ma non è stato ancora possibile trovare dei legami tra questa cartiera e delle legatorie locali. D'altro canto, potrebbe non esistere alcun legame dal momento che non conosciamo i viaggi che questo codice ha compiuto prima della sua acquisizione.

Un ultimo dettaglio: chi ha eseguito la legatura l'ha cucita al contrario rispetto al testo.

### *Il Primo Commento (cc. 68b-70a)*

Il Fugaldi ci informa che le cc. 66b-69a contengono un commento risalente al XVI secolo, mentre il catalogo della National Library of Israel specifica che si tratta di un «commento alle *sefirot*».<sup>24</sup>

<sup>24</sup> La descrizione del manoscritto 12 presente nel catalogo della NLI è consultabile online alla pagina: [http://beta.nli.org.il/en/manuscripts/NNL\\_ALEPH000130320/NLI](http://beta.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH000130320/NLI).

<sup>25</sup> Letteralmente: “frutteto”. Pardes è un termine dai molteplici significati. Tradizionalmente, viene usato come acronimo per i quattro livelli di esegesi biblica: *Pešat* (significato letterale), *Remez* (significato allegorico), *Deraš* (significato comparativo), *Sod* (significato nascosto, mistico/esoterico). Un altro riferimento è all'episodio narrato nel *Talmud* (*Ḥagigah* 14b) e ampliato in *Zohar*, I, 26b e in *Tiqqune ha-Zohar*, 40. Vedi: D. HORWITZ, *A Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*, University of

Nebraska Press, Philadelphia 2016 (*Mysticism in the Talmud: Entering the Pardes*, pp. 27-38); Y. LIEBES, *Heṭ'ot šel Eliša'* (חטאו של אלישע ארבעה שנים), Akademon, Yerušalayim 1990; D. PRINSON, *Meditation and Judaism: Exploring the Jewish Meditative paths*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (MD) 2004, pp. 143-162.

Uno sguardo più attento ci rivela che si tratta piuttosto di due brevi testi aggiunti da mani diverse nelle carte bianche finali. Attenendoci esclusivamente alla numerazione ebraica (che conta due carte in più), il primo testo è contenuto nelle cc. 68b-70a, e il secondo nelle successive cc. 70b-71a.

Tra le tre mani che sono intervenute sul codice trapanese dopo la copia dell'*Or ha-Šekel*, quella dell'autore del primo commento è la più antica e risale al XVI secolo.

In cima alla c. 68b, prima dell'incipit, si legge: בשם יי נעשה ונצליח בינו עמי עשׂו, ossia “nel nome del Signore agiremo e riusciremo” seguito dal versetto 2 del Salmo 121 che recita עזרי מעם יי עשה שמים וארץ (“Il mio aiuto viene dal Signore che ha fatto cielo e terra”).

L'incipit del commento recita: אדם שרוצה ליכנס בפרדס צריך לזיזר (!) ולהתרחק מג' דברים והם גשמות ופירוד ושנוי (“Un uomo che voglia entrare in un Pardes<sup>25</sup> deve fare attenzione e tenersi lontano da tre cose che sono: mondanità, divisione e cambiamento”).

Questo testo, sebbene non censito, si ritrova in altri tre manoscritti conservati in Italia ed elencati da Gershom Scholem in “Mafteah li-ferušim ‘al ‘ešer sefirot”:<sup>26</sup> Roma, Biblioteca Casanatense ms. 3105 cc. 90a-92a (n. 190 del catalogo di Sacerdote);<sup>27</sup> Milano, Biblioteca Ambrosiana ms. O 92 sup. cc. 15r-68v (n. 65, 1b, del Catalogo di Bernheimer, provenienza: Carlo Federico Borromeo, prima metà del XVII secolo); Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana ms. Plut.2.18, (2r, incompleto).

L'incipit sopracitato ricorda il cap. 2, al versetto 3, del trattato qabbalistico *Ma'areket ha-Elohut* di autore anonimo: ומאמרם זה יחייב לכל

<sup>26</sup> Kiryat Sefer: *riv'on le-bibliyografiyyah* (1933-1934), p. 498, n. 1.

<sup>27</sup> G. SACERDOTE, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca casanatense*, Stabilimento Tipografico Fiorentino, Firenze 1897. In questa sede, faremo riferimento al manoscritto come Cas.3105.



שלם באמונת היחוד לשלול ממנו ג' שלילות מודעות לכל ("Questa loro parola esige che chiunque sia saldo nella fede nell'unicità [divina] rifiuti tre cose negative, note ad ogni persona colta riguardo all'unicità, che sono mondanità, divisione e cambiamento"). I successivi vv. 3-6 illustrano la negatività dei tre elementi citati, spiegazione che viene omessa nel nostro commento.

Dopo un'integrale trascrizione, sono emerse numerose altre corrispondenze tra il nostro commento (che indicheremo con l'incipit *Adam še-rošeh likannes*, come già suggerito da Gottlieb) e il contenuto del *Sefer Ma'areket ha-Elohut*, un'opera classica che insiste sull'identificazione delle *sefirot* con la divinità. Composta tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo in Spagna, all'interno della cerchia degli allievi di Rabbi Ibn Adret, fu pubblicata per la prima volta a Ferrara nel 1557, e a Mantova nell'anno successivo. Ne esistono circa una decina di commenti, compilati per la maggior parte in Italia tra il XV e il XVI secolo, uno dei più noti è probabilmente quello di Yehudah Ḥayyat, *Minḥat Yehudah*.<sup>28</sup>

Alcuni versetti di questo testo erano già stati pubblicati da Efraim Gottlieb nel 1976,<sup>29</sup> il quale lo attribuiva a Rabbi Reuven Zarfati segnalando, a sua volta, l'esistenza di parallelismi con la *Ma'areket ha-Elohut*. A partire dall'attribuzione effettuata, Gottlieb riporta diversi esempi testuali che mostrano delle corrispondenze, nel contenuto e nella forma, tra questo ed altri commenti noti dello stesso Zarfati nei quali è stata rilevata, altrove, un'impronta aristotelica (*Peruš ha-Yeri'ah ha-qeṭannah*, "Paz" - *Peruš Zulati*).<sup>30</sup>

Pur non essendoci delle citazioni esatte, *Adam še-rošeh likannes* sembra riassumere alcuni punti della *Ma'areket ha-Elohut*, collegan-

do in un unico discorso estratti di diversi capitoli. Coincidono, invece, molte citazioni di testi biblici, talmudici e cabalistici, rispetto ai quali sono emersi ulteriori parallelismi.

A titolo esemplificativo, si riporta di seguito il confronto fra due versetti:

ואמ[ר] הפועל, ר"ל הבינה: אם אברא העולם כחסד אי איפשר לעולם להתקיים כי חסד כולו טוב וחשק התאוה לא יתגלה, ויבטל המין האנושי קיום העולם והבתו. אומ[רים]: לא תוהו בראה לשבת יצרה [ישיהו, מ"ה, י"ח].

E disse l'Agente – cioè l'Intelligenza<sup>31</sup> – “se creassi il mondo come Grazia esso non potrebbe sussistere, perché la Grazia è tutta bontà e il desiderio della libido non si manifesterebbe e il genere umano cancellerebbe l'esistenza del mondo”. E la Scrittura dice: “non l'ha creata vuota, ma l'ha plasmata perché fosse abitata” (*Is* 45,18). (*Adam še-rošeh likannes*, ms. 12, c. 69a, v. 14)

[...] כאלו אמר הפועל אם אברא העולם במדת רחמים כלומר בחסד לבד שהם הרחמים הגדולים לא יוכל להתקיים כי מח" שיבות המדה היא לא יתאוו הנבראים תאוה באותה מדה כי התאוה אינה נמשכת כי אם מצד שמאל ואם כן יתבטל קיום המין וקיום העולם ולא תהו בראה לשבת יצרה.

