

## Capitolo secondo - Un lungo viaggio dalla Provenza a Parigi

Il lungo viaggio della Qabbalah -almeno per le vicende che interessano il nostro racconto- inizia in Provenza nel XII-XIII secolo, esattamente nei luoghi e nei tempi del Catarismo. La coincidenza è singolare, e ha dato origine ad ipotesi sull'influenza di quest'ultimo sugli sviluppi di quella. Di ciò non v'è prova, ma certamente v'è qualche interessante suggestione,<sup>1</sup> che porta lo stesso Scholem a non escludere l'eventualità.<sup>2</sup> Quel ch'è certo è che, nonostante la lunga tradizione di commenti al primo testo cabbalistico, il *Sepher Yetzirah*, e nonostante l'analisi filologica condotta dallo Scholem sul primo testo cabbalistico provenzale, il *Bahir*,<sup>3</sup> che mette in evidenza il suo costituirsi su un materiale più antico, di provenienza orientale, la distanza tra i due testi è radicale, e mostra la brusca svolta avuta dalla Qabbalah in Provenza, una svolta che è una vera e propria seconda nascita su nuove basi. Di qui essa inizia un percorso che, prescindendo dalla peculiare problematica ebraica che vi si sviluppa, ha analogie con gli sviluppi della cultura occidentale, in una trama di reciproci influssi. In questa ottica noi intendiamo comprenderla, ma per l'assoluta originalità della terminologia e dei concetti, dobbiamo dedicare la quasi totalità dell'esposizione al chiarimento di questi e alla loro evoluzione. Vale tuttavia, nella nostra opinione che qui ribadiamo, quanto abbiamo già detto *passim* nel Cap. 4° della precedente Sezione, nel testo e nelle note, circa l'innestarsi della Qabbalah medievale all'interno della lunga vicenda neoplatonica che ha fondamento nella speculazione islamica, e che è destinata a protrarsi sino al XVII secolo, e oltre, se si pensa alla conclusione che troverà in Schelling.<sup>4</sup>

Il problema della *collocazione* della Qabbalah entro una storia -eventualmente una "tipologia"- del pensiero, è sempre stato avvertito essenziale sin dall'inizio degli studi nel secolo scorso,<sup>5</sup> a causa dei suoi ambivalenti legami tanto con una tradizione religiosa tutta interna all'Ebraismo, quanto con la speculazione neoplatonica. Scholem, una delle massime autorità, giunse alla conclusione che la Qabbalah non può essere compresa all'interno di una "storia della filosofia", ma può esserlo soltanto nell'ambito della "storia delle religioni".<sup>6</sup>

La visione di Scholem è tuttavia ben più complessa e articolata di quanto può apparire da questa lapidaria affermazione, ed è importante al riguardo il primo dei saggi da lui pubblicati nella citata raccolta *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, originariamente un contributo portato alle riunioni di Ascona.<sup>7</sup> Qui egli mette in chiara evidenza gli stretti rapporti tra la Qabbalah provenzale e la metafisica della volontà di Avicbron, una metafisica che discende dalla "recensione lunga" della *Teologia di Aristotele*, e che ha un chiaro riscontro nello sviluppo del sistema cabbalistico delle *Sephirôt*.<sup>8</sup> Questo sistema infatti, s'impone, a partire dal cabbalismo provenzale, come successione gerarchica (ciò che potrebbe farlo confondere con un sistema emanatista) a partire da una prima *Sephirah*<sup>9</sup> che coincide con la volontà divina, precisamente come nel citato schema della *Teologia di Aristotele*. Questa stessa volontà deve però a sua volta esser riferita ad un

<sup>1</sup> Shulamit Shahar ha sviluppato il tema della possibile influenza reciproca tra Catarismo e Qabbalah provenzale (cfr. *Le Catharisme et le début de la Cabale*, A.E.S.C. 29, 1974; *Ecrits cathares et commentaires d'Abraham Abulafia sur le "Livre de la création": images et idées communes*, Juifs et Judaïsme en Languedoc, cit.) mettendo in evidenza alcune significative similitudini tra miti catari e miti del *Bahir* e del cabbalismo linguadociano. Queste similitudini lasciano indubbiamente supporre reciproche conoscenze e contatti; tuttavia è evidente la diversità delle culture sottese (usiamo la parola in senso forte, di rapporto col mondo) allorché ci si sofferma sul valore del mondo materiale e del sesso. Nel *Bahir* non v'è disprezzo del mondo, e il male è visto non come alterità ontologica, ma come "mano sinistra" di Dio, esattamente come nelle *ps.Clementine*; Satana è ancora una sorta di "pubblico ministero" contro l'uomo, e in qualche modo svolge un ruolo per conto di Dio, come nel *Giobbe*. Sarà tuttavia interessante constatare come questa dualità bene/male andrà evolvendo, entro la Qabbalah, in un vero dualismo gnostico Bene/Male, che si afferma nel XVI-XVII secolo, verosimilmente anche per l'accumularsi delle sofferenze degli Ebrei. Parimenti, con l'accentuarsi della spasmodica attesa del Messia, si svilupperà il rapporto negativo col mondo e l'ansia del ritorno all'*origine*, che è la stessa dei Catari e di tutta la logica gnostica. L'accostamento di Catari e Giudei nella polemica degli eresiologi, segnalato dal Manselli (cfr. *La polémique contre les Juifs dans la polémique antihérétique*, Juifs et Judaïsme, etc., cit.) appare comunque un fatto non originale, costituendo sin dal tempo di Giustino il "doppio fronte" che demarca l'ortodossia.

<sup>2</sup> *Les origines de la Kabbale*, cit., p. 25. Tutte le nostre citazioni da questo testo, sono tratte dall'edizione francese.

<sup>3</sup> *ivi*, pp. 59-211. Le citazioni dirette del *Bahir* nel nostro testo sono tratte da *Le Bahir. Le livre de la clarté*, trad. de l'hebreu et de l'araméen par J. Gottfarstein, Lagrasse, Verdier, 1983; i paragrafi hanno pertanto numerazione diversa da quelli citati dallo Scholem nel suo testo.

<sup>4</sup> Per quanto concerne i rapporti tra Qabbalah e neoplatonismo "creazionista" rinviando ai concetti già sviluppati sull'Eriugena e su Avicbron nel Cap. 4°. Sez. I, Parte II, e alle relative nn. 6-48; in particolare, tra queste, alle nn. 25, 34, 40, 48.

<sup>5</sup> Scholem, *Les origines*, cit., pp. 11-20.

<sup>6</sup> *ivi*, p. 20.

<sup>7</sup> *Il Dio biblico e il Dio di Plotino nella cabbala antica*, loc. cit., pp. 3-37.

<sup>8</sup> *Sephirôt* (sing.: *Sephirah*) sono le "categorie" nelle quali si manifesta il Dio inaccessibile nella Qabbalah; non sono emanazioni nel senso stretto, o eoni, perché tutte interne a Dio stesso; sono attributi divini (per i quali può valere tutta l'ambiguità della collocazione degli attributi, già affrontata nel pensiero ebraico da Sa'adia sulla scorta del Mu'tazilismo islamico: cfr. Vajda, *Introduction, etc.*, cit., p. 23 sgg; p. 55 sgg.). Derivato dal verbo "contare", il loro significato non è tuttavia "numero" ma piuttosto "principio dell'universo" o "grado di creazione": cfr. Scholem, *Les origines*, p. 35. Il Vajda, *Recherches recentes sur l'ésotérisme juif, II, 1954-1962*, R.H.R. 164-165, 1963-1964, definisce le *Sephirôt*: "attributi ipostatizzati dell'azione di Dio" (cfr. R.H.R. 164, p. 51).

<sup>9</sup> Il problema della prima *Sephirah* è la più *vexata quæstio* di tutto il cabbalismo, costituendo il problematico *trait d'union* tra occulto e manifesto. Su di esso cfr. *infra*; qui segnaliamo soltanto l'ovvietà di tale difficoltà e indeterminazione, che caratterizza *strutturalmente* ogni forma di razionalizzazione neoplatonica del rapporto Dio/mondo.

“nascosto” insondabile, che non appare ancora espresso chiaramente nel *Bahîr*, ma che diviene rovello ineliminabile nello sviluppo del cabbalismo provenzale immediatamente seguente.<sup>10</sup>

Questo nostro avvio d'argomentazione è forse un po' troppo brusco per chi affronta il problema per la prima volta, ma ci è sembrato necessario al fine di dare alla Qabbalah una collocazione alla cui luce proseguire poi, per esporne i raggiungimenti. Si tratta infatti di stabilire quali rapporti esistano tra questa “scienza” e le categorie di pensiero che s'intendono abitualmente sotto le etichette “mito”, “religione” e “filosofia”; se vi siano legami tra Qabbalah e Gnosticismo; che cosa intervenga a determinare il corso continuo che la Qabbalah assume a partire dalla Provenza del XII-XIII secolo, in *discontinuità* con gli esordi del *Sepher Yetzirah*; quale *continuità* di fondo esista al tempo stesso tra i due momenti. Crediamo che questi punti siano importanti per inquadrare la vicenda ed interpretarne gli sviluppi.

La nostra visione del fenomeno ci porta ad affermare, in modo molto sintetico, che la Qabbalah rappresenta la risposta di una fede religiosa costante, quella ebraica, ai problemi esistenziali -sempre simili e sempre diversi- nell'ambito degli strumenti di pensiero accessibili.

Da questa affermazione generica discendono alcune considerazioni. Innanzitutto ci sembra che la Qabbalah sia da considerarsi un fenomeno del tutto interno all'Ebraismo, anche se conquistò la Cristianità dando origine alla cabbala cristiana. Soltanto nel suo alveo originario essa raggiunge infatti le profondità speculative che le consentiranno di influire sul pensiero occidentale.

In secondo luogo, come risposta religiosa, e non filosofica, la Qabbalah vuol essere una risposta alla concretezza dell'esperienza umana; lo strumento “filosofico” viene perciò di fatto utilizzato non come fine a se stesso, ma come elemento costruttivo d'una teosofia. Qui ci rendiamo conto che il termine “filosofia” può sembrare assunto in senso del tutto improprio, ma la colpa non è nostra, quanto dell'autoreferenzialità usualmente attribuita al termine; laddove il pensiero non conosce compartimenti stagni, né *luoghi privilegiati*.

Come teosofia, la Qabbalah specula quindi sul problema cosmogonico e antropogonico, ovviamente a partire dal *Genesi*; quanto al problema teogonico, che non può certo porsi quando si resta nella fedeltà al dettato biblico, vedremo che esso resta latente ed inquietante nel sottofondo.

La teosofia della Qabbalah ha però una caratteristica del tutto singolare che dev'essere subito segnalata: il suo radicale antropomorfismo e il suo esprimersi attraverso parabole, metafore ed allegorie; non già quindi attraverso passaggi logico-concettuali, che tuttavia non devono considerarsi assenti. Il fondamento “filosofico” emerge infatti come presenza “oscura” *dalla struttura stessa del pensiero* in cui si pensa la Qabbalah. L'antropomorfismo della Qabbalah è a sua volta da collegarsi a due fattori: l'elemento religioso tradizionalista,<sup>11</sup> e l'esigenza dello sbocco mitico, che agiscono in sinergia.