[...] Come se l'Agente avesse detto: “se creassi il mondo con mitezza, cioè soltanto con la Grazia, che è la suprema misericordia, esso non potrebbe sussistere poiché per l'importanza di questo attributo, le creature non avrebbero la stessa percezione della libido. La libido, infatti, non procede se non dal lato sinistro, e dunque l'esistenza della specie e l'esistenza del mondo verrebbero cancellate, ma “non l'ha creata vuota, ma l'ha plasmata perché fosse abitata”” (*Is* 45,18). (*Ma'areket ha-Elohut* 8,16)

In merito al ms. 12 della Biblioteca Fardelliana, risulta degno di interesse il fatto che il commento sefirotico *Adam še-rošeh likannes* sia

<sup>28</sup> Al riguardo vedi: E. GOTTLIEB, *Ma'areket ha-Elohut*, in F. SKOLNIK - M. BERENBAUM, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, Macmillan, Detroit 2008<sup>2</sup>, pp. 305-306; IDEL, *Cabbalà*, cit., pp. 135-138. La versione testuale alla quale si fa riferimento in questa sede è quella disponibile online all'indirizzo: [https://www.sefaria.org/Ma'areket\\_HaElokut.4?vhe=Sefer\\_Maarechet\\_ha-Elohut&lang=bi](https://www.sefaria.org/Ma'areket_HaElokut.4?vhe=Sefer_Maarechet_ha-Elohut&lang=bi) che include la suddivisione in versetti.

<sup>29</sup> E. GOTTLIEB, *Studies in the Kabbala Literature [Meḥqarim be-sifrut ha-Qabbalah]*, Bet ha-sefer le-mada'e ha-Yahadut - Universitāt Tel-Aviv, Tel-

Aviv 1976, pp. 368-369.

<sup>30</sup> L'attribuzione di questo commento a Reuven Zarfati è da ascrivere ad E. Gottlieb (*Meḥqarim*, cit.). Si tratta dell'unico commento dalla forte impronta abulafiana che venne stampato nel XVI secolo (M. IDEL, *Kabbalah in Italy in the 16th Century: Some New Perspectives*, «Materia giudaica» 15-16 (2010-2011), p. 311).

<sup>31</sup> Ai fini di una più chiara comprensione del testo, si è scelto di tradurre sempre i nomi delle *sefirot*: Corona (*Keter*), Sapienza (*Hokmah*), Intelligenza (*Binah*), Grazia (*Ḥesed*), Forza (*Gevurah*),

stato trascritto subito dopo l'opera abulafiana, allorché i due testi afferiscono a correnti qabbalistiche in netto contrasto fra loro.

Avendo ritenuto questo breve commento degno di particolare interesse, si è scelto di pubblicarlo integralmente sia in lingua ebraica che nella traduzione italiana appositamente realizzata. Il testo è stato collazionato con quelli del manoscritto *Plut.02.18* della Biblioteca Medicea

Laurenziana e del codice n. 3105 della Biblioteca Casanatense, attraverso un'analisi che ha permesso di segnalare lacune e varianti, favorendo una maggiore chiarezza del contenuto.<sup>32</sup> Il testo fiorentino è tuttavia incompleto: il copista ha interrotto la trascrizione del commento all'inizio del versetto 23, con le parole "מה עשה? הפועל? ראה".

### Adam še-rošeh likannes

1 אדם שרוצה ליכנס בפרדס צריך לזוהר [!] ולהתרחק מג' דברים והם גשמות ופירוד ושנוי.<sup>33</sup>  
 2 וקודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד והדברים היו כמוסים וחתומים והשם ביוז' ו"א ו"ה"א, והוא שם העצם ההוא נקרא<sup>34</sup> עשר ספירות, ר"ל שנאצלו עשר ספירות ממנו. וגם כן נקראו מאמרות כמו שאמ[רו] רז"ל: בעשרה מאמרות נברא העולם [אבות ה, א].<sup>35</sup>  
 3 והיאך נאצלו עשר ספירות כשעלה בדעתן לבראות<sup>36</sup> העולם? נאצל ממנו ר"ל משם העצם שאותו הזוהר קראו המקובלים מחשבה.<sup>37</sup> 4 והמשל כזה: כשאדם<sup>38</sup> רוצה לעשות עניין אחד או דבר אחד קודם שיעשה שום דבר הוא חושב מה לעשות, ואם<sup>39</sup> [צ"ל ואז] נתגלה עוקץ שליו"ד וה"א<sup>40</sup> היאך נרמזת המחשבה בעוקץ שליו"ד? כי המחשבה הוא דבר דק ונעלם,<sup>41</sup> וכל דבר נעלם רמזו חכמינו כדבר קטן ודק.<sup>42</sup>  
 5 והספירה השינית חייבה החכמה שמאותו הזוהר, ר"ל המחשבה, [ש]יאצל זוהר אחר וקראו המקובלים לאותו הזוהר חכמה. 6 והמשל כזה: כשאדם חושב לעשות דבר אחד אם<sup>43</sup> אין לו חכמה היאך יעשה? ואז נתגלה עובי שליו"ד והמחשבה עוקץ שליו"ד. כי המחשבה הוא דבר דק ונעלם וכל דבר נעלם רמזו רבותי[נו] חכמי[נו] בדבר נעלם [!].<sup>44</sup>  
 7 והספירה השלישית [ת] חייבה החכמה שמאותו הזוהר, ר"ל החכמה שיאצל ממנו זוהר אחר ולאותו הזוהר קראו המקובלים בינה. 8 והמשל כזה: [כשאדם] חושב לעשות דבר אחד אם אין לו בינה איך יעשה?<sup>45</sup>  
 9 והבינה הוא המלך העליון והוא הפועל העליון ובכל מקום שאנו אומרי[ם] המלך העליון או הפועל העליון הכוונה בבינה.  
 10 ואז נתגלה הה"א כי הה"א היא<sup>46</sup> אות שאין לה סיוע משום מקום אלא מן הרוח. כי שאר אותיות יש להם [צ"ל להן] סיוע מן הגרון או מן החיך אבל הה"א לא.  
 11 והפסוק שאמ' כי ב"ה י צור עולמים [ישעיהו כו, ד] זהות [צ"ל זהו] המחשבה מן העוקץ שליו"ד והחכמה מן העובי שליו"ד. וכשנאצל הבינה נתגלה הה"א הרי יו"ד ה"א. 12 וזהו הדרשה<sup>47</sup> שאמ[רו] חכמי[נו]:<sup>48</sup> אלה תולדות השמים והארץ

Bellezza (*Tif'eret*), Eternità (*Nešah*), Gloria (*Hod*), Fondamento (*Yesod*), Regno (*Malkut*).

<sup>32</sup> La punteggiatura e la numerazione dei versetti sono state aggiunte ai fini dell'attuale pubblicazione e non si trovano nel manoscritto. Sono state riportate in nota soltanto le varianti di maggior rilievo tramandate dagli altri testimoni che è stato possibile consultare.

<sup>33</sup> Cfr. *Ma'areket ha-Elohut* 2, 3 (a seguire citato come *M.E.*): ומאמרם זה יחייב לכל שלם באמונת היחוד והם, לשלול ממנו ג' שלילות מודעות לכל משכיל בענין היחוד והם, (per la traduzione vedi sopra).

<sup>34</sup> Il testo del ms. *Plut.02.18* (Biblioteca Medicea Laurenziana) appare più corretto: הוא שם העצם והוא נקרא ...

<sup>35</sup> Cfr. *M.E.* 12,8: אמנם כל ספירה נקראת מאמר כדרך שאמר בעשרה מאמרות נברא העולם והם הספירות כמו שיתבאר בעשירות 'parola', come è detto 'con Dieci Parole fu creato il mondo' ed esse sono le *sefirot*, come si evince dal loro essere dieci").

<sup>36</sup> *Plut.02.18* e *Cas.3105*: לברוא.

<sup>37</sup> *Ivi*: [...] משם העצם, זוהר אחד ולאותו הזוהר קראו

המקובלים מחשבה.

<sup>38</sup> *Plut.02.18*: כשהאדם.

<sup>39</sup> *Plut.02.18* e *Cas.3105*: הוא חושב מה בלב לעשות, ואז ...

che ואם תאמר וה"א ha invece di *Plut.02.18* sembra più coerente con il significato della frase. *Cas.3105* riporta la forma contratta וא"ת.

<sup>41</sup> *Cas.3105*: הוא דבר דק ומעט.

<sup>42</sup> *Plut.02.18* e *Cas.3105* non hanno "ודק".

<sup>43</sup> *Plut.02.18*: כשאדם רוצה לעשות דבר אחד; *Cas.3105*: כשאדם רוצה לעשות דבר אחד.

<sup>44</sup> *Plut.02.18* e *Cas.3105* contengono un verso in più che manca in *TP*: 12: ואז נתגלה עביה של יוד, ואם תאמר: היאך נרמזת המשבה בעביה של יוד? כי החכמה הוא דבר מפורסם מן/מהמחשבה, שמהחכמה נתגלה עובי של יוד ומהמחשבה עוקץ של יוד. כי המחשבה הוא דבר דק ונעלם וכל דבר נעלם רמזוהו חכמי[נו] בדבר קטן כטל / רמזוהו בדבר קטן.

<sup>45</sup> *Plut.02.18* ha .... כיצד יעשה דבר מה

<sup>46</sup> *Plut.02.18* e *Cas.3105* hanno: הוא.

<sup>47</sup> *Plut.02.18* e *Cas.3105* hanno: הרי י"ה. וזו היא הדרשה.

<sup>48</sup> *Plut.02.18*: [ה] שדרשו חכמי[נו]: וזו היא הדרשה[ה]

בהבראם [בראשית ב', ד'] ב"ה בראם על הבינה נאמ[ר]: והיא הספירה השלישית כי אז נתגלה הה"א. 13 והספירה הרביעית חייבה החכמה שמאותו הזוהר ר"ל מהבינה שיאצל זוהר אחר וקראו המקובלים לאותו הזוהר חס[ד], ר"ל שכולו טוב כי אין לעולם יותר טוב מן החסד. 14 ואמ[ר] הפועל, ר"ל הבינה: אם אברא העולם כחסד אי אפשר לעולם להתקיים כי חסד כולו טוב וחשק התאוה לא יתגלה, ויבטל המין האנושי קיום העולם. והכתו[ב] אומ[ר]: לא תוהו בראה לשבת יצרה [ישיהו, מ"ה, י"ח].<sup>49</sup>

15 חייבה החכמה שמאותו הזוהר ר"ל החסד שיאצל זוהר אחר וקראו המקובלים לאותו הזוהר פחד והיא הספירה החמ[י] שית. 16 ופח[ד] ר"ל שכולו דין. ואמ[ר] הפועל: אם אברא העולם כפ[ח]ד לא יוכל להתקיים כי ממנו יתגלה כח התאוה<sup>50</sup> וילכו הרשעים אחר התאוה וירבו הרשעים והדין נותן להחריב העולם.<sup>51</sup> 17 מה עשה הפועל? ראה שאין העולם [יכול] להתקיים לא כחסד שכולו טוב, שלא תתגלה התאוה,<sup>52</sup> ולא כפח[ד] שהתגלה התאוה וירבו הרשעים והדין נותן להחריבם. והכתו[ב] אומ[ר]: לא ת[ו]הו בראה לשבת יצרה.

18 חייבה החכמה [ה] לשתף החס[ד] והפח[ד] ושתאצל משניהם ר"ל מן החס[ד] והפח[ד] ספירה ששית והיא ת"ת [= תפארת] ואז נתגלה הוי"ו. 19 והוי"ו הוא הראש ר"ל כי הראש מיוחס לת"ת ובראש יש לו הזרועות והם מיוחסים לחס[ד] ולפח[ד] והשוקים הם מיוחסים [ם] לנצ[ח] והו[ד], והמעור הוא מיוחס ליסוד. הרי ששה כמיניין הוי"ו.

20 ות"ת נקרא מכריע ראשון, כי כל דבר שהן [צ"ל שהם] שני הפכים צריך מכריע בנתיים. ות"ת נוטה יותר לצד החסד שהוא מצד [צ"ל מדת] רחמי[ם] יותר מצד הפחד שהוא מ"ה [מדת הרחמים]<sup>53</sup>. ובת"ת כלול [צ"ל כלולה] מ"ה דהיינו הפח[ד] כלול בו בכח אבל לא בפועל.<sup>54</sup>

21 אמ[ר] הפועל להציל<sup>55</sup> מן החסד ענף אחר, וקראו<sup>56</sup> המקובלים [ם] לאותו ענף נצ"ח והיא ספיר[ה] שביעית, כי נצח הוא מחזיק מן החסד אבל אינו כל כך חסד גמור כמו החסד כדי ליתן<sup>57</sup> שכר לבינוניים. 22 והאציל ענף אחד מן הפח[ד] וקראו המקובלים לאותו ענף הו[ד] והיא ספיר[ה] שמינית והו[ד] הוא מחזיק מן הדין, ר"ל מפח[ד], אבל אינו כל כך דין קשה כמו הפח[ד] כדי לפרוע מן הבינוניים, שאם היה פורע מן הפחד היה העולם מתחרב.

23 מה עשה הפועל? ראה כשם שאין העולם מתקיים לא כחס[ד] שכולו טוב ולא כפחד שכולו דין. כך אין העולם מתקיי[ם] לא כנצ[ח] והו[ד],<sup>58</sup> כנצ[ח] שהוא ענף מן החס[ד] ולא תתגלה התאוה, וכהו[ד] שהו ענף מן הפח[ד] ותתגלה התאוה. 24 חייבה החכמה לשתף הנ[צח] והו[ד] ושתאצל משניהם<sup>59</sup> ספירה תשיעית והיא יסוד, והוא ביניהם ונקרא מכריע שני כי ת"ת נקרא מכריע ראשון ויסוד מכריע שני.<sup>60</sup> וכשתכלול מלכות עם ת"ת היסוד[ד] הוא אחרון באצילות.

25 והיסוד[ד] הוא שב"ת והיא [צ"ל והוא] שביעי. איך המחשבה והחכמה והבינה הם נחשבים אחד ותמנה מח"ב אחד. חסד שנים פח[ד] שלשה ת"ת ארבעה נצח חמשה הוד ששה ויסוד[ד] הוא שביעי. וכל שביעי אין לא זוג וששה יש לו זוג.<sup>61</sup> 26 וזאת היא האגדה שאמ[רה] שבת להקב"ה [הקדוש ברוך הוא] לכולם נתת זוג ולי לא נתת זוג. אמ[ר] הקב"ה: כנסת ישר[אל] תהיה בת זוגך,<sup>62</sup> ותהיה לראש פינה להנהיג העולם השפל ותקבל השפע מן היסוד.<sup>63</sup>

<sup>49</sup> Cfr. *M.E.* 8,16, cit. I versetti 13-15 presentano diverse varianti nei tre codici presi in esame: parte del v. 13 e il v. 14 compaiono soltanto in TP 12. *Plut.* 02.18: והספירה הרביעית חייבה החכמה שמאותו הזוהר, ר"ל החסד, שיאצל זוהר אחר וקראו המקובלים לאותו והספירה החמישית. *Cas.* 3105: הזוהר פחד והיא הספירה החמישית. הרביעית חייבה החכמה שמאותו הזוהר ר"ל בינה הרמוז ב"ה שיאצל ממנו זוהר רביעי ולאותו הזוהר קראו המקובלים חסד. ומהספירה הרביעית חייבה חכמתו שמאותו הזוהר, ר"ל חסד, יאצל זוהר אחר וקראו המקובלים לאותו הזוהר פחד והיא הספירה החמישית.