La speculazione ebraica sul dettato biblico e sul mito del *Genesi* in esso contenuto, non può infatti prescindere dalla sterminata esegesi talmudica sul testo, cioè da quell'insieme di leggende e di interpretazioni

<sup>10</sup> Lo Scholem, *Concetti, etc.*, cit., pp. 23-24, sottrae a questo sviluppo il *Bahîr*, nel quale, secondo lui, la sfera più alta è rappresentata dal pensiero (*Ennoia, Noûs*) divino, che aristotelicamente pensa sé stesso. Al contrario il Vajda, *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif, 1947-1953*, R.H.R. 147, 1955, p.64, sostiene che nel *Bahîr* gli attributi divini, “esangui nel registro filosofico”, ritrovano il loro “dinamismo”. Si può ritenere che tale lettura sia da collegarsi al concetto espresso dallo stesso Vajda, *Introduction, etc.*, cit., p. 30, circa l'inconcepibilità del Dio aristotelico per il Corano; un'inconcepibilità che però vale anche per Ebrei e Cristiani, che hanno tutti lo stesso Dio, quello interventista della Bibbia. Il nucleo della posizione dello Scholem -che è indubbiamente suffragata dal testo, ed è espressa nel suo schema riportato anche alle pp. 168-169 della citata edizione Gofffarstein del *Bahîr*- è forse da ricercarsi nella sua scelta di porre il *Bahîr* in relazione con antico materiale “gnostico” giudaico -al quale attribuisce la “novità” di questo Dio e il suo essere “fonte di movimento” (*Les origines*, p. 77)- e di non porlo in relazione con la speculazione filosofica ebraica neoplatonica. Vorremmo tuttavia sottolineare che “movimento” e volontà sono legati tra loro, e che, pur non essendo nel *Bahîr* esplicitamente espresso lo schema sefirotico che prenderà corpo subito dopo, questo è tuttavia contenuto nella parabola del re che spacca la roccia per farne scaturire la fonte (*Hokmah*, la 2ª *Sephîrah*) di acque vive (divine) che alimenta la radice dell'albero del mondo a venire (*Binah*, 3ª *Sephîrah*): cfr. *Bahîr*, 23; *Les origines*, p. 149. *Hokmah* è la sapienza divina che, dunque, sgorga dal buio di una *fessura della roccia aperta dal re*; *Binah* è l'Intelligenza che da essa è nutrita; lo schema ci sembra ripetere la successione *amr-'aql* anche se in una logica e in un contesto diversi, antropomorfizzati, com'è nella natura della Qabbalah. È certamente vero che nel *Bahîr* la *Sephîrah* che appare al primo posto (*Keter* *Elyôn*, Corona suprema: cfr. *Bahîr*, 128; 141) è paragonabile all'Aleph, origine di tutte le lettere, a sua volta ricondotto al “Santuario” e al “Pensiero divino” (cfr. *B. 70*); però ci sembra difficile vedere in quest'ultimo l'aristotelico pensiero che pensa se stesso. Lo Scholem ha sviluppato la propria posizione in *Les origines*, pp. 137-139, affermando l'estraneità del *Bahîr* al neoplatonismo ebraico e ad Avicbron, precisamente su questi passaggi, che lo conducono a collocare il materiale del testo nell'ambito della pura meditazione mistica d'impronta gnostica che fa capo all'*Ennoia*. Ci sembra viceversa suggestivo il raffronto con la parabola del re che fende la roccia con la densissima Appendice di C. Mopsik al 2º vol. dello *Zohar* (Lagrasse, Verdier, 1984) dedicata ai concetti di *Keter* e di *'En Soph* (quest'ultimo non appare ancora nel *Bahîr*). *Keter* è considerato come il Nulla che, fessurato dal desiderante *'En Soph* -interpretato come il senza-fine-, scacco del pensiero che vuol pensare la totalità -si *esistenzializza* divenendo punto luminoso dal quale origina la processione. Anche se la nota del Mopsik si riferisce al sistema sefirotico dello *Zohar*, la sua critica è rivolta ad un modo troppo tradizionale di considerare la *mitologia* cabbalistica come frutto di influenze gnostiche, sovente invocate, mai dimostrate. La Qabbalah (o, almeno, lo *Zohar*) diviene così per Mopsik un approccio gnoseologico alla divinità della Bibbia, articolato entro la lingua del Neoplatonismo. Si ripropone qui perciò l'eterno problema del Neoplatonismo: il rapporto tra *'En Soph* e *Keter* è il rapporto enigmatico che vi è tra il Dio inaccessibile e la Sua volontà: *Keter* è l'origine della processione, mentre *'En Soph*, al quale *Keter* è legato, non può farne parte, pena cadere nel panenteismo; non a caso uno dei massimi problemi che la Qabbalah tenta di risolvere è quello della creazione *ex nihilo*. Poiché non possiamo qui riassumere i fiumi d'inchiestro versati su *Keter* e *'En Soph*, rinviamo, oltre che alla citata Appendice del Mopsik, a: G. Scholem, *Les origines*, cit., pp. 380-396 e pp. 455-468; dello stesso, *La Cabala*, trad. di R. Rambelli, Roma, Mediterranee, 1982, pp. 94-100 e pp. 148-155. Desideriamo soltanto aggiungere un'importante notazione: lo *'En Soph* come *nascodimento* (dunque qualcosa di diverso dal *Deus absconditus*, come nota Mopsik, cit., p. 521) è il precedente diretto dello *Ungrund* di Böhme.

<sup>11</sup> Ricordiamo che Qabbalah significa “tradizione”.

esoteriche del testo, sovente interconnesse, che vanno sotto i nomi di *Mishnah*, *Midrash* e *Aggadah*,<sup>12</sup> facenti parte di una pratica analoga a quella, già incontrata, del *bâtin*, che si fonda anche sulla mistica delle lettere. Di qui l'inserimento di metafore, allegorie e parabole in luogo di concetti non altrimenti esprimibili. L'esito mitologico delle costruzioni che ne conseguono è comunque anche un'esigenza che si pone a monte degli esiti stessi: il pensiero mitico è infatti originato dal bisogno di trovare una soluzione a problemi esistenziali che non possono rispecchiare la propria interiore contraddittorietà nei concetti.<sup>13</sup>

La presenza della speculazione esoterica all'interno della Qabbalah, dà luogo, in quest'ultima, ad un rigoglioso sviluppo della mistica delle lettere,<sup>14</sup> una pratica che avevamo già notato nel Valentiniano Marco, ma che non per questo sta a certificare un legame con lo Gnosticismo. Le lettere hanno valore di *forme* nella tradizione ebraica: tramite le lettere, Dio crea il mondo nel *Sepher Yetzirah*.

In questa creazione tramite le molteplici combinazioni delle lettere, si delinea già da questo primo testo la fondamentale struttura "platonica" della speculazione cabbalistica sulla creazione: siamo infatti in presenza di un mondo *formale* che s'imprime nella materia caotica generando il cosmo. Ne consegue un altro aspetto della Qabbalah, che appare già dal suo primo testo: la speculazione analogica su macrocosmo e microcosmo, che appare già nel *Sepher Yetzirah*.

Ne consegue che la Qabbalah, come tutte le "scienze" neoplatoniche fondate su rapporti d'analogia, rientra nella visione magica del mondo e dà origine a imponenti speculazioni teurgiche, delle quali non ci occupiamo, come non ci occupammo della teurgia dei neoplatonisti greci.

Abbiamo rilevato che la Qabbalah vuol fornire una risposta a concreti problemi esistenziali; certamente il più radicale di essi è sempre stato quello del Bene e del Male. Qui si affronta un problema delicato, conseguente alla convinzione di Scholem di un'influenza gnostica sulla Qabbalah, quantomeno nel senso che questa si presenterebbe sin dall'inizio come una risposta ebraica alle dottrine dello Gnosticismo.

Ora, è indubbiamente vero che gli esiti finali della Qabbalah saranno esiti gnostici, ma ciò non significa che questa dottrina porti l'impronta dello Gnosticismo sin dal *Bahir*, come vorrebbe lo Scholem, forse con eccessiva sicurezza. Il bene e il male, tanto nel *Sepher Yetzirah* quanto nel *Bahir*, ove ripetono un'immagine delle *ps.Clementine*, appaiono essere degli opposti che trovano la propria insondabile composizione nel mistero di Dio: come tali essi non configurano affatto una dottrina dello Gnosticismo.<sup>15</sup> Il *Bahir* infatti, pur adombrando la dualità del mondo, considera tale dualità la manifestazione di ciò che è uno in Dio; né va oltre. Il problema si presenterà in seguito, allorché questa dualità sarà essa stessa percepita come Male, esattamente come nello Gnosticismo. Ciò implica però a monte un'esperienza negativa del mondo, che è esattamente quanto avverrà nei secoli successivi col crescere delle sofferenze del popolo ebraico. Lo sviluppo *logico*, s'impone dunque come risposta storica ad una *concreta esperienza*, conformemente a quanto avevamo già notato altrove: le strutture ontologiche e cosmogoniche dei sistemi gnostici sono genericamente riconducibili a quelle neoplatoniche, ma ne costituiscono una particolare accezione.

Ciò che le diversifica è essenzialmente l'esperienza, e su questa innanzitutto nasce il pensiero gnostico, che deve dar ragione della presenza del Male come datità. È evidente quindi che dovendo rispondere, come ogni forma di religiosità, ad un problema esistenziale dell'uomo, la Qabbalah, nel contesto storico medievale caratterizzato dal Neoplatonismo, non avrebbe mai potuto optare per la soluzione tutta "filosofica" di quel Neoplatonismo "colto" che pretese di eliminare il Male come nullità ontologica. L'esperienza della *realtà* del male può far sì che esso sia riconducibile soltanto alla soluzione del *Giobbe* o a quella dello Gnosticismo.

Affermare che la riflessione della Qabbalah non può essere astratta dal contesto storico nel quale essa avviene, significa però anche affermare che non è lecito immaginare che i cabbalisti abbiano "pensato" fuori dagli strumenti che il pensiero offriva loro. A noi sembra di ravvisare continuità di cultura (nel senso forte e profondo della parola) e, al tempo stesso diversità di strumenti di pensiero (in altre parole: continuità nella trasformazione) nel salto che si verifica tra il *Sepher Yetzirah* e il *Bahir* con quel che seguirà; esso ci sembra comprensibile dagli sviluppi della filosofia ebraica a partire dal Mu'tazilismo nel IX-XI secolo. Si pensano gli stessi problemi specificamente ebraici, ma li si pensa entro strutture diverse perché nei secoli intercorsi c'è stato lo sviluppo del neoplatonismo arabo del quale ha tenuto conto il successivo neoplatonismo ebraico.

<sup>12</sup> La *Mishnah* è la *Torah* o Legge orale, vale a dire tutte le norme d'interpretazione emesse nel risolvere i problemi quotidiani, non affrontati espressamente dalla Legge (*Torah*) scritta, attraverso una lettura analogica o allegorica di quest'ultima; *Misdrash* è il complesso della tradizione che include anche leggende, e forma interpretazioni esoteriche della Legge; l'interpretazione estensiva di quest'ultima è l'*Aggadah*. Cfr. G. Scholem, *Le messianisme juif*, trad. B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 131 e pp. 402-404.

<sup>13</sup> Il significato che abbiamo sempre attribuito al pensiero mitico è quello di una "narrazione" che esplora lo spazio oltre i limiti del pensiero concettuale, per dare un *sensu* al nostro essere nel mondo.

<sup>14</sup> Le tre speculazioni cabbalistiche sulle lettere sono la *Gematria*, il *Notarikon*, e la *Temurah*. Secondo la prima, una parola equivale ad un'altra se il loro valore numerico totale è uguale (le lettere dell'alfabeto ebraico, come quelle del greco, hanno un valore numerico); ciò consente di aprire imprevedibili "profondità" di significato in ogni frase. Per il *Notarikon* una parola può essere scomposta in tante parole aventi ciascuna per iniziale le singole consonanti della parola di partenza, che viene quindi considerata come un acrostico. La *Temurah* consiste infine nella sostituzione delle lettere in base ad un codice prestabilito: ad esempio, la prima dell'alfabeto con l'ultima, la seconda con la penultima, e così via. La parola allude quindi ad un'altra, come nella *Gematria*. Facciamo notare che ciò è possibile perché la scrittura ebraica si compone di gruppi di consonanti variamente vocalizzati.

<sup>15</sup> Preferiamo quest'espressione ridondante al più ovvio "gnostica", perché "gnostica" come attributo, può creare confusione tra ciò che fa capo alla generica Gnosi, e ciò che si riferisce specificamente allo Gnosticismo.

La filosofia e la teosofia -la Qabbalah è anche una teosofia, cioè un tentativo di indagare sul divino- erano state a lungo vicine in quel periodo;<sup>16</sup> e quando la Qabbalah intraprenderà il proprio percorso in Provenza, il rapporto ambivalente di “cabbalisti” e “filosofi” si manterrà vivo a lungo nell’ambito delle comuni strutture di pensiero neoplatoniche, pur tra le critiche e le difficoltà di comprensione che sorgono nel confronto di sistemi concettuali e sistemi esoterici.<sup>17</sup>

Questo rapporto è una costante: filosofia ebraica e Qabbalah divergeranno quando la filosofia si farà aristotelica, ma torneranno a convergere quando il Neoplatonismo tornerà a dominare la scena filosofica europea con il Rinascimento, sino all’inizio del XVII secolo; grazie alla nuova lettura “filosofica” della Qabbalah operata in tale congiuntura, la Qabbalah stessa penetrerà nella cultura europea.<sup>18</sup> Ne potremo seguire l’influenza sino a Schelling.

Nell’ambiente ebraico essa darà luogo tuttavia ad un’evoluzione che non può essere considerata né casuale né aberrante, né, tantomeno, estranea alla logica. Volgendo a soluzioni decisamente gnostiche sotto l’influsso delle sofferenze degli Ebrei, la Qabbalah giungerà infatti a sbocchi eversivi ed antinomici nel XVII e nel XVIII secolo, analogamente a quanto accade ad ogni forma di pensiero “gnostico” quando le circostanze lo impongono e lo consentono. Questo è il percorso che ci proponiamo di seguire, partendo dagli esordi.

Il primo testo cabbalistico fu, come abbiamo detto, il *Sepher Yetzirah*, che risale alla tarda antichità; lo Scholem lo colloca tentativamente tra il II e il III secolo. C’è da precisare tuttavia, che su tale datazione sembra influire la scelta dello Scholem stesso, che ritiene il testo una risposta del monoteismo ebraico allo Gnosticismo valentiniano.<sup>19</sup> Altri autori optano per datazioni leggermente più tarde.<sup>20</sup> La singolare struttura delle *Sephirôt* ha indotto comunque a ritenere che l’ignoto autore abbia voluto giudaizzare, entro la tradizionale struttura della *Merkaba*,<sup>21</sup> materiale di origine non giudaica, verosimilmente ellenistico.<sup>22</sup>

Subito ad apertura di testo, il *Sepher Yetzirah* si pone il problema della creazione, che viene proposto secondo due direttrici: secondo le 10 *Sephirôt*, e secondo le 22 lettere dell’alfabeto. La perplessità introdotta da questa doppia teoria, è risolta in modo convincente dallo Scholem<sup>23</sup> proponendo di considerare la creazione secondo le *Sephirôt* una creazione “ideale”, quella secondo le lettere una creazione “reale”. Questa spiegazione è convincente perché si pone in concordanza con lo schema neoplatonico; tanto più che le *Sephirôt* non essendo emanazioni, ma attributi, vengono a configurare il mondo formale contenuto in Dio stesso.

Qui perciò si noterebbe subito la presenza di uno schema neoplatonico, estraneo alla tradizione ebraica, che l’autore s’ingegna di ricondurre in quest’ultima.

Le 10 *Sephirôt* sono, nell’ordine: lo Spirito del Dio vivente; l’aria dallo Spirito; l’acqua dall’aria; il fuoco dall’acqua; seguono le 6 direzioni dello spazio sigillate dalle permutazioni delle 3 lettere che costituiscono il divino Tetragramma (Y, H, W).<sup>24</sup> Secondo un rigido monoteismo dunque, Dio sigilla il cosmo in tutte le direzioni con il proprio nome, concetto chiaramente espresso sin dall’inizio,<sup>25</sup> ove l’infinità è ricondotta a Dio: e anche *il Bene e il Male*. Ancora sul Bene e sul Male -quelli “reali”, creati dalle lettere- torna il testo: entrambi sono creati da Dio, *con le stesse lettere, ayn, nun, e gimel* (‘oneg e nega’).<sup>26</sup> Per ciò che noi andremo esponendo, questo è un punto della massima importanza: il problema dell’esperienza del male -quello

<sup>16</sup> Cfr. Vajda, *Introduction, etc.*, cit., *passim*: i maggiori filosofi ebrei del X-XI secolo sono anche commentatori del *Sepher Yetzirah*; tentano di comprendere il testo cabbalistico entro schemi “razionali”, e contemporaneamente costruiscono una “filosofia” che traduce in termini razionali il problema del passaggio dall’occulto al manifesto, della creazione, del bene e del male, posti dalla tradizione ebraica.

<sup>17</sup> Cfr. i numerosi studi di G. Vajda, tra i quali ricordiamo: *Un chapitre de l’histoire du conflit entre la kabbale et la philosophie*, A.H.D.L.M.A. 23, 1956, che esordisce esplicitamente ricordando la continuità e la natura di questo rapporto entro un comune atteggiamento neoplatonico; *La philosophie et la théologie de Joseph ibn Çaddiq*, *ivi*, 17, 1949, ove si mette in luce il rapporto di questo commentatore del *Sepher Yetzirah*, vissuto in Spagna nel periodo di formazione del *Bahîr*, con il pensiero di Avicbron e degli Ikhwân as Safâ’; *Recherches sur la synthèse philosophico-kabbalistique de Samuel ibn Motot*, *ivi*, 27, 1960, ove si esamina l’eclettismo tra Qabbalah e filosofia giudeo-araba che caratterizza questo filosofo, anche lui un commentatore del *Sepher Yetzirah*, vissuto nel XIV secolo; *Recherches sur la philosophie de la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, Paris-La Haye, Mouton, 1962, centrato su un ampio studio di ibn Waqâr, filosofo-cabbalista del XIV secolo. In questo testo segnaliamo particolarmente le pp. 170-198: lo sforzo di ibn Waqâr nel mettere in parallelo strutture filosofiche e strutture cabbalistiche, mostra l’identità dei problemi ai quali si tenta di dar soluzione per via concettuale o per via esoterica. Cfr. anche *Recherches sur, etc.*, cit. R.H.R. 147, 1955, pp. 79-81; *ivi*, 164, 1963, pp. 191-196.

<sup>18</sup> Così conclude M. Idel il proprio articolo, *La kabbale juive et le platonisme au Moyen Âge et à la Renaissance*, R.S.R. 67, 1993, il cui contenuto abbiamo tentato sopra di condensare. Tra le molte affermazioni interessanti dell’Idel, segnaliamo la sua convinzione che la teologia negativa della Qabbalah sia debitrice della speculazione ismailita (p. 115) opinione che condividiamo e che abbiamo già espresso. Gli schemi sefirofici e le molte elucubrazioni sulle prime *Sephirôt* e su *’En Soph*, ripercorrono e ritrovano regolarmente lo schema della *Teologia di Aristotele*. Aggiungiamo che tanto il Vajda, *De quelques vestiges du néoplatonisme dans la Kabbale archaïque et la mystique juive franco-germanique*, Le néoplatonisme, Coll. Int. du C.N.R.S., Royaumont 1969, Paris, C.N.R.S., 1971, p. 335; quanto lo Scholem, *Concetti, etc.*, cit., p. 12 in nota; identificano l’influenza di Scoto Eriugena sulla Qabbalah provenzale: le *Sephirôt* sarebbero intese come equivalenti della *causæ primordiales* del D.D.N.

<sup>19</sup> *Les origines*, cit., p. 38.

<sup>20</sup> Cfr. l’Introduzione di Toaff al testo, cit., pp. 17-21.

<sup>21</sup> Cioè del “carro”, con riferimento alla visione di Ezechiele (*Ez.*, 1) che diede origine ad una lunga tradizione speculativa nel Giudaismo.

<sup>22</sup> *Les origines*, p. 34; *Sefer Yezira*, cit., p. 37 in n. 14. Sull’origine della dottrina del *Bahîr* cfr. però *infra*, alla n. 234, in chiusura.

<sup>23</sup> *Les origines*, p. 37.

<sup>24</sup> *S.Y.*, I, 9-13.

<sup>25</sup> *ivi*, I, 5.

<sup>26</sup> *ivi*, II, 4.

esperito, non quello metafisico- è ricondotto ad una struttura rigidamente monoteista, che vede l'origine di tutto in Dio soltanto.<sup>27</sup>

Dall'aria primordiale, Dio creò le 22 lettere,<sup>28</sup> delle quali 3 sono le "madri", *alef*, *mem*, e *shin*, cioè, ancora, l'aria, l'acqua e il fuoco; dove l'aria, mediatrice tra l'acqua e il fuoco, è anche "lingua" (parola) mediatrice tra assoluzione e condanna; è il "petto", che media il fuoco della testa e l'acqua del ventre.<sup>29</sup>

Qui è già delineato un elemento portante di tutta la futura Qabbalah: la Grazia (*Hesed*, 4ª *Sephîrah*) che mitiga il Rigore (*Gebûrah*, 5ª *Sephîrah*) e la loro mediazione verso il basso (che è come dire: verso il manifesto) operata dalla 6ª *Sephîrah*, *Tiph'eret*, costituita di *shin* e *mem*,<sup>30</sup> e destinata ad importanti sviluppi.

Dall'aria che procede dallo spirito e che è la Parola, Dio forgiò le 22 lettere dell'alfabeto ebraico, che rappresentano nel *Sepher Yetzirah* il principio formale della creazione del mondo.<sup>31</sup> La creazione avviene, in concreto, attraverso le tre lettere "madri", citate; le sette lettere "doppie"<sup>32</sup> -che danno origine a sette coppie di opposti- e le dieci lettere semplici; infine, attraverso le 231 combinazioni delle 22 lettere a due a due. Qui, gli aspetti di fondamentale interesse sono tre: la creazione per mezzo della Parola; l'esistenza di un universo formale dal quale origina la materia formata; l'architettura complessiva che configura l'uomo come un universo, e stabilisce il rapporto macrocosmo/microcosmo.<sup>33</sup>

Resta ora da esaminare un punto fondamentale: a partire da che cosa, avviene la creazione? Il *Sepher Yetzirah* recita: dal *Tohû wa-Bohû*; e una chiosa aggiunge: *Tohû* è la linea verde che circonda il mondo, *Bohû* sono le pietre precipitate nell'abisso dal quale sgorgano le acque.<sup>34</sup> Il raffronto con il chaos e la *materia prima* (quella che per Avicbron precede la forma; il chaos o forse *chasma*, fessura, dei Greci) viene immediato: ma come si pone in tal caso la creazione *ex nihilo*? Da questo esordio i cabbalisti percorreranno una lunga strada: dapprima *Tohû* e *Bohû* saranno identificati come *materia prima* e forma, poi, separando il Dio manifesto da quello inaccessibile della teologia negativa, faranno di quest'ultimo il "Nulla", e introdurranno lo straordinario mito per il quale Dio crea il mondo da se stesso, contraendosi.<sup>35</sup>

Per ora però contentiamoci di restare al *Sepher Yetzirah*: le prime tre *Sephîrôt* irrompono con violenza nel chaos, lo "scavano" e lo costringono ad assumere le tre dimensioni. Soltanto allora si costituisce il 4° elemento, la terra, che riporta la dottrina degli elementi a concordanza con quella greca. Quanto al fuoco, esso va a costituire il Trono di Gloria, con tutte le creature che lo circondano (cfr. *Ezechiele*); le restanti 6 *Sephîrôt* sono, come detto, le 6 direzioni dello spazio, che recano a suggello le lettere del sacro Tetragramma.

Rispetto ad una tale architettura, il *Bahîr* rappresenta al tempo stesso una continuazione e uno *hiatus*; una continuazione perché i problemi affrontati sono gli stessi, e la stessa è la cultura entro la quale

<sup>27</sup> Il riferimento alla concreta esperienza è evidente non soltanto nello schema che tratta della creazione "reale" dalle lettere: Toaff traduce infatti 'oneg e nega' con "piacere" e "piaga". La versione di S. Savini (Lanciano, Carabba, 1938) riporta in n. 1 a p. 59 il commento di Sa'adia, il quale sottolinea, attraverso l'inversione delle lettere, l'inscindibilità di bene e male, che hanno la stessa natura: cambia soltanto l'ordine delle lettere, che è come dire la "prospettiva".

<sup>28</sup> S.Y., I, 10.

<sup>29</sup> *ivi*, II, 1; III, 1-8.

<sup>30</sup> Perciò detta *Shamaim* (cfr. *Bahîr*, 153), acqua di fuoco, pioggia fecondante (la pioggia è acqua maschile in *Enoch*, LIV, 8: cfr. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, vol. 1°, p. 538, Torino, U.T.E.T., 1981). Altri nomi usati dai cabbalisti per *Gebûrah*, sono *Dîn* e *Pahad*; per *Hesed*, *Gedûlah*. Il concetto di acqua maschile trova il suo fondamento nel significato fecondante della pioggia nei paesi aridi: sotto di lei, la terra s'apre per essere fecondata. Cfr. P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden, E.J. Brill, 1958, p. 18 sgg., principalmente p. 32; l'elemento maschile vi appare come *Tzedeq*, giustizia, associata al concetto della presenza di Dio tra gli uomini (p. 113). Questi due aspetti sono connotati a *Tiph'eret* che tempera il rigore (cioè l'applicazione precisa della Legge) con la misericordia, la grazia, che tiene conto dell'inadeguatezza dell'uomo al modello divino della Legge, e che assumerà il significato di Dio manifesto. Al suo livello giunse soltanto Mosè, che vi ricevette la Legge.