<sup>50</sup> Qui *Plut.* 02.18 e *Cas.* 3105 aggiungono rispettivamente: 1. כי ממנו יתגלה ר"ל מן הפחד יתגלה כח התאוה. 2. כי ממנו יתגלה כח התאוה ר"ל מן הפחד יתגלה כח התאוה.

<sup>51</sup> Cfr. *M. E.*, 8,16: ואם אברא במדת הדין שהוא הפ' חד לא יוכל להתקיים העולם כי משם נמשך היצר הרע המטעה אחריו את העולם וממנו יתרבו הרשעים ויהיה הדין נותן להח"י. "E se creassi il mondo con il Giudizio, che è il Timore, esso non potrebbe sussistere poiché da lì si estende il cattivo istinto che fa traviare il mondo al suo seguito, e con esso si moltiplicherebbero i malvagi, e il Giudizio, che è una spada vendicativa, permetterebbe la distruzione del mondo intero"). *Cas.* 3105 ha "לחרב העולם".

<sup>52</sup> *Plut.* 02.18 e *Cas.* 3105: ולא התגלה התאוה.

ות"ת נוטה עוד לצד החסד שהוא מדת [רחמי[ם]] ומצד הפחד שהוא מ"ה ות"ת נוטה יותר: *Cas.* 3105; ורחמי[ם] ומצד הפחד שהוא מ"ה לצד החסד שהוא מדת רחמים מצד הפחד שהוא מ"ה.

<sup>54</sup> Cfr. i vv. 17-20 con *M.E.* 8,18-19, che presenta delle differenze.

<sup>55</sup> *Plut.* 02.18: והאציל.

<sup>56</sup> *Plut.* 02.18 e *Cas.* 3105 hanno: קראוהו.

<sup>57</sup> *Plut.* 02.18: ... אינו כל כך חסד גמור ליתן

<sup>58</sup> *Cas.* 3105 omette.

<sup>59</sup> *Cas.* 3105: משתייהן.

<sup>60</sup> *Cas.* 3105 riporta delle varianti notevoli: והיא יסוד, והוא מכרע בנתיים כי כל דבר שני הפכים צריך מכריע ביניהם ויסוד מכריע שני.

<sup>61</sup> *Cas.* 3105 ha invece di אין לא זוג לו זוג.

<sup>62</sup> *Cas.* 3105: בן זוגך.

<sup>63</sup> Cfr. I. HOROWITZ, *Sefer šene luhot ha-berit*, I. Benveniste, Amsterdam 1648, c. 118b: אמרה שבת לפני קב"ה רבש"ע לכולם נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג א"ל הב"ה ... ["disse lo Šabbat al Santo Benedetto, Signore del mondo: 'hai dato a tutti un compagno tranne a me', gli disse il Santo Benedetto 'l'assemblea d'Israele sarà il tuo compagno ...'"];

27 תניא בעירובין בתחילה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא ברא אלא אחד [כתובות ה, א]<sup>64</sup> כי תחילת המחשבה הוא סוף המעשה ועיקרו.<sup>65</sup> 28 דע לך שאין לך<sup>66</sup> אגדה בתלמוד שאין לה נגלה ונסתר, כי זאת האגדה:<sup>67</sup> בתחילה עלה במחשבה לבראות שנים, ר"ל אדם וחיה ביחד, ולבסוף לא ברא אלא אחד והסבה שאם היה בורא שנים היו יוצאי[ם] שניהם אחד.<sup>68</sup>

29 וזה היה פונה הנה וזה היה פונה הנה כדרך הבהמות, ולא יוכל האיש להפיק רצונו מן האשה ולהיעזר ממנה בקיום המין ולא לעבודת בוראו. 30 על כן בראם ד"פ שאפילו יהיו שניהם כאשר עלה במחשבה בתחילה תהיה הסבה שיהיו נגררים זה אחר זה באהבת נעורים בסבת שתחילת המעשה היה אחד.<sup>69</sup>

31 ואמ[רו] חכמ[ינו]: אין לך דבר מלמטה שאין לו דוגמא מלמעלה כדכתיב[ב]: הידעת חקות שמים אם תשים מש[טרו] בארץ [איוב לח, לג], שאין לך עשב מלמטה שאין לו דוגמה ומכה אותו ואומ[ר] לך: לו! גדל!<sup>70</sup>

32 למאן דאמ[ר] עליו למטה שנים וירדו ארבעה,<sup>71</sup> מונה הכלל ר"ל אדם וחיה והבל וקין. והניח הפרט ר"ל התאומות כי אילו לא היו סבה אחר סבה, ר"ל שנולדו בפעם אחד [צ"ל אחת], והתורה לא אסרה להם לשכב עם האחיות לשני דברים: האחד כי לא היו סבה אחר סבה, והשני כדי לקיים העולם.<sup>72</sup> 33 ולמאן דאמ[ר] עליו למטה שנים וירדו שבעה,<sup>73</sup> מונה הכלל [והפרט<sup>74</sup>] ר"ל אדם וחיה והבל וקין. והפרט כי נולדו ב' תאומות עם הבל ותאומה אחת עם קין.<sup>75</sup> והנסתר זהו למעלה למאן דאמ[ר] ארבעה הוא מונה הכלל ר"ל החס[ד] ופח[ד] ת"ת מלכו[ן].

34 ולמאן דאמ[ר] ארבעה [צ"ל ארבעה] וירדו שבעה מונה אף הענפים ר"ל נצ"ח וה"ו ויסו[ד]. ודע לך כי עולם העליון מתחיל מן החסד כד"א: עולם חסד יבנה [תהלים פט, ג]. כי המח"ב משום דקותן אין אנו אומ[רים] שום דבר.

35 ועוד ארבעה מתכות הם מיוחסים לחפ"ת מ'.<sup>76</sup> הכסף הוא מיוחס לחס[ד] בימין לפי שהוא טוב והכסף הוא לבן וכל דבר לבן הוא רמז<sup>77</sup> לחס[ד] כמו ועמר נקי<sup>78</sup> הוא רמז לחס[ד].<sup>79</sup>

36 הזהב הוא מיוחס לפח[ד] משמאל שהוא דין והזהב הוא אדום וכל מדת אודם רמז לו על דרך. ואם יאדימו כתולע [ישעיהו א, יח] וכד"א מצפון [זהב] יאתה [איוב לו, כב].

37 והברזל הוא מיוחס אל הת"ת בעבור שהת"ת הוא נוטה לצד החס[ד] כמו שאמ[רו]: והברזל הוא נוטה לצד הלובן דהיינו

MOSES BEN JAKOV DA KIEV, *Sefer Šošan sodot*, lettera T. V. פעולת: כי פעולת: כל ששת ימים הם משתלשלים ע"י פעולות הרוחניים שתחת המל" [...]. כות והיא היתה להם לראש פינה להנהיג העולם השפל ... si evince, in diversi punti, in virtù delle nostre parole, che l'azione di tutti i sei giorni deriva dalle azioni spirituali che sottendono al Regno, che fu per loro la pietra angolare per guidare il mondo inferiore ..."), [https://he.wikisource.org/wiki/שושן\\_סודות\\_אות\\_תעב](https://he.wikisource.org/wiki/שושן_סודות_אות_תעב).