<sup>31</sup> S.Y., II, 10. Qui si tocca un punto fondamentale della speculazione: dar nome è anche creare, un dono che Dio diede all'uomo nel *Genesi* (2, 19-20). La lingua fu un dono di Dio ad Adamo; era questa la lingua divina primordiale, quella con la quale fu costituito il mondo e che andò perduta con la caduta, la mescolanza coi Gentili, la necessità di assumere le vocali; la lingua divina, soltanto consonantica, fu quella nella quale fu costituita la Legge orale; cfr. Vajda, *Un chapitre etc.*, cit., pp. 50-56 e Appendice I, in particolare la traduzione del frammento cabbalistico alle pp. 130-132. Secondo il testo, la lingua divina passò da Adamo a Seth; essa formava la "tradizione" (Qabbalah) che giunse a Noè, e non andò distrutta con la crisi di Babele (soltanto il linguaggio essoterico ne andò affetto); perciò giunse ad Abramo, per antica leggenda autore del *Sepher Yetzirah*, come infatti riporta il *colophon* (cfr. S.Y., ed. cit., p. 101). Da Abramo, via Isacco, Giacobbe e le 12 Tribù, la lingua divina giunse a Mosè: in tal modo egli poté comprendere la rivelazione del Sinai. Il problema della lingua di Adamo è rimasto vivo a lungo: fu uno dei miti di Böhme; secondo Swedenborg, che se ne fece un vero e proprio problema, essa fu portata in cielo da Enoch per poi trasmetterla ai posteri, ed è ora parlata soltanto dagli angeli e da alcuni popoli della "Grande Tartaria" (*sic!*) da identificarsi forse con il Tibet o con la Mongolia esterna: cfr. H. Corbin, *Herméneutique spirituelle comparée (I, Swedenborg - II, Gnose Ismaélienne)* E.J. 33, 1964 (1965), p. 87.

<sup>32</sup> Così dette perché possono avere una doppia pronuncia.

<sup>33</sup> Rinviamo al testo chi volesse studiare i rapporti di analogia; il Toaff semplifica la vita del lettore con apposite tabelle.

<sup>34</sup> S.Y. I, 11; nella trad. di G. Toaff, p. 43. La *Vulgata* traduce: *inanis et vacua* (*Genesi*, 1, 2).

<sup>35</sup> Cfr. Vajda, *Recherches, etc.*, cit., R.H.R. 164, 1953, pp. 53-55. Per il mito della contrazione o *tzimtzum*, cfr. *infra* sul *Tohû* e *Bohû* come *materia prima* e forma, peraltro inseparabili come anima e corpo, che vanno ad identificarsi con *Hokmah* e *Binah*, "madre" e "padre" (dove si nota sia la precedenza ontologica della *materia prima*, sia un *ex nihilo* che diviene "da se stesso") cfr. Scholem, *Les origines*, pp. 452-453 nel testo e soprattutto in n. 135. La dottrina è già sviluppata nel *Bahîr* (cfr. 2, 11, 12, 135, 163, 167): il *Tohû* vi appare come qualcosa di inconcepibile per l'uomo, il *Bohû* come principio del reale (cfr. B. 2); successivamente (cfr. B. 11-12) essi vengono identificati con il "male" e con la "pace"; il *Tohû* s'identifica perciò con il Nord e con la sinistra (cfr. B. 163) con Satana e con le forze che non possono in alcun modo essere orientate (cfr. B. 167). Questo sviluppo della dottrina rappresenta il solito tentativo di superare il dilemma che si presenta rispetto al problema della creazione: o deve preesistere una *materia prima*, o questa è un attributo/emanazione divina (ricordiamo che il problema degli attributi si era già presentato a Sa'adia) e si ha una creazione da se stesso, con il rischio del panenteismo; oppure si ricorre all'*escamotage* di considerare ontologicamente "Nulla" ciò che non ha alcuna forma, e quindi alcuna possibilità di esser concepito. Questa *materia prima* diviene allora un *Mysterium Magnum* in rapporto con Dio, così come lo concepirà Paracelso.

debbono trovare una soluzione; tuttavia sono completamente mutati gli strumenti utilizzati, perché tra il *Sepher Yetzirah* e il *Bahir* si è interposto lo sviluppo del neoplatonismo islamico e giudaico.

Abbiamo ricordato l'analisi filologica del testo condotta da Scholem, che ritiene di aver messo in luce la presenza di più strati di materiale di provenienza orientale, antica, rielaborati in successive fasi nel corso del XII secolo, in ambiente provenzale. Vediamo ora più da vicino il testo in sé, che mostra una tematica essenzialmente simile a quella del *Sepher Yetzirah*, salvo articolare un nuovo schema di *Sephîrôt* ormai quasi del tutto eguale a quello classico, con l'eccezione della sostanziale indeterminazione della prima *Sephîrah*. Questo sistema verrà completato immediatamente dopo in Provenza, ed inizierà allora l'interminabile discussione sulla prima *Sephîrah*; il passaggio dal primo al secondo schema, del quale il *Bahir* rappresenta una tappa, mostra chiaramente che il cabbalismo è ora un fenomeno mitico-religioso che si muove nell'ambito del neoplatonismo giudaico, così come esso si è andato configurando nei secoli immediatamente precedenti, a partire dalla *Teologia di Aristotele*. In altre parole esso costituisce la risposta religiosa (necessariamente mitica) a problemi posti dalla speculazione filosofica sul Dio-creatore, e sui suoi rapporti con il creato.

Nella precedente nota 10, abbiamo già delineato i rapporti tra le prime tre *Sephîrôt* nel *Bahir*, *Keter*, *Hokmah* e *Binah*, sottolineandone il significato e la forte indeterminatezza che circonda la prima di esse, per esattezza soltanto accennata nel testo. A queste tre *Sephîrôt* ne seguono altre due, *Hesed* e *Gebûrah* (designate anche, questa come *Dîn* o *Pahad*,<sup>36</sup> quella poi come *Gedûlah*) che sono in rapporto con la destra e la sinistra, con le due mani di Dio, quella del Bene e quella del Male; entrambi attributi con i quali Dio opera nel mondo. Il Rigore o Terrore, è anche *Tohû*, cioè il Male; e se si considera attentamente tutto il testo, è precisamente quel male che può venire da Satana inteso come accusatore dell'uomo; nella concretezza, una "giustizia" meramente legalistica, senza misericordia, che condanna gli errori senza tener conto dei moventi e delle circostanze.

Il suo temperarsi tramite *Hesed* o *Gedûlah* (cioè la Grazia divina) introduce un'interessante polarizzazione nella quale la *syzygie* fuoco-acqua diviene anche maschile-femminile. Il *Bahir* mette infatti a confronto<sup>37</sup> una giustizia detta "*tsedeq tsedeq*", che terrorizza i giusti, con una *tsedeq* identica al proprio femminile *tsedeqah*, dove il principio del Rigore si riveste di "pace" (*Shalom*, il principio nel quale *Bahir* 11-12 identifica *Bohû*) alla quale soltanto si può legare la Verità (*'Emet*). Questa "vera" giustizia, s'identifica a sua volta con la *Shekinah*,<sup>38</sup> l'ultima delle *Sephîrôt*, la presenza divina, la gloria di Dio nel mondo, la Sposa.<sup>39</sup>

Siamo dunque dinnanzi ad un fatto insolito e chiaramente mitico per il Giudaismo: la comparsa del femminile nel mondo divino. Sia o non sia tale motivo attribuibile ad un'influenza gnostica, è evidente che in un pensiero che tende ad antropomorfizzare i concetti, esso è indispensabile per stabilire la dialettica degli opposti che caratterizza il pensiero mitico come tentativo di superamento delle aporie del pensiero concettuale.

Riassumendo. Dio crea il mondo dalla duplicità materia/forma, le quali entrambe fanno capo a Lui, ed agisce tramite la corrispondente duplicità rigore/misericordia, dalla quale discende la "vera giustizia, "pace" e "verità" (*Shalom*-*'Emet*).

Il risultato di questa sintesi, l'acqua di fuoco (la pioggia, il cielo) cioè l'elemento fecondante, prende così forma nel *Bahir* con il nome di *Shamaïm*, erroneamente indicato come 7<sup>a</sup> *Sephîrah*; in realtà è la 6<sup>a</sup>.<sup>40</sup> Esso è l'oriente, l'elemento fecondante, la colonna vertebrale che unisce la testa al membro virile, indice preciso dei suoi due attributi. Esso è infatti il maschile che feconda la *Shekinah* inferiore, la sposa, la comunità d'Israele; è in rapporto diretto con *Keter*; è il "centro" che riassume le 7 *Sephîrôt* inferiori; col tempo diverrà perciò il Dio manifesto, il Dio con il quale è in rapporto Israele, Colui che si rivela a Mosè.

Dopo *Shamaïm*, che non ha ancora assunto il nome di *Tiph'eret* (Bellezza) con il quale è meglio noto, le ulteriori 4 *Sephîrôt* non sono ancora così precisamente delineate come lo saranno rapidamente dopo il *Bahir*; tuttavia esse sono già chiare, nel senso che forniscono già la struttura e il significato dell'albero sefirotico così come esso verrà consolidandosi.

In simmetria con *Hesed*, *Gebûrah* e *Shamaïm*, che rappresentano mano destra (Grazia), mano sinistra (Rigore) e colonna vertebrale, elemento fecondante (su un diverso piano: verità, pace), abbiamo ora: piede destro e piede sinistro; luogo della circoncisione o dell'Alleanza; femminile.<sup>41</sup> Il luogo della circoncisione o del Patto assumerà in seguito il nome di *Yesôd*, fondamento; esso realizza la *syzygie* con la *Shekinah*, che è anche l'unione del Dio d'Israele col suo popolo. Quanto ai due "piedi", essi rappresentano semplicemente la ripetizione inferiore di *Hesed* e *Gebûrah*, gli attributi divini di destra e di sinistra; nel *Bahir*

<sup>36</sup> *Dîn* è una giustizia severa, *Pahad* è il terrore. *Gebûrah*, il fuoco non mitigato dall'acqua, è una giustizia molto legalistica, senza misericordia.

<sup>37</sup> B., 75.

<sup>38</sup> *ivi*. Il paragrafo comunque va letto non soltanto in rapporto al precedente 74 e ai citt. 11-12, ma in generale a tutti quelli -numerosi- che trattano di Bene, Male, Rigore, etc., e relative *Sephîrôt*.

<sup>39</sup> Scholem, *Les origines*, p. 106, vi scorge la ripetizione del tema gnostico della *Sophia* inferiore (*Achamot*): somiglianza molto vaga a nostro avviso, per il diversissimo ruolo delle due figure nei due miti. Lo Scholem ritiene viceversa importante il ripetersi del motivo della doppia *Sophia* (nel mito gnostico *hè ano Sophia*; in quello cabbalistico *Hokmah*). Scholem, *ivi*, p. 177 sgg.; p. 197 sgg.; ha lungamente trattato la vicenda della comparsa di questa *Sephîrah* come femminile, e come doppio terreno, rispetto al maschile *Kavod*, prima *Sephîrah*, primo creato o *Lôgos* in Sa'adia. Tale era inizialmente il concetto di *Shekinah*, e questo mostra il cambiamento di logica che si ha nella Qabbalah, rispetto alla precedente speculazione filosofico-religiosa. Tale cambiamento tuttavia, non deve far pensare necessariamente a influenze gnostiche (dallo Gnosticismo): la "Gnosi", come mito-teosofia ha strutture sue proprie universali, legate allo sforzo di comprensione "razionale" (destinato a sfociare nel mito) del mistero della Creazione e del rapporto Dio/mondo. Per le due *Shekinah* nel *Bahir*, cfr. B. 171.

<sup>40</sup> B. 153-156.

<sup>41</sup> *ivi*, 168.

essi prendono il nome comune di *Netsah-Netsahîm* (Trionfo-Trionfi); in seguito saranno considerati precedere *Yesôd*, avranno valore di testicoli,<sup>42</sup> e differenzieranno il nome in *Netsah* e *Hôd* (Maestà). Essi rappresentano il “limite superiore” della *Shekinah*, e non avranno alcun particolare ruolo nelle speculazioni cabbalistiche, se non quello di *pendants* simmetrici della 4<sup>a</sup> e 5<sup>a</sup> *Sephirah*; peraltro, da loro scenderebbe la visione profetica.<sup>43</sup> Il testo del *Bahir* li paragona agli *Ophanîm*, cioè alle ruote del carro, che scendono sino in terra.<sup>44</sup>

Complessivamente dunque, e riepilogando, il testo del *Bahir* può essere decifrato come segue. Attraverso un rapporto non troppo chiaro con il Dio inaccessibile, la volontà divina alimenta la saggezza, che a sua volta alimenta l'intelligenza; questi primi tre attributi costituiscono un gruppo a sé, che rappresenta la parte più alta, “intellettuale”, dell'edificio divino. La divinità si manifesta poi negli altri suoi 7 attributi condensati nel loro “centro” *Shamaîm*, che equilibra in sé rigore e grazia e, attraverso il “luogo del Patto” forma la *syzygie* con la *Shekinah*, la gloria di Dio nel mondo, simboleggiata nella storia dal popolo d'Israele.<sup>45</sup>

Traducendo tutto ciò in termini più vicini ad un linguaggio concettuale, potremmo delineare un processo di questo genere: dall'Uno inconoscibile, per passaggi non chiari, emerge un cosmo che è unità di opposti -forma/materia, bene/male- il cui equilibrio è la manifestazione divina, Verità, che feconda la Presenza nel mondo come il maschio unito alla femmina.