<sup>64</sup> Cit. esatta: בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים ולב" לבריאת אחד Cas.3105 riporta erroneamente Cas.3105.

<sup>65</sup> Cfr. M.E. 8,23: בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד ויתבונן שלא אמרו ולבסוף נברא אחד כי זה יורה על בטול תחלת המחשבה אבל אמרו "All'inizio aveva pensato di crearne due ma alla fine ne fu creato solo uno. E osserverà che non hanno detto 'e alla fine ne è stato creato uno', perché questo indicherebbe l'annullamento dell'inizio del pensiero, ma hanno detto 'ma alla fine ne fu creato solo uno'".

<sup>66</sup> Cas.3105: אין לך אגדה.

<sup>67</sup> Cas.3105: והאגדה ככאן.

<sup>68</sup> Cas.3105: בפעל אחד ...

<sup>69</sup> Cas.3105 ha invece di סוף המעשה תחילת המע" שה. Potrebbe essere la forma corretta, confermata dal passaggio parallelo nella *Ma'areket ha-Elohut* (8,34): ונברא אחד בעבור כי כאשר יתקיים בסוף המעשה: (8,34) את אשר עלה במחשבה היותן שנים ממש שיהיו נגררים זה אחר זה באהבת נעורים והיות כל אחד עזר לחבירו ... "E ne fu creato uno in modo tale che, alla fine dell'azione,

una volta accaduto ciò che aveva pensato, il loro essere proprio in due, li avrebbe attratti l'uno verso l'altra con amore giovanile, e ognuno sarebbe stato di aiuto al proprio compagno ...").

<sup>70</sup> Cas.3105 ha invece di שוטר למעלה Cfr. *Be-re'šit Rabbah* 10,6: אמר רבי סימון: אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל ("Disse rabbi Simon: non c'è nessuna erbaccia che non abbia una costellazione nel firmamento che la colpisca e le dica: cresci!"), [https://he.wikisource.org/wiki/בראשית\\_רבא\\_י\\_19](https://he.wikisource.org/wiki/בראשית_רבא_י_19); RAMBAN, *Commento al Levitico* 19,19: אמר רבי סימון אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל ברקיע ומכה אותו ואומר לו גדל הדא הוא דכתיב איוב ("Disse rabbi Simon: non c'è nessuna erbaccia in basso che non abbia una costellazione nel firmamento che la colpisca e le dica di crescere. Questo è ciò che è scritto: 'Conosci tu le leggi del cielo o ne applichi le norme sulla terra?' (Gb 38,33)").

<sup>71</sup> Cfr. M.E. 8,21; 13,3.

<sup>72</sup> Cas.3105 ha invece di המציאות העולם.

<sup>73</sup> Cfr. *Parašat Be-reišit* 22,3.

<sup>74</sup> Manca in TP12.

<sup>75</sup> Cas.3105 non fornisce dettagli sulla nascita delle gemelle: [!] תאומות עמהן [!].

<sup>76</sup> Cas.3105: לח"פ ת"ם.

<sup>77</sup> Cas.3105: וכל לובן הוא רומז ...

<sup>78</sup> Cas.3105 si trova in Ezechiele 34, 3 nella versione del *Targum* e corrisponde a צמר, lana.

<sup>79</sup> Cas.3105: הוא-רמז לחסד.



לכסף,<sup>80</sup> והנחשת הוא מיוחס אל המלכות [שאינו כ"כ אדום כי המלכות]<sup>81</sup> יש לו היניקה מן הת"ת, ר"ל כי היא כלולה בת"ת.<sup>82</sup> 38 ועוד ארבעה פינות העולם הם רומזים לארבעה רגלי המרכבה: מזרח הוא מיוחס לחס[ד] בימין, ומערב הוא מיוחס לפח[ד] משמאל.<sup>83</sup> 39 וא"ת כי השכינה היא במערב בעבור כי המלכות היא יונקת מן הפח[ד], ובכל מקום שנ[כתב] מלכות היא השכינה. ודרום לת"ת, וצפון למלכות שהיא דין על דרך מצפון תפתח הרעה [ירמיה א, יד]. 40 ואנו שמתפללים במזרח לפי שהוא<sup>84</sup> מיוחס לחס[ד] ואין לעולם יותר טוב מחס[ד]<sup>85</sup> ביחוד הכל עד א"ס ית[ברך] יות[ברך].

41 והש[ם] יראינו נפלאות מתורתו ויתן בלבנו לעשות רצונו ויפתח עינינו בתורתנו ויחיש גואלנו ויראינו בבנין בית תפארת למען קדוש שמו ית[ברך] יות[ברך] לעד אא"א ב"ר ס"ס, זיי זיי.

1 Un uomo che voglia entrare in un *Pardes* deve fare attenzione e tenersi lontano da tre cose che sono: mondanità, divisione e cambiamento.

2 Prima che venisse creato il mondo Egli era uno e il suo nome era uno, e le cose erano nascoste e sigillate. Il Nome con *yod-he-waw-he* è il nome proprio ed è chiamato *dieci sefirot*, a significare che da esso furono emanate *dieci sefirot*. Esse furono chiamate anche "parole",<sup>86</sup> come dissero i nostri maestri di benedetta memoria «con Dieci Parole fu creato il mondo» (*Avot* 5,1).

3 E come furono emanate le dieci *sefirot* quando concepirono la creazione del mondo? Emanò da Lui, cioè dal nome proprio, uno splendore che i qabbalisti chiamarono "Pensiero".<sup>87</sup> 4 Ed ecco un'allegoria: quando un uomo vuole occuparsi di una questione o di una cosa, prima di fare qualsiasi cosa pensa a cosa fare, e allora si manifesta l'asticella della *yod*. E se dicessi:<sup>88</sup> in che modo si allude al pensiero attraverso l'asticella della *yod*? Perché il pensiero è una cosa sottile e nascosta, e i nostri maestri fecero riferimento ad ogni cosa nascosta come a una cosa piccola e sottile.

5 La seconda *sefirah* costrinse la saggezza che proveniva dallo stesso splendore, cioè dal Pensiero, ad emanare un altro splendore che i qabbalisti chiamarono Sapienza. 6 Ed ecco un'allegoria: quando un uomo pensa di fare una cosa, se non ha Sapienza come farà? Allora si manifesta lo spessore della *yod*. [E se dicessi: in che modo si allude al pensiero attraverso lo spessore della *yod*? Perché la Sapienza è una cosa più nota del Pensiero, giacché dalla Sapienza si rivela lo spessore della *yod*, mentre dal Pensiero l'asticella della *yod*].<sup>89</sup> Il pensiero, infatti, è una cosa sottile e nascosta, e ad ogni cosa nascosta i nostri saggi maestri fecero riferimento come a una cosa [piccola].

7 La terza *sefirah* costrinse la saggezza che proveniva dallo stesso splendore, cioè dalla Sapienza, ad emanare un altro splendore che i qabbalisti chiamarono Intelligenza. 8 Ed ecco un'allegoria: quando un uomo pensa di fare una cosa, se non ha Intelligenza come farà? 9 L'Intelligenza è il re supremo e l'Agente supremo, e ogni volta che diciamo "il re supremo" o "l'Agente supremo" ci riferiamo all'Intelligenza.

<sup>80</sup> Cas.3105: לצד הלובן דהיינו לכסף כשילוטש

<sup>81</sup> Cas.3105 c. 91B.