Questo schema non cambierà più; andrà soltanto chiarendosi, completandosi, arricchendosi, complicandosi: ma resterà sempre il luogo sul quale s'innesteranno tutte le speculazioni e gli sviluppi che la logica interna e gli eventi esterni suggeriranno; in questo sviluppo la guida sarà fornita dalle strutture del pensiero neoplatonico, che plasmeranno dall'interno la Qabbalah “speculativa”.<sup>46</sup>

Più precisamente, tra i tanti argomenti che saranno affrontati e variamente risolti dai cabbalisti, due in particolare meritano attenzione perché per loro tramite verrà in evidenza la forza eversiva (in senso “gnostico”) di questo pensiero: il problema della creazione e quello del male nel mondo, a loro volta strettamente collegati a quello del rapporto *deus absconditus*/Dio manifesto, e a quello della circolazione delle forze divine nel mondo. Il progressivo spostamento dell'attenzione verso il Dio manifesto è, in particolare, un fatto di notevole rilevanza, perché mette il pensiero cabbalistico in stretto rapporto con analoghi sviluppi della teosofia occidentale, incamminati lungo un percorso che è quello della modernità.

Noi non riteniamo infatti che la Qabbalah possa esser considerata un pensiero chiuso in sé, che raggiunge col tempo un livello “definitivo” di complessità e di coerenza, e che possa quindi essere analizzato come costruzione compiuta a partire da questo suo stato “finale”. Considerare queste strutture indipendentemente dalle circostanze dalle quali sono emerse, significa a nostro avviso separare le risposte dai problemi, il pensiero dal tempo in cui è stato pensato; in altre parole, creare un'altra Minerva che esce vestita di tutto punto dalla testa di Zeus: un po' come l'ortodossia della quale abbiamo tanto parlato. Significa oltretutto togliergli la concretezza di un pensiero che vuol esser risposta a problemi esistenziali. A nostro parere, concordemente a quanto abbiamo sempre ritenuto, è questa la ragione per la quale la Qabbalah antropomorfizza i concetti; non è un pensiero ingenuo, è un pensiero che, nella peculiarità di una fede religiosa, avverte l'insufficienza del pensiero concettuale dei “filosofi” nel dar risposte ai problemi dell'esistenza -in particolare al problema del male- e a quelli concettualmente “incomprensibili” della fede.

Per questa ragione la Qabbalah non può esser pensata senza rapporto con una qualche forma di “filosofia”, e, di fatto, i cabbalisti *pensano entro le strutture di pensiero del loro tempo*; considerata la stagione nella quale la Qabbalah si sviluppa, ciò significa che essa rappresenta una delle tante varianti del pensiero neoplatonico.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Scholem, *Les origines*, p. 174.

<sup>43</sup> Scholem, *La Cabala*, cit., p. 116.

<sup>44</sup> B. 169.

<sup>45</sup> Ricordiamo che le *Sephirôt* sono l'architettura degli attributi divini, non separati da Dio, che però si riflettono analogicamente nelle strutture del cosmo.

<sup>46</sup> “Speculativa” viene detta in contrapposizione agli sviluppi teurgici dei quali, come detto, non ci occupiamo.

<sup>47</sup> Il nostro modo d'inquadrare e di comprendere il fenomeno merita una qualche precisazione, se non altro terminologica. Nel suo fondamentale capitolo sulla mistica ebraica, che apre *Les grands courants de la mystique juive* (trad. di M.M. Davy, Paris, Payot, 1977) lo Scholem mette a punto almeno due importanti concetti che c'interessa sottolineare. Il primo di essi concerne i rapporti tra mito, religione e mistica. Secondo lo Scholem (pp. 19-20) carattere fondamentale della religione è il suo distruggere l'armonia uomo/universo/Dio che caratterizza il mito, armonia che egli considera “immaginaria” e che ritiene frutto -secondo una sua concezione razionalista e superata del mito- di una forma di conoscenza (quella “mitica”) primitiva e confusa. La mistica, secondo Scholem, si sforzerebbe di recuperare l'unità perduta a seguito del “cataclisma religioso”, peraltro su una base nuova, perché l'unità che essa ricerca non può più ignorare la dualità abissale aperta dalla religione tra uomo e Dio. Tradotto in altri termini, ciò significa che la mistica pone a proprio oggetto il problema della trascendenza come un “impensabile concettualmente”, che tuttavia deve in qualche modo esser “pensato” (non concettualmente) nel suo rapporto -*incomprensibile ma certo*- con l'immanenza. Questa conclusione ci può trovare d'accordo, fermo restando che ne *Il mito e l'uomo* abbiamo cercato di mostrare l'inaccettabilità della concezione razionalista del mito, indicando in questo il tentativo di superare le aporie del pensiero concettuale, e perciò una forma di pensiero perenne, non già “primitiva” o “confusa”. Lo stesso Scholem (p. 20) deve infatti ammettere che “sino a un certo punto” (si noti l'*escamotage*) la mistica rappresenta una rinascita del pensiero mitico. Per noi, tale è la Qabbalah, e, del resto, vorremmo sapere *che cos'altro è il Genesi se non un mito* nel senso stretto che la parola deve avere: cioè un *racconto* grazie al quale si afferma una *verità* che non può essere dimostrata sul piano concettuale, perché, come ogni verità che vuol fondare il significato dell'esistenza, deborda i limiti del concettualizzabile. Con ciò ci riconnettiamo alla seconda osservazione dello Scholem che intendevamo sottolineare: la “concretezza” della mistica che fa da riscontro paradossale alla “mistica” (intesa in senso negativo di irrazionalità fideistica) del Razionalismo (p. 36). In questo lo Scholem vede il limite di ogni pensiero “filosofico” e vede nella Qabbalah una forma di pensiero più penetrante (*ivi*). Il nostro inquadramento della Qabbalah deve quindi essere così inteso: un pensiero in rapporto con quello filosofico del quale avverte i limiti, che tenta di superare elaborando strutture mitiche.

I rapporti tra il Neoplatonismo e la prima Qabbalah provenzale che si sviluppa a cavallo tra il XII e il XIII secolo, sono stati messi in luce dallo Scholem nel suo fondamentale studio sulle origini della Qabbalah e sui suoi primi passi;<sup>48</sup> i temi che si vanno delineando sin dall'inizio pongono in primo piano l'unione degli opposti: è presente il mito dell'androginia originaria in rapporto alla necessaria inscindibilità di rigore e misericordia nella manifestazione divina.<sup>49</sup>

Prescindendo però dalle specifiche soluzioni *cabbalistiche*, la cultura entro la quale si muovono gli autori è quella giudeo-araba, e notevole è l'influenza di Sa'adia.<sup>50</sup> Lo Scholem esamina anche la possibilità di un rapporto con i Catari, argomento al quale avremmo da aggiungere ben poco a quanto già detto in n. 1 *supra*, se non fosse per un argomento di non trascurabile importanza: nel *Bahîr* è presente una dottrina della migrazione delle anime,<sup>51</sup> che ha fatto pensare ad un rapporto con i Catari: tuttavia, come nota lo Scholem,<sup>52</sup> le due dottrine sono strutturalmente troppo diverse per far pensare ad un tale rapporto.

La dottrina cabbalistica della metemempsiosi o *Gilgûl* ha origini antiche, in ambiente karaita.<sup>53</sup> In essa la trasmigrazione veniva considerata una prova della misericordia divina per consentire ai malvagi di riscattarsi; in particolare dava adito a questa interpretazione il primo discorso di Elihu a Giobbe.<sup>54</sup> Vi è perciò un particolare *escatologico* che rende la dottrina del *Bahîr* paragonabile a quella catara: quando le anime si saranno esaurite nei corpi, cioè quando esse saranno tutte redente (perché a tornare nel corpo per la prova ulteriore sono soltanto le anime dei malvagi), allora verrà il Messia figlio di David. Analogamente, per i Catari il momento della redenzione di tutte le anime avrebbe coinciso con la fine di *questo* mondo e con l'avvento del Millennio.

La Qabbalah considera però tutte le anime come contenute inizialmente in quella di Adamo, una dottrina che avrà imprevisti ma coerenti sviluppi in tempi calamitosi,<sup>55</sup> non siamo quindi in presenza di scambi dottrinali tra cabbalisti e Catari, anche se certamente siamo in presenza di una comune *tensione escatologica*; ed è significativo, a nostro avviso, quanto segnala lo Scholem, cioè che nella Francia e nella Germania del XII-XIII secolo sono frequenti le figure di "profeti".<sup>56</sup>

La prima figura di grande rilievo nel cabbalismo provenzale del XIII secolo è costituita da Isacco detto il cieco, vissuto all'incirca tra il 1165 e il 1235.<sup>57</sup> Con lui prende corpo organicamente il sistema delle *Sephîrôt*, ancora non fissato nel *Bahîr*, entro una struttura solidamente neoplatonica che lascia intravedere un lungo lavoro di esegesi del testo, compiuto da una prima generazione di cabbalisti.<sup>58</sup> Compagno nuovi nomi: 'Emet/Shamaim assume il nome definitivo di *Tiph'eret*; *Gedûlah* (grandezza) prende il posto di *Hesed* (benevolenza); *Hôd* prende posto accanto a *Netsah*.

La conseguenza più importante di una speculazione evidentemente influenzata dal Neoplatonismo, è tuttavia la comparsa di *'En Soph*. Secondo Scholem, che vede più precisamente un'influenza di Sa'adia, il termine sta a significare in Isacco l'assoluta impossibilità di conoscenza del divino,<sup>59</sup> e non una qualche suprema entità nascosta come il *Deus absconditus*.<sup>60</sup> A questo riguardo egli sottolinea che l'influenza del

<sup>48</sup> Come recita giustamente il titolo originale, "*Die Ursprung und Anfänge*" e non "*Les origines*" o "*Le origini*" come è stato poi tradotto. La differenza non ci sembra trascurabile, perché l'accento viene posto così dai traduttori esclusivamente sul "fondamento" e non anche sugli sviluppi storici.

<sup>49</sup> *Les origines*, pp. 231-233. Cfr. inoltre Dietrich, *Der Urmensch als Androgyne*, cit., pp. 318-325. L'androginia che si manifesta nelle due *Sephîrôt Hokmah* (padre) e *Binah* (madre) è una qualità interna a Dio stesso, che come YHWH è rigore, come Elohim è misericordia (*Les origines*, p. 233). Di più: nello stesso Tetragramma esiste un'androginia leggibile dalle lettere: Y è padre, H è madre, W la linea mediana che è la verità (Dietrich, p. 322; *Les origines*, p. 236 in nota). La duplicità sessuale è alla radice di tutta la Qabbalah come antropomorfizzazione del problema degli opposti, al punto di entrare anche nella dialettica del Nulla (*Keter*) che diviene "fonte" attraverso il contatto con *'En Soph*, o meglio, con la "fiamma oscura" che ne scaturisce. L'*'En Soph* desiderante rende fecondo il Nulla in un rapporto nel quale i sessi sembrano intercambiabili, ed entrambe le entità appaiono bisessuate (cfr. Mopsik, cit., pp. 540-550). In termini di *syzygie* si pone anche il rapporto tra *Tiph'eret* e *Malkût* (la *Shekinah*). Un pensiero antropomorfo non può esprimere altrimenti la duplicità come fondamento del reale (in opposizione al principio d'identità e non contraddizione che è a fondamento del carattere discriminatorio e normativo del pensiero concettuale); in questo la Qabbalah ricalca lo Gnosticismo, ma ciò non riconduce necessariamente ad un rapporto diretto: siamo in presenza di strutture intrinseche al pensiero mitico.

<sup>50</sup> *Les origines*, p. 243 e p. 238.

<sup>51</sup> Particolarmente in *B.* 184 e 195.

<sup>52</sup> p. 252.

<sup>53</sup> Cfr. Vajda, *Introduction, etc.*, cit., p. 38. Il Karaismo fu un movimento "eretico" perché rifiutava tutta l'esegesi rabbinica (la *Torah* orale), per rifarsi al solo testo scritto della *Torah*, col risultato paradossale di doversi dedicare di nuovo all'esegesi.

<sup>54</sup> *Giobbe*, 33, 24 sgg. Sul *Gilgûl* cfr. Scholem, *La cabala*, cit., pp. 345-351.