<sup>82</sup> Cfr. *M.E.* 12, והנה לך מבואר כי רגלי המרכבה 1, 6: הם עקר היסודות וכמו שהם מוצא היסודות כך הם מוצא לד' מיני מתכות. חסד מוצא לכסף שהוא לבן. ופחד לזהב שהוא אדום. והתפארת לברזל שהוא לבן אבל לא ככסף גם כן הוא נרמז לכסף כי רובו חסד. וכן העטרה לנחשת שהוא אדום אבל לא כזהב אמנם גם היא נרמזת לזהב מפני שהיא נוטה אל המע' רב ("Ed ecco che ti è chiaro che i piedi del carro sono l'essenza delle fondamenta e, come sono all'origine delle fondamenta così sono all'origine di quattro tipi di metalli. La Grazia è all'origine dell'argento, che è bianco. Il Timore dell'oro, che è rosso. La Bellezza del ferro, che è bianco ma non come l'argento, tuttavia allude ugualmente all'argento, essendo per la maggior parte fatto di Grazia. Così come la Corona [è all'origine] del rame, che è rosso ma non come

l'oro, tuttavia anch'esso allude all'oro, perché tende ad Occidente").

<sup>83</sup> Cas.3105: בשמאל.

<sup>84</sup> Cas.3105: לפי שהמזרח.

<sup>85</sup> Il testo di Cas.3105 termina qui, segue un'altra opera trascritta dalla stessa mano.

<sup>86</sup> Letteralmente: "espressioni".

<sup>87</sup> Il pensiero è una delle associazioni simboliche della prima *sefirah*, *Keter*, Corona, la Volontà Prima. La distinzione fra questa prima *sefirah* e l'Infinito stesso divenne netta solo dopo il 1530 (Cfr. C. TRETTI, *Il punto primordiale, icona simbolica della Sapienza divina nel pensiero cabalistico*, «Materia giudaica» 15-16 (2010-2011), pp. 428-429).

<sup>88</sup> Nella traduzione è stata preferita la variante tramandata dal ms. Plut.02.18.

<sup>89</sup> Questo verso manca in Tp.12.



10 E allora si manifesta la *he* perché la *he* è una lettera che non riceve assistenza da nessuna parte se non dal fiato. Perché le restanti lettere sono assistite dalla gola o dal palato, ma non la *he*. 11 E il versetto che dice «perché con *yod-he* il Signore ha creato i mondi» (*Is* 26,4)<sup>90</sup> significa: il pensiero con l'asticella della *yod* e la Sapienza con il suo spessore. E quando fu emanata l'Intelligenza si manifestò la *he*, per questo *yod-he*. 12 E questa è la spiegazione che hanno dato i nostri saggi: «queste sono le origini del cielo e della terra quando vennero creati» (*Gen* 2,4), vennero creati con la *he*. Riguardo all'Intelligenza si dice: ed essa è la terza *sefirah* perché allora si manifestò la *he*.

13 La quarta *sefirah* costrinse la saggezza che proveniva dallo stesso splendore, cioè dall'Intelligenza, ad emanare un altro splendore che i qabbalisti chiamarono Grazia.<sup>91</sup> Ciò vuol dire che essa è tutta positiva poiché nel mondo non c'è nulla di migliore della Grazia. 14 E disse l'Agente – cioè l'Intelligenza – “se creassi il mondo come Grazia esso non potrebbe sussistere, perché la Grazia è tutta bontà e il desiderio della libido non si manifesterebbe e il genere umano cancellerebbe l'esistenza del mondo. E la Scrittura dice: ‘non l'ha creata vuota, ma l'ha plasmata perché fosse abitata’” (*Is* 45,18).

15 La saggezza proveniente da quello stesso splendore, cioè dalla Grazia, fu costretta ad emanare un altro splendore, che i qabbalisti chiamarono Timore, che è la quinta *sefirah*.<sup>92</sup>

16 Il Timore implica che tutto sia giudicato. Perciò disse l'Agente: “se creassi il mondo come Timore, non potrebbe sussistere perché da esso si manifesterebbe la forza della libido e i malvagi inseguirebbero il piacere e si moltiplicherebbero, e il giudizio severo permetterebbe la distruzione del mondo”. 17 Cosa fece l'Agente? Vide che il mondo non sarebbe potuto esistere in quanto Grazia, che è tutta bontà, perché la libido non si sarebbe manifestata, né in quanto Timore perché si sarebbe manifestata la libido e i cattivi si sarebbero moltiplicati e il giudizio severo avrebbe permesso di distruggerli. E la Scrittura dice: «non l'ha creata vuota, ma l'ha plasmata perché fosse abitata» (*Is* 45,18).

18 La saggezza dovette combinare la Grazia e il Timore in modo tale che venisse emanata da esse – cioè dalla Grazia e dal Timore – una sesta *sefirah*, che è la Bellezza, e allora si manifestò la *waw*.

19 La *waw* è il capo, ciò vuol dire che il capo è attribuito alla Bellezza, e nel capo ci sono le braccia che sono attribuite alla Grazia e al Timore, mentre le gambe sono attribuite all'Eternità e alla Gloria, e il membro è attribuito al Fondamento. Sei, come il valore della *waw*.

20 La Bellezza è chiamata “primo decisore” perché per ogni cosa che ha due opposti è necessario un decisore interposto. La Bellezza tende più verso il lato della Grazia che è quello della misericordia, e verso quello del Timore che è quello della clemenza. Nella Bellezza è inclusa la clemenza, ciò vuol dire che essa include il Timore, potenzialmente ma non attivamente.

21 L'Agente disse di far emanare dalla Grazia un altro ramo, che i qabbalisti chiamarono Eternità, che è la settima *sefirah*. L'Eternità, infatti, contiene la Grazia ma non a tal punto da dare una ricompensa agli intermedi. 22 E fu emanato un ramo dal Timore, e i qabbalisti chiamarono quel ramo Gloria, che è l'ottava *sefirah*. La Gloria contiene il giudizio severo, cioè il Timore, ma non al punto tale da rigettare gli intermedi, poiché se rigettasse il Timore il mondo verrebbe distrutto.

23 Cosa fece l'Agente? Vide che il mondo non sarebbe potuto esistere in quanto Grazia, che è tutta bontà, né in quanto Timore, che è tutto giudizio severo. Allo stesso modo il mondo non sussisterebbe né come Eternità né come Gloria. Come Eternità, che è un ramo della Grazia, poiché non si manifesterebbe la libido; e come Gloria, che è un ramo del Timore, perché si manifesterebbe la libido.

24 La saggezza dovette combinare l'Eternità e la Gloria in modo tale che venisse emanata da esse una nona *sefirah*, che è il Fondamento, che si trova in mezzo ad esse ed è chiamato “secondo decisore”, perché la Bellezza è chiamata “primo decisore” e il Fondamento è il secondo decisore. Integrando il Regno con la Bellezza, il Fondamento è l'ultimo nell'emanazione.

<sup>90</sup> Cfr. *Be-re šit Rabbah* 12,10. Il testo si presta a diverse interpretazioni, la traduzione italiana più diffusa è «perché il Signore è una roccia eterna» (ve-

di: *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1985).

<sup>91</sup> Anche: misericordia, benevolenza.

<sup>92</sup> La quinta *sefirah* viene spesso chiamata *Gevu-*

**25** Il Fondamento è lo *Šabbat* che è settimo. Così il Pensiero, la Sapienza e l'Intelligenza vengono pensati insieme e contati come uno, la Grazia due, il Timore tre, la Bellezza quattro, l'Eternità cinque, la Gloria sei, e il Fondamento è settimo. Ogni settimo è privo della coppia, mentre il sesto ha un compagno.

**26** Secondo la leggenda, lo *Šabbat* disse al Santo Benedetto: “hai dato a tutti un compagno tranne a me”, rispose il Santo Benedetto “l'assemblea d'Israele sarà il tuo compagno, sarà la pietra angolare per guidare il mondo inferiore e riceverà abbondanza dal Fondamento”.

**27** Si ripete in *‘Erubin*: «All'inizio aveva pensato di crearne due, ma alla fine ne creò solo uno» perché l'inizio del pensiero è la fine dell'azione e la sua essenza. **28** Sappi che non c'è leggenda nel Talmud che non abbia un senso evidente e uno nascosto, poiché questa è *l'haggadah*: «all'inizio aveva pensato di crearne due» vuol dire Adamo ed Eva insieme, «ma alla fine ne creò solo uno» e il motivo è che se ne avesse creati due, i due sarebbero stati uno. **29** E questo sarebbe andato verso qui e quello sarebbe andato verso là, come le bestie, e l'uomo non avrebbe potuto avere una volontà diversa da quella della donna né essere aiutato da lei per la sopravvivenza della specie né per il culto del suo creatore. **30** Perciò li creò *du-paršufim* in modo da essere loro due fin dall'inizio, quando furono pensati, cosicché fossero attratti l'uno verso l'altra da amore giovanile, poiché il fine dell'azione era uno solo.<sup>93</sup>

**31** Dissero i nostri saggi «non c'è cosa in basso che non abbia un modello in alto», come è scritto: «Conosci tu le leggi del cielo o ne applichi le norme sulla terra?» (*Gb* 38,33). Poiché «non c'è erbaccia in basso che non abbia un esempio che la colpisca e le dica: cresci!».

**32** Chi ha detto “salirono sul giaciglio in due e scesero in quattro” conta in generale, cioè Adamo, Eva, Abele e Caino, e trascura il particolare, cioè le gemelle, perché non vennero l'uno dopo l'altro ma nacquero in una sola volta.<sup>94</sup> La Torah non aveva vietato loro di giacere con

le sorelle per due motivi: il primo è che non vennero l'uno dall'altro e il secondo per l'esistenza del mondo.

**33** Chi ha detto “salirono sul giaciglio in due e scesero in sette” conta il generale [e il particolare], ossia Adamo, Eva, Abele e Caino. E il particolare è che nacquero due gemelle con Abele e una con Caino. E il senso nascosto è al di sopra, perché è stato detto che quattro è il conteggio generale, cioè la Grazia, il Timore, la Bellezza e il Regno. **34** Chi ha detto “e scesero in sette” conta anche i rami, cioè Eternità, Gloria e Fondamento. E sappi che il mondo superiore inizia con la Grazia, come è stato detto: «in eterno è edificata la Tua Grazia» (*Sal* 89,3). Di Gloria, Regno, Sapienza e Intelligenza, per via della loro sottigliezza, non diciamo nulla.

**35** Inoltre, quattro metalli sono associati a Grazia, Timore, Bellezza e Regno. L'argento è associato alla Grazia a destra, perché essa è buona; L'argento è bianco, e ogni cosa bianca allude alla Grazia, come la lana è un riferimento alla Grazia.

**36** L'oro è associato al Timore a sinistra, perché esso è giudizio severo. L'oro è rosso, e ogni gradazione di rosso allude alla strada. E «se diventassero rossi come scarlatto» (*Is* 1,18) e altrove: «da nord giunge un aureo chiarore» (*Gb* 37,22). **37** Il ferro è associato alla Bellezza, poiché essa tende verso il lato della Grazia, come dissero: “il ferro tende verso il bianco, cioè verso l'argento”. Il rame è associato al Regno [che non è così tanto rosso perché il regno] si nutre della Bellezza, e ciò vuol dire che esso è incluso nella Bellezza.

**38** I quattro punti cardinali, inoltre, alludono alle quattro ruote del Carro. L'Oriente è associato alla Grazia a destra, l'Occidente è associato al Timore a sinistra. **39** E la *Šekinah* è ad Occidente per via del fatto che il Regno si nutre del Timore, e ovunque si dice Regno esso è la *Šekinah*. Il Meridione è per la Bellezza, e il Settentrione per il Regno,<sup>95</sup> che è giudizio severo, in accordo con: «dal settentrione si rovescerà la sventura» (*Ger* 1,14).

*rah* (Forza), ma anche *Paḥad* (Timore) o *Din* (Giustizia, Giudizio, Rigore).

<sup>93</sup> Cfr. IDEL, *Cabbalà*, cit., pp. 128-129. Nella traduzione è stata preferita la variante tramandata da Cas.3105.

<sup>94</sup> Si fa riferimento al concepimento di Caino e Abele. Cfr. M. RECANATI, *Sefer Te'ame ha-mišwot*, A. Froben, Basilea 1581, c. 26a.

<sup>95</sup> *M.E.* ha invece *‘Ateret* (*Keter*, Corona).

40 E noi preghiamo ad Oriente poiché esso è legato alla Grazia, e nel mondo non c'è nulla di migliore della Grazia, con la sola eccezione dell'Infinito, che sia benedetto.

41 E il Signore ci farà vedere meraviglie con la Sua legge, e permetterà ai nostri cuori di fare la Sua volontà, aprirà i nostri occhi e solleciterà il nostro Redentore e si mostrerà a noi nel tempio della gloria perché santo è il suo nome, che sia benedetto per sempre. [...]

### *Il Secondo Commento e i marginalia*

Dopo la redazione del commento precedente, sulle restanti carte bianche del Manoscritto 12 (70b-71a), un'altra mano ha aggiunto un secondo testo. Composto da poche righe, è corredato dalle tavole di combinazione delle lettere del Tetragramma con sei vocali, in accordo con le combinazioni pubblicate da El'azar di Worms.

Il fine magico della recita di queste combinazioni, legato alla figura del *golem*, si mescolava spesso con quello mistico, fino a sparire del tutto con Abulafia che mirava a una diversa finalità: la *devequt*.

Idel sottolinea che «la tavola di Abulafia, come quella di El'azar, costituisce solo un modello per la recitazione delle combinazioni di tutte le ventidue lettere dell'alfabeto, combinate con le quattro lettere del Tetragramma. [...] Abulafia non fu solo un cabbalista che rivelava tecniche esoteriche; il suo trattato *Or ha-Šekel* costituì un tentativo di integrare questa tecnica in un sistema speculativo che includesse una filosofia della lingua e una definizione del fine ultimo della tecnica stessa: il conseguimento della unio mystica».<sup>96</sup>

Tornando ad analizzare il nostro manoscritto trapanese, non possiamo non segnalare

la presenza di una quarta mano che ha infine aggiunto dei marginalia a tutto il testo, inclusi i due commenti (nelle Figg. 1 e 2 è la mano che ha aggiunto la numerazione delle tabelle con le lettere א, ב, ג) e ha annotato la numerazione delle carte in ebraico. Dato che la prima carta riporta la lettera *beth* (che equivale a due), è possibile ipotizzare che al momento della numerazione il manoscritto conservasse ancora la prima carta, poi smarrita. Al contrario, la successiva numerazione a lapis in numeri arabi comincia con il numero uno. L'autore di queste annotazioni ha utilizzato principalmente una scrittura documentaria, ma non mancano alcune parole in quadrato. Si tratta probabilmente di uno studioso, le cui note a margine riassumono o talvolta chiarificano il contenuto dei paragrafi. Egli inserisce nello spazio interlineare la parafrasi di singole parole o di intere frasi, e traccia lo schema delle *sefirot* a c. 70a.

A lui è da attribuire anche la decorazione della *beth* iniziale nell'incipit del manoscritto (e la cancellazione della piccola *beth* originaria).

La stessa mano ha aggiunto poche annotazioni in latino a margine: a c. 9b e a c. 43a troviamo le parole *genere* e *spetie* (traduzioni di ארס e ארס), mentre a c. 44b, con riferimento alla parola *tenu'ot* (vocali) che si trova nel testo, sono state tracciate le vocali a-e-i-o-u.