<sup>55</sup> La concezione cabbalistica di un Adamo archetipale (*Adam Qadmon*) che contiene in sé tutte le anime, si lega a quella dell'*Adam Qadmon* come mondo che precede tutti i mondi, primo creato dopo il "ritiro" (*Tzimtzum*) di Dio, e in diretto rapporto con lo *'En Soph*, prima emanazione in alcuni contesti (cfr. *La cabala*, pp. 141-142 e p. 124; *Les origines*, p. 357; *Liqqut Amarim - Tanya*, Parte IV, Tomo 1° (Introduzione di J.I. Schochet alla trad. della *Iggheret ha-Qodesh*, Milano, Merkas L'Inyonei Chinuch, 1974, pp. 52-53). Essa ha un preciso precedente nei concetti di *'aql al kull*, intelletto universale, e *nafs al kull*, anima universale, che abbiamo visto nel neoplatonismo islamico, quali contenitori dei singoli intelletti e delle singole anime. All'origine della specifica figura, vi è però il concetto neoplatonico filoniano di *macrânthropos*. La figura dell'*Adam Qadmon* non è esplicitamente sviluppata nel *Bahîr*; tuttavia essa vi è implicitamente sottintesa e anche accennata in *B.* 184; il suo nome appare per la prima volta nel cabbalismo provenzale (cfr. *Les origines*, p. 357).

<sup>56</sup> *Les origines*, p. 254.

<sup>57</sup> *ivi*, p. 269.

<sup>58</sup> *ivi*, pp. 276-278.

<sup>59</sup> *ivi*, pp. 282-283.

<sup>60</sup> *ivi*, p. 284.

Neoplatonismo non è tanto forte in Isacco, quanto nel suo allievo Azriel di Gerona, che fece del sistema sefirotico di Isacco quel che gli definisce un “catechismo neoplatonico”.<sup>61</sup>

Lo Scholem sottolinea anche l'appartenenza alla sfera intellettuale di ciò che Isacco pone a monte dell'essere (la cui manifestazione inizia con *Hokmah*) e l'assenza della Volontà all'origine dell'essere stesso. Tanto lui quanto i suoi allievi sembrano comunque avvertire forti difficoltà -rivelate dall'irrisolta discussione sulla prima *Sephirah*- nel trovare uno schema razionalmente accettabile per descrivere il passaggio tra ciò che è al di là dell'essere, e l'essere stesso. Tutto ciò non meraviglia perché, come abbiamo più volte ricordato, si tratta di risolvere il problema più irrisolvibile del Neoplatonismo.

Nella Qabbalah poi, a questo problema si aggiunge l'ammonimento insuperabile del *Sepher Yetzirah*: le *Sephirôt* debbono essere dieci e non nove, dieci e non undici,<sup>62</sup> ciò che pone dei limiti stretti alla possibilità di sdoppiare o di accorpare entità che, come tutte le emanazioni, si confondono facilmente con ciò che segue e con ciò che precede. Perciò è una soluzione molto razionale quella che vede *'En Soph* fuori del sistema sefirotico, *Keter* distinto da *Hokmah* (sapienza divina, inizio dell'essere) e *Keter* come “primo emanato”.<sup>63</sup>

Naturalmente, come ogni neoplatonismo che fa capo a un Dio creatore, anche per i cabbalisti si pone il problema di aggirare lo scoglio del panenteismo; perciò non sono gli attributi divini ad agire direttamente nella Creazione: essi agiscono all'interno del divino stesso nelle *Sephirôt*, e queste a loro volta agiscono nel mondo tramite gli attributi che da loro stesse emanano. Qui si determinano due piani apparentemente ripetitivi, ma di fatto con una differenza sostanziale: al livello inferiore gli attributi non possono più comporsi nell'unità divina, e quindi gli opposti tali sono e restano.

Questa dottrina rappresenta uno strumento concettuale fondamentale per sviluppare al tempo stesso l'unità di Bene e Male in Dio, ma anche la realtà di un male inesorabilmente malvagio in questo mondo: è questo il male che discende dalla *Sephirah* “di sinistra”, da *Gebûrah*. L'esistenza parallela di due mondi opposti, condurrà poi col tempo ad espressioni radicalmente gnostiche, che daranno origine ai moti antinomisti del XVII-XVIII secolo.

Nella dottrina di Isacco il cieco esiste tuttavia anche un altro risvolto potenzialmente esplosivo: la concezione della triplice *Torah*, che si fonda sulla concezione sostanzialmente neoplatonica della preesistenza della legge in Dio, a monte della Creazione.<sup>64</sup> V'era, secondo Isacco, la Legge primordiale, che conteneva tutte le possibili leggi; da essa derivarono la *Torah* scritta e quella orale, la prima come un fuoco bianco, la seconda come un fuoco nero. La Legge primordiale era in *Hesed* (nella mano destra), quella scritta in *Tiph'eret*, e conteneva quella orale che era in *Gebûrah*; questo fuoco nero s'impresse in quello bianco come le lettere sulla pergamena, ma poiché la scrittura è fatta di sole consonanti, la Legge orale appare soltanto in forma potenziale. Ciò significa che la Legge scritta, irraggiungibile, può essere compresa soltanto attraverso quella orale -cioè attraverso l'esegesi- che però è tutta da discutere.

Su questa dottrina così “razionale” (il manifesto come allusione ad un modello formale, che a sua volta non è che una delle infinite modalità potenziali dell'insondabile, uno degli infiniti mondi formali possibili) la mistica può agire in qualunque momento come detonatore; e certamente la tentazione mistica può esser forte in un mondo che esperisce il male assoluto,<sup>65</sup> ed è animato dalla tensione escatologica del “ritorno”. Quanto più l'emanazione “di sinistra” si farà evidente nella storia, tanto più crescerà la tensione escatologica, tanto più l'esegesi fomenterà attese messianiche e si tenderà a realizzare l'Assoluto in forme antinomiche. Ora, una tensione mistica a risalire i gradini del mondo formale, esisteva già ben delineata in Isacco e nei suoi contemporanei,<sup>66</sup> e questa possibilità era pensabile a partire dalla stessa concezione neoplatonica della visione profetica, lungamente dibattuta nel mondo giudaico e in quello islamico.

In conclusione, nel mondo provenzale, in particolare con Isacco, la dottrina del *Bahîr* viene consolidata ad esplicitare un modello che contiene già in sé possibilità di ulteriori evoluzioni in senso eversivo, come puntualmente accadrà quando se ne verificheranno le condizioni.

La Qabbalah provenzale risentì anche dell'influenza di Avicbron in almeno due punti: la rivalutazione della materia, e la comparsa della volontà come prima espressione divina; essa fende l'etere primordiale, “identità indifferenziata”, e da esso sgorga *Keter*, il Nulla dal quale la Parola ha creato l'essere (*Hokmah*).<sup>67</sup>

I due maggiori discepoli di Isacco furono Ezra ben Salomon e Azriel, entrambi di Gerona, fondatori della scuola cabbalistica di questa cittadina catalana in stretti rapporti con il narbonese. Essi sono noti con i nomi di Ezra da Gerona e Azriel da Gerona; entrambi debbono le proprie strutture al Maestro.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> *ivi*, pp. 283-284.

<sup>62</sup> *S.Y.*, I, 4.

<sup>63</sup> *Les origines*, pp. 292-293.

<sup>64</sup> Secondo il *Bereshit Rabbâ*, Dio avrebbe creato il mondo guardando la *Torah*: cfr. *Bereshit Rabbâ*, Intr., versione e note di A. Ravenna, Torino, U.T.E.T., 1978, p. 31 sgg.; in particolare p. 31 e p. 35. Per Isacco cfr. *Les origines*, pp. 303-305.

<sup>65</sup> Sul rigoroso dualismo di Bene e Male in Isacco, conseguenza della citata dottrina delle *Sephirôt*, cfr. *Les origines*, pp. 306-316.

<sup>66</sup> *ivi*, pp. 322-323.

<sup>67</sup> *ivi*, pp. 327-375, in particolare pp. 352-355 e 360-362.

<sup>68</sup> Ezra scrive probabilmente nel 3° decennio del XIII secolo; tanto lui che il più giovane Azriel sono probabilmente morti tra la fine del 4° e la metà del 5° decennio: cfr. *Les origines*, cit., p. 396 e p. 419.

Azriel tuttavia, come ha ripetutamente sottolineato lo Scholem,<sup>69</sup> fu fortemente interessato alla filosofia neoplatonica, e in questa logica volle “razionalizzare” lo schema delle *Sephirôt*, dandogli la struttura di un vero e proprio sistema. Egli giunse a formulazioni confrontabili con quelle di Scoto Eriugena, di Isacco Israeli o degli Ismailiti per quanto concerne la creazione dal nulla, che diviene il Nulla divino, substrato della trasformazione del mondo in divenire. Il rigore rappresentava la forza che avvia la trasformazione delle cose, la misericordia il fluire d’acqua viva che consente alla materia di muoversi persistendo in se stessa. Il mondo dunque si muove per il contatto permanente del reale con il Nulla divino.<sup>70</sup> Nella Qabbalah di Gerona, ed in particolare in Azriel, le due *Sephirôt Hokmah* e *Binah* assumono decisamente il ruolo del *Tohû* e del *Bohû*, materia (*hyle*) e forma in senso platonico, padre e madre.

Sempre più chiaramente prende dunque corpo la successione *'En Soph-Keter-Hokmah-Binah*, ove il primo termine è la realtà nascosta oltre il pensiero, il secondo, *Keter*, è la Volontà, il *Fons vitæ*, prima *Sephirah* distinguibile sul piano logico, ma di fatto tutt’uno con *'En Soph*, strumento attraverso il quale l’Insondabile agisce nel mondo.<sup>71</sup>

Questa “volontà creatrice”, *Keter*, è dunque un Nulla che nasce da un’Insondabile; Azriel lo definisce Luce dell’Emanatore, e le due *Sephirôt* che lo seguono, Luce dell’emanazione e Luce dell’emanato.<sup>72</sup> È evidente lo sforzo della logica neoplatonica, che resta sempre fondata sulla *Teologia di Aristotele*, per risolvere il rapporto di *creazione* tra una realtà incommensurabile con il creato, e un creato che da essa dipende e ne è sorretto. Nello schema cabbalistico infatti, il divino, tramite il *Fons vitæ* che tutto continuamente rinnova nel corso di una *creazione perennemente in atto*, è la struttura stessa che sostiene il mondo; se il *Fons vitæ* si arrestasse, tutto ritornerebbe nel chaos.<sup>73</sup> Il mondo è dunque totalmente immerso, *strutturato* nel divino.

È tuttavia da notare che da questa concezione neoplatonica si apre la via che già dal XIV secolo porta a distinguere il misterioso *'En Soph* dal Dio della religione ebraica, identificato con l’unità dinamica delle dieci *Sephirôt*.<sup>74</sup> In effetti il sistema sefirotico contiene in sé, com’è facile osservare, l’intero processo creativo come azione senza fine: dal Nulla della Volontà, la creazione avviene attraverso materia e forma; nel creato, il divino agisce tramite gli opposti, ora distinti (rigore e misericordia, duplicati da *Netsah* e *Hôd*) e si rivela nella loro composizione, *Tiph’eret*, elemento che feconda, attraverso il proprio “organo”, *Yesôd*, il “Regno”, la “presenza divina” (*Malkût* o *Shekinah*) operando una *syzygie* di maschile e femminile. Si realizza così un circolo perfettamente chiuso, al cui processo discendente deve far riscontro un moto d’ascesa, di ritorno cioè, dal molteplice all’Uno. In questo moto d’ascesa emerge il ruolo dell’uomo, la cui anima ha origine divina e può elevarsi a Dio tramite la meditazione mistica (*kawwana*), che gli consente l’unione mistica (*debequt*).<sup>75</sup>

La circolarità del processo, che è un processo di redenzione cosmica, è l’argomento del commento di Ezra al *Cantico dei cantici* (cit.) dove per l’appunto il “bacio” della bella Shulamita rappresenta l’adesione mistica dell’anima a Dio, il cui effetto, come ora quello attivato con la scrupolosa osservanza della Legge, è di unificare le *Sephirôt* facendo ascendere la *Shekinah* al livello di *Hokmah*, il “giardino irrigato” al livello della “riserva d’acqua” (la Sapienza divina) che irriga.<sup>76</sup>

Se ora ricordiamo la dottrina del *Bahîr* sulla migrazione delle anime e sulla venuta del Messia, vediamo dunque che il comportamento dei figli d’Israele è ciò che consente la fine dei tempi, con la reintegrazione del creato nella sua origine. A questa visione millenarista fondata sulla perfetta osservanza della Legge, ne subentrerà una ben diversa quando i tempi si faranno ancor più dolorosi, mettendo così in evidenza un processo evolutivo nel quale strutture di pensiero costanti approdano a conclusioni diverse in circostanze diverse.

Restando in tema di Millenarismo, concludiamo ora questi cenni sulla Qabbalah del XII-XIII secolo, ricordando che lo Scholem ha ravvisato una qualche analogia tra alcuni suoi sviluppi, e la dottrina delle tre età del mondo formulata da Gioacchino da Fiore. In particolare, egli espone la dottrina del Libro *Temuna*, che immagina una ripetitività di cicli creativi divini; in altre parole, il nostro mondo non sarebbe il primo creato. Esso sarebbe stato preceduto da un “Eone della Grazia”, sotto il segno di questa *Sephirah*, nel quale la Legge non avrebbe contenuto divieti, contrariamente a quel che accade nel nostro eone, creato sotto il segno del rigore. Ora il Male trionfa e son necessari i divieti, che distruggerebbero il mondo se esso non fosse in qualche

<sup>69</sup> *ivi*, p. 394 sgg.

<sup>70</sup> *ivi*, pp. 444-446. Sugli ipotetici rapporti di Azriel con il pensiero dell’Eriugena, cfr. G. Sed Rajna, *L’influence de Jean Scot sur la doctrine du kabbaliste Azriel de Gérone*, Coll. Int. du C.N.R.S. “Jean Scot Érigène, etc.”, cit.

<sup>71</sup> *Les origines*, pp. 454-458.

<sup>72</sup> *ivi*, p. 460.

<sup>73</sup> cfr. G. Vajda, *Le commentaire d’Ezra de Gérone sur le cantique des cantiques*, Paris, Aubier Montaigne, 1969, p. 199. Per quanto concerne il sistema emanativo della *Teologia di Aristotele*, esso sarà difficilmente sopravvalutato nella sua influenza; il Mopsik, nella sua Introduzione a Moïse de Léon, *Le sicle du Sanctuaire*, Lagrasse, Verdier, 1996, pp. 54-55 ha sottolineato, tra le tante analogie esistenti tra Qabbalah e Ismailismo, la presenza di un identico schema creazionista fondato sulla Volontà divina, che è lo schema della *Teologia di Aristotele*.

<sup>74</sup> *Les origines*, pp. 466-467.

<sup>75</sup> Per la Qabbalah, l’uomo possiede più anime; la più elevata di esse, *neshamah*, ha origine divina, provenendo da *Binah* tramite *Yesôd*. Essa può farsi corrispondere allo “Spirito”; sotto di lei è *rûah*, anima razionale, e sotto ancora *nefesh*, anima vegetativa. Cfr. *La cabala*, cit., pp. 158-159; *Les origines*, pp. 480-481. Il *Bahîr*, 53, cita ben cinque livelli di anime, una partizione sovente adottata dagli esoteristi. La provenienza dell’anima da *Binah* non è comunemente accettata; alternative sono *Tiph’eret* e *Hokmah*: cfr. Vajda, *Le commentaire, etc.*, cit., p. 437; p. 439 in n. 65; p. 450 in n. 72.

<sup>76</sup> Cfr. *Le commentaire, etc.*, cit., p. 47; p. 56; p. 257, pp. 263-264 in n. 46; pp. 403-404; pp. 406-407 in n. 18.

modo mantenuto dalla grazia, penetrativi con le anime di alcuni giusti, come Enoch, Abramo e Mosè, che provengono dall'èone precedente. Per ritornare alla situazione iniziale è ora necessario il rispetto di questa Legge; così, nel suo 6° millennio -quello appena iniziato con il nostro XIII secolo nel conteggio ebraico degli anni- le anime torneranno all'origine, e lentamente questo mondo scomparirà.<sup>77</sup>

Il clima d'attesa messianica è evidente; ed è interessante osservare che il raffronto implicito ed esplicito tra mondo ideale perfetto ed esperienza dell'imperfezione (eterno tema gnostico) si ripercuote anche nella mistica delle lettere. Secondo il Libro *Temuna*, la Legge di questo èone è difettosa rispetto alla *Torah* primordiale che reggeva l'èone della grazia: una lettera dell'alfabeto originario potrebbe esser diventata invisibile, e potrebbe tornar visibile nell'èone che seguirà il nostro (evidentemente pensato come un *ritorno*, secondo la tripartizione gnostica del tempo). I divieti attuali potrebbero essere il risultato della mancanza di questa ipotetica lettera; la *Torah* eterna, che non li contiene, potrebbe risultare del tutto diversa, mentre quella attuale rivestirebbe un valore del tutto relativo: l'attesa del tempo messianico sembra gravida di tensioni antinomiche.<sup>78</sup>

Il vero punto di svolta nella dottrina cabbalistica si verifica tuttavia in Castiglia verso la fine del XIII secolo,<sup>79</sup> allorché Mosè di Leon compilò il suo *Zohar* o *Libro dello splendore*, giustamente il più celebre dei testi cabbalistici.<sup>80</sup> L'importanza di quest'opera, che si presenta come un commento al *Pentateuco* e ad altri libri minori, non è tanto, per quel che ci concerne, nella sua mole, quanto nella messa a punto definitiva del sistema sefirotico, con una logica complessa e sottile che rende canonico il testo. Questa logica, improntata al più rigido rispetto dell'unità divina, sviluppa il rapporto tra Uno e molteplice, ineffabile e manifesto, bene e male -e tra tutti gli opposti in generale- lungo una linea di pensiero che si può definire neoplatonico-gnostica, articolata nella figura classica della *syzygie*.

Nello *Zohar* la logica gnostica non appare sotto la forma abusata del dualismo, al quale essa vien ricondotta nelle classificazioni più banalmente accademiche; di fatto, essa non è neppure esplicitata, rimanendovi sotto forma di struttura cosmogonico/cosmologica, predisposta però a manifestare esiti apertamente gnostici non appena essa venga letta sotto il peso dell'*esperienza* del male. Lo *Zohar*, pur rifiutando apertamente il dualismo e risolvendo il problema degli opposti entro uno schema dialettico fluente in un moto circolare, è infatti articolato sulla fondamentale tripartizione temporale gnostica, che condiziona la cosmogonia e l'antropogonia; ciò che implica anche una teogonia, perché il fenomeno del "perfezionamento" di Dio, che la Qabbalah renderà esplicito più tardi, pur non essendovi ancora esplicitato, è di fatto sottinteso nel divenire che si fa ritorno. Per conseguenza, in esso si espone e si analizza un divenire che nasce come passaggio dall'Uno al molteplice e che pone quest'ultimo, cioè il mondo della storia, come momento instabile, essendo esso destinato a realizzare nuovamente l'Uno. La vita diviene di fatto una nostalgia del paradiso; sarà sufficiente un'esperienza negativa di essa perché la situazione storica, cioè la distinzione degli opposti, venga avvertita come il Male in assoluto, contrapposto al Bene rappresentato dalla fine di questa *insopportabile* tensione. Ad una storia che si realizza ponendo fine a se stessa, fa seguito allora una storia dalla quale fuggire affrettandone la fine. *Questa è la logica profonda dello Gnosticismo*, ben al di là delle particolari soluzioni fondate sul dio malvagio: è una logica che vede *nella storia* l'espressione della malvagità, e si sforza di darne una ragione.

Wolfson ha attentamente analizzato la presenza di una logica dialettica non dualista all'interno dello *Zohar*, con riferimento agli opposti destra/sinistra, luce/tenebre e al loro fondamentale referente, l'opposto bene/male.<sup>81</sup> Egli ha sottolineato i passi dai quali si evince un ideale di comportamento umano basato non già sulla separazione del bene dal male, la cui *storica* realtà come opposti è esplicitamente espressa dallo *Zohar*, bensì sulla reintegrazione del demonico all'interno del divino, nel quale esso era contenuto *ab initio*.<sup>82</sup> Sotto questo profilo diviene significativa la "colpa" di Giobbe, consistente nell'aver sempre accuratamente distinto il bene dal male, invece d'imparare a conoscerli entrambi dando *a ciascuno di essi* il dovuto.<sup>83</sup>

"Separare", significa sostenere l'indipendenza del male, perciò anche accrescerlo, perché esso è, per definizione, separatezza; occorre viceversa agire in modo da ricondurlo alla sua origine *divina*.<sup>84</sup> Non riunirlo

<sup>77</sup> *Les origines*, pp. 491-494.

<sup>78</sup> *ivi*, pp. 494-498.

<sup>79</sup> Sugli sviluppi della Qabbalah in Castiglia, sotto l'influenza della scuola di Gerona nel XIII secolo, cfr. Scholem, *La cabala*, cit., pp. 59-67.

<sup>80</sup> Sullo *Zohar* (autore, contenuti, etc.) cfr. *ivi*, pp. 215-243, che è opportuno consultare per familiarizzare con la complessa struttura dell'opera; cfr. inoltre *Les grandes courantes*, etc., cit., pp. 172-260.

<sup>81</sup> E.R. Wolfson, *Light through Darkness: the Ideal of Human Perfection in the Zohar*, H.Th.R. 81, 1988.

<sup>82</sup> *ivi*, p. 76; p. 77 in n. 12.

<sup>83</sup> *ivi*, p. 87. Questa concezione in base alla quale anche al male, come parte integrante del creato, si debba un riconoscimento, è di grande interesse, perché ricorda tanto i miti bogomili, per i quali entrambi i "fratelli", Cristo e Satana, partecipano della creazione; quanto gli "Euchiti" di Psello (probabilmente i Bogomili) che ritenevano si dovesse onorare in parte anche Satana, in quanto signore di questo mondo. In questo mito influisce però probabilmente anche la tradizione "folklorica" di onorare i demoni, in quanto signori delle forze che operano nel mondo, e quindi potenziali portatori di benessere (cfr. *supra*, Parte I, Sez. II, cap. 4°).

<sup>84</sup> Wolfson, cit., p. 88. Lo *Zohar*, I, 49a, porta l'esempio della creazione dell'uomo, che in tanto è completa, in quanto egli è formato sia nella destra che nella sinistra. Questa sua propensione al male, è ricondotta al bene grazie alla metafora sessuale: se il Bene è unità, come il Male è separatezza, si deve però considerare che l'unità di maschile e femminile, che è un bene, si realizza soltanto quando nel maschio si risveglia la propensione al male. Lo *Zohar*, I, 109b (*Sitré Torah*) immagina l'origine del male come il risultato di un eccessivo flusso divino: come accade nella fusione dell'oro si generano allora delle scorie (*Qelipôt*) a partire dalle *Sephîrôt*; queste "scorie" formano un "albero delle impurità" risultato ambiguo di un eccesso di bene; esso allora dovrà essere ricollocato fuori dell'impurità tramite *Gebûrah* prima, *Hesed* poi. L'uomo deve

significa renderlo autonomo, frammentando una unità che è divina. In effetti, la presenza del male nel divino è un'ipotesi antica (cfr. le *ps. Clementine*) con radici ancora più lontane e profonde, e lascia intendere ciò che soltanto col tempo diverrà assolutamente esplicito: la cosmogonia, l'antropogonia, e la sofferenza umana nella storia, non sono che un riflesso della teogonia intesa come processo catartico. L'uomo soffre per purificare Dio: perciò egli è creatura divina, che gli stessi angeli debbono adorare, perché egli soltanto può collaborare con Dio sul piano cosmico.<sup>85</sup>

Con il rispetto rigoroso della Legge, l'uomo opera infatti la riunificazione delle *Sephirôt* -come avevamo accennato citando il commento di Ezra al *Cantico dei cantici*- atto fondamentale per realizzare il terzo tempo del processo teogonico/gnostico, che anticamente era espletato nella pratica del sacrificio.

Per l'ordine del mondo -l'ordine è il Bene, il chaos è il Male, il primo fu creato da Dio intervenendo sul secondo- è indispensabile che il divino scenda ad irrigare il mondo, la Presenza, tramite i canali delle *Sephirôt*; ma, nella logica del circuito chiuso, è altrettanto indispensabile che questo flusso che scende diramandosi, risalga riunificato verso la propria stessa fonte unitaria.<sup>86</sup> Se un tempo Dio fece l'uomo, si può paradossalmente affermare che ora l'uomo fa Dio,<sup>87</sup> la creazione diviene così un fatto permanente, un flusso di forze che sostiene la strutture del cosmo e che, qualora s'interrompesse, provocherebbe il suo ritorno nel chaos.