Il contenuto delle rare glosse è in generale esplicativo o riassuntivo, non rappresenta un contributo originale di rilievo. Degno di nota sembra, invece, l'albero sefirotico tracciato a c. 70a che ha origine nell'*En Sof*, l'Infinito dal quale vengono emanate le *sefirot* (fig. 3). Sarebbe interessante riuscire ad identificarne l'autore che – come pochi contemporanei – scrive con altrettanta sicurezza in ebraico e in latino.

Chiara Camarda  
Università Ca' Foscari di Venezia  
e-mail: [chiarcama@gmail.com](mailto:chiarcama@gmail.com)

<sup>96</sup> IDEL, *Cabbalà*, cit., p. 105.

SUMMARY

The Fardelliana Municipal Library of Trapani owns one of the oldest manuscripts containing Avraham Abulafia's *Sefer Or ha-Šekel* (Manuscript 12). This essay introduces Abulafia's life experience and mystical technique, concentrating especially on this work and publishing for the first time the two handwritten commentaries that were found in Ms. 12. The first one, in particular, has been identified as one of the commentaries on *Ma'arekhet ha-Elohut* attributed by Efraim Gottlieb to Rabbi Reuven Zarfati. The full text is followed by an Italian translation.

KEYWORDS: Avraham Abulafia; Reuven Zarfati; Qabbalah; Sefirot; Hebrew Manuscripts; Jewish Sicily.

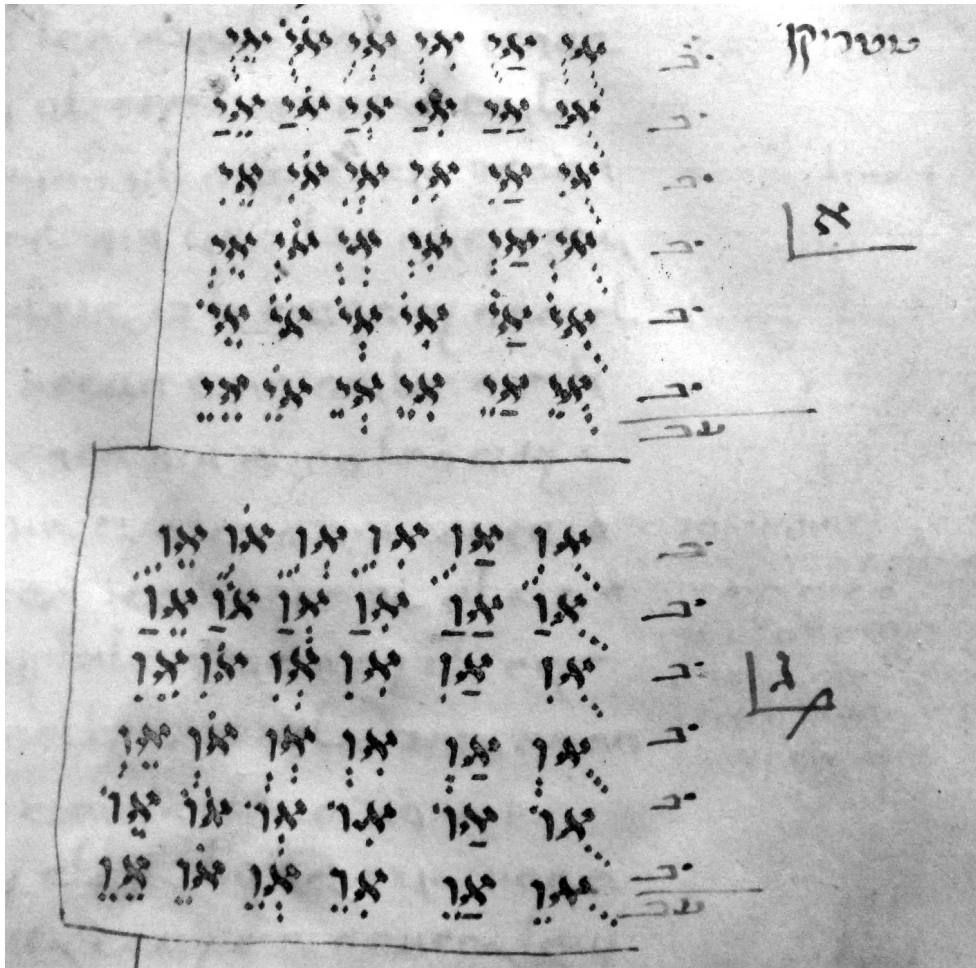


Fig. 1 - ms. 12, c. 70b.



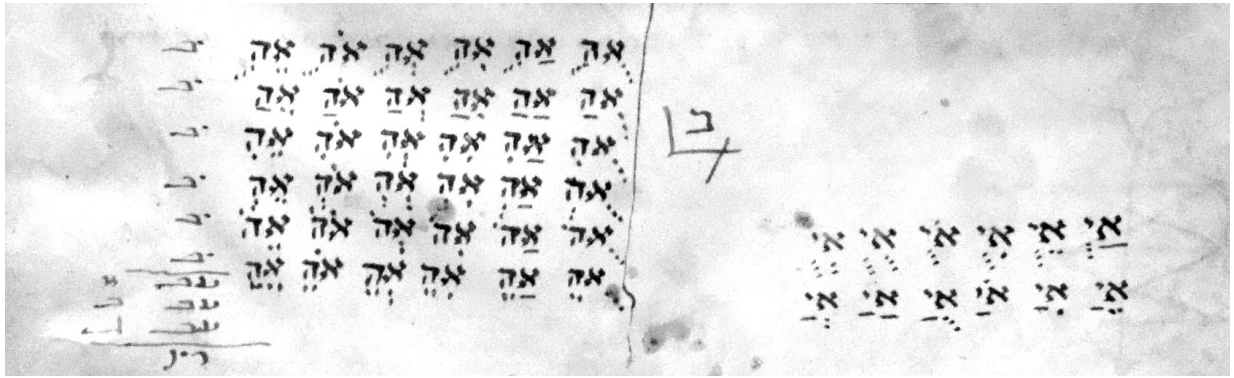


Fig. 2 - ms. 12, c. 70b.

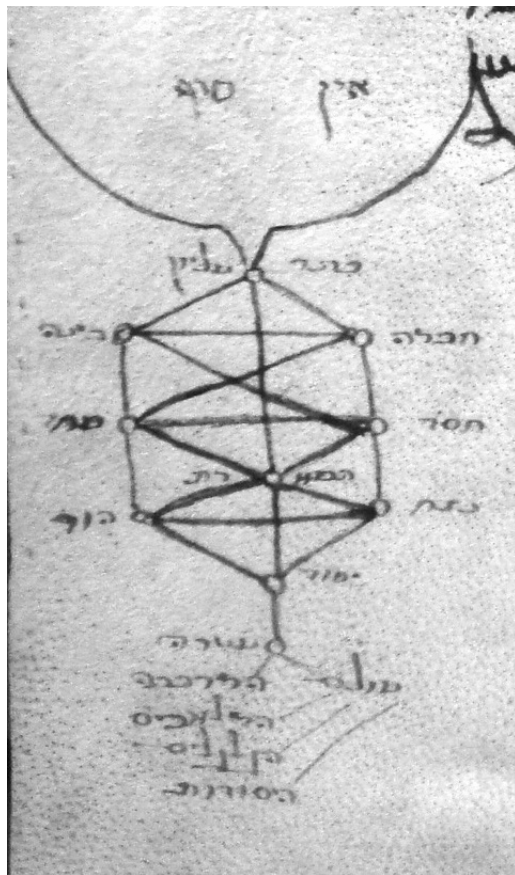


Fig. 3 - ms. 12, c. 70a.