Per comprendere meglio la logica dello *Zohar*, ci sembra infine opportuno dare almeno un cenno alla logica interiore del sistema sefirotico, ricordando di nuovo quanto già detto, cioè che le *Sephirôt* non rappresentano un sistema emanativo. Detto questo, è molto meno facile definire in termini univoci che cosa esse siano, perché i testi maggiori, primo tra tutti lo *Zohar*, evitano tale definizione, che resta l'ardua incombenza del commentatore, a partire da ciò che di esse si racconta. Esse sono infatti veri e propri "personaggi" di una ierofania, a causa della radicale antropomorfizzazione che i concetti subiscono nella Qabbalah.

Un riassunto del problema è stato incluso dal Mopsik nella propria *Introduzione* al 2° volume dello *Zohar*.<sup>88</sup> Le *Sephirôt* potrebbero definirsi come "modi" della vita interiore di Dio, e, al tempo stesso, una Sua autolimitazione della propria incommensurabilità, grazie alla quale Egli può manifestarsi. Le *Sephirôt* dovrebbero quindi essere della stessa sostanza della divinità -come tali esse sono infatti intese nello *Zohar*- ma ciò non toglie che esse siano intese al tempo stesso, da molti cabbalisti, anche come "ricettacoli" del divino: esse sembrano essere entrambe le cose. Ciò che tuttavia è massimamente importante sottolineare, è che esse non soltanto non sono fissate concettualmente, ma *non possono esserlo*, perché rappresentano delle *entità viventi*.<sup>89</sup> La Qabbalah è un sapere religioso incircoscribibile negli schemi riduttivi del sapere concettuale; soprattutto, è il sapere di una religione che si fa antropomorfo in funzione di un rigido monoteismo, e di un Dio che dialoga con l'uomo senza l'intermediario dell'idolo; l'immaginazione si riflette perciò direttamente in Lui ed Egli si fa immagine, unità di segni ciascuno dei quali rinvia ad una *Sephirah* come la firma al firmatario.<sup>90</sup>

Le dieci *Sephirôt* si dividono in due gruppi: le prime tre e le altre sette. Della prima di esse, *Keter*, e dei suoi rapporti con 'En Soph (essa è "l'aria che lo circonda") abbiamo già detto; essa è totalmente inaccessibile e non è emanata, perché è il volto stesso di 'En Soph rivolto in direzione della manifestazione, sua sorgente perenne. Da *Keter*, la volontà, esce *Hokmah*, e da lei inizia la processione.<sup>91</sup> *Hokmah* è la saggezza divina o superiore, dalla quale si espande, come un fiume che fluisca da un bacino insondabile, il nutrimento spirituale che giunge sino al mondo. *Binah*, il discernimento ma anche il Dio vivente,<sup>92</sup> è l'inizio del disvelamento. *Binah* è anche il mondo superiore (ricordiamo che è la forma -"madre"- contenuta nella materia -"padre"- rappresentata da *Hokmah*) e il "mondo a venire": cioè il punto di partenza e d'arrivo della creazione, il luogo utopico del ritorno. Essa, come Dio vivente, ha un suo rapporto con *Tiph'eret*, e, tramite lui, con la

---

dunque avere esperienza del male per poter aspirare alla santità. Questa discesa nelle tenebre come premessa alla purificazione, un tema squisitamente alchemico che troviamo qui all'interno del maggior testo cabbalistico, è esposto nello *Zohar* tramite l'allegoria della discesa in Egitto di Abramo, che è necessaria affinché egli conosca il male e operi in direzione della santità: cfr. *Zohar* I, 81b; 83a. Un esempio dell'utilità del male, si trova in I, 104b: se Dio avesse tolto dal mondo il pagano Terah, non ci sarebbe stato Abramo. Per una traduzione critica dello *Zohar* (del solo *Zohar* I, cioè del commento al *Genesi*) cfr. *Le Zohar*, Tomi I-IV nell'ed. cit. (1981-1996).

<sup>85</sup> La caduta di Adamo danneggia la Presenza (*Shekinah*) e il danno si ripercuote sino a *Keter*; ora, l'uomo distaccato dalla Legge, riporta tutto al *Tohù* e *Bohù*; l'uomo che vi si consacra è, al contrario, colui grazie al quale può sussistere il mondo (*Zohar*, I, 134b). Come si vede, l'uomo è indispensabile al piano divino; del resto, quando egli fu creato, lo fu con la terra presa sul luogo del Tempio, cioè nel centro del mondo, luogo del perfetto equilibrio (I, 130b).

<sup>86</sup> Cfr. *Zohar* I, 164b; 172b; 235a; 274b-275a.

<sup>87</sup> Non è osservazione nuova il constatare che il "Dio del Libro" è tale in un doppio significato del genitivo: è Colui del quale si parla nel Libro che a Lui deve la propria origine, ma è anche Colui che deve la propria esistenza al Libro che parla di Lui. Questo fa capire il fortissimo legame tra Israele e il proprio Dio, reciproca creazione l'uno dell'altro.

<sup>88</sup> Ed. cit., p. 23 sgg.

<sup>89</sup> *ivi*, p. 24.

<sup>90</sup> *ivi*, pp. 26-27.

<sup>91</sup> Si ricordi tuttavia che qui la processione non rappresenta un fenomeno di allontanamento, e perciò di degrado, come nel Neoplatonismo: si tratta viceversa di un fenomeno che potremmo definire di progressivo dispiegamento di modalità che sono tutte unitariamente in Dio, o meglio, sono modalità dello stesso unico Dio (cfr. *Zohar* I, 157b [*Sitré Torah*]). Si confronti con il problema degli attributi divini in Sa'adia.

<sup>92</sup> Ricordiamo che innumerevoli sono gli appellativi delle *Sephirôt*, per i quali rinviamo al Glossario del vol. IV della citata edizione dello *Zohar* (peraltro parziale); essi sono tutti significativi di importanti processi logici/analogici, e noi ci limitiamo ad usare quelli quelli più comunemente noti o in uso.

*Shekinah* (queste ultime due definite come la “voce” che anima la “parola”).<sup>93</sup> *Tiph'eret* e *Malkût* o *Shekinah* (sinonimi della 10<sup>a</sup> *Sephîrah*) hanno un rapporto di *syzygie* come maschio e femmina, pioggia che feconda il giardino: il loro tramite è *Yesôd*, il fondamento, che è il luogo della circoncisione.<sup>94</sup>

Notiamo, per inciso, che a questo rapporto di *Binah* con la *Shekinah* se ne affianca uno sull'asse diretto *Keter-Shekinah*, mediato, sulla stessa linea centrale, da *Tiph'eret* e *Yesôd*;<sup>95</sup> ed uno sul fianco destro che vede la saggezza superiore riversarsi nella saggezza inferiore, la *Shekinah*.

*Hesed* (bontà, generosità) e *Gebûrah* (rigore) braccio destro e sinistro di Dio, completano, con la triade iniziale e con l'asse verticale, la struttura portante della logica sefirotica; i “tre colori” nei quali appare la decisione di Dio di manifestarsi, sono il bianco (*Hesed*) il rosso (*Gebûrah*) e il verde o giallo (*Tiph'eret*).<sup>96</sup> La manifestazione attraverso la quale Dio feconda la propria presenza nel mondo è l'equilibrio di generosità e rigore.

Le 10 *Sephîrôt* rappresentano dunque il processo creativo suddiviso in due livelli. Il primo livello è singolarmente letto nelle parole iniziali del *Genesis*: al principio/creò/Elohim. *Keter* è infatti il principio inattuabile, *Hokmah* è “creò”, il punto appena percettibile al di sopra del quale è l'ignoto, punto che si origina dal volgersi del Nulla verso la creazione; da questo punto scaturisce dunque la creazione e a “creò” segue “Elohim”: divenuto complemento oggetto, il Dio vivente è il primo prodotto della creazione. Dunque una realtà ineffabile volle trarre da Sé il Dio vivente, *Binah*. Soltanto da questo momento la creazione si volge al manifesto, nella specie delle altre 7 *Sephîrôt*.<sup>97</sup> *Hokmah*, la sapienza divina, è come un punto (una Y) che nel momento in cui si dischiude per illuminare, illumina il mondo che verrà, racchiuso in lei, *Binah*.<sup>98</sup> Volendo ancora rivelarsi, da essa sorgono “il fuoco”, “l'acqua” e “il soffio”: *Gebûrah*, *Hesed* e *Tiph'eret*.<sup>99</sup> Si noti il riproporsi della triade del *Sepher Yetzirah*: *shin*, *mem*, e la loro mediazione che è *aleph*. Il passo che stiamo citando è infatti esplicito: *Tiph'eret* era un “mormorio” chiuso all'interno della triade superiore, quella che esprime il Dio vivente, ed ora diviene “udibile” e diviene “ciò che appare”: esso è dunque il Dio manifesto, che esprime in sé le 7 *Sephîrôt* inferiori.

La posizione di *Tiph'eret* nell'albero sefirotico è infatti molto particolare: se esso può apparire, ad una logica emanatista che non è quella delle *Sephîrôt*, il risultato della *syzygie* di rigore e grazia, e quindi un gradino ulteriore; esso è in realtà, come equilibrio tra le due già presente nel divino inattuabile della triade superiore, qualcosa di più dei due opposti: è l'aspetto manifesto di ciò che è nascosto nell'Inaccessibile.<sup>100</sup> Il mondo superiore ha un'immagine speculare nel mondo inferiore. *Binah*, *Tiph'eret* e l'unione *Yesôd/Shekinah* sono tre momenti del circuito chiuso del divino.<sup>101</sup> L'Inaccessibile, il manifesto, il realizzato nella presenza.

*Hesed* e *Gebûrah* sono quindi obbligate a riunirsi, perché ciò che conta, nel processo della ierostoria, è l'unione delle *Sephîrôt*, che hanno un riscontro nelle figure dei Patriarchi: Abramo è *Hesed*; Isacco è

<sup>93</sup> *Zohar*, I, 97b-98a. Sull'argomento si è soffermato C. Mopsik, *Pensée, Voix et Parole dans le Zohar*, R.H.R. 213, 1996. Lo schema zoharico dell'emanazione diviene il seguente: *Keter* è il pensiero e lo Y; *Binah* la voce inaudibile e il primo H; *Tiph'eret* è la voce audibile e la W; *Malkût* è la parola e il secondo H. La creazione diviene così il processo attraverso il quale il pensiero prende corpo nella parola tramite la voce; il raddoppiamento della voce (inaudibile/audibile) ricalca lo schema usuale secondo il quale c'è un momento “inferiore” del processo che ripete quello “superiore” al quale si connette in continuità. Il Mopsik collega questo schema ad una possibile influenza di Scoto Eriugena su alcuni concetti della Qabbalah (cfr. *supra* alle nn. 18 e 70). Secondo il Mopsik, Mosè di Leon è influenzato dall'ardita affermazione di Scoto Eriugena, secondo il quale Dio non sarebbe esistito prima della creazione; concetto che appare abbastanza esplicitamente in un'altra opera di Mosè di Leon, *Le sicile du Sanctuaire*, Lagrasse, Verdier, 1996, alle pp. 101-102 (cfr. art. cit. pp. 393-395), dove un riferimento al *Pirgê* di Rabbi Eliezer viene intercalato con un inciso di Mosè di Leon: “la Sua esistenza -benedetto Egli sia- non era costituita prima di ciò” (*scil.* della creazione, o meglio, del suo primo stadio, la distinzione delle *Sephîrôt*).

<sup>94</sup> *Tiph'eret*, come ricordiamo, è anche *Shamaim*, acqua superiore maschile, pioggia, cielo; è anche il re, polo maschile della divinità manifesta, che si unisce a *Malkût-Shekinah*, “campo coltivato” (*Zohar*, I, 122a). *Yesôd* è “il giusto”, è il luogo della circoncisione, il Patto con Dio; per questo nella *syzygie* l'elemento femminile, *Shekinah*, non è passivo, ma aspira a *Yesôd*; prima che Abramo fosse circonciso non si poteva quindi operare la riunione delle 10 *Sephîrôt* (le 9 che convergono su *Yesôd* e *Shekinah*); presso Abramo era perciò la sola *Shekinah* (*Zohar* I, 97b-99a). *Yesôd* è detto anche “il tutto” e da lui sgorgano le anime dei giusti: cfr. *Zohar* I, 100a (*Sitrê Torah*), ma anche “lo sposo” perché maschile.

<sup>95</sup> Le *Sephîrôt* sono immaginate con una disposizione spaziale, che non è priva di significato: al centro *Keter*, sotto di lei in linea retta *Tiph'eret*, *Yesôd*, *Shekinah* (= *Fons vitae*, insondabile; cielo, pioggia, Dio manifesto; luogo dell'Alleanza, maschile come *Tiph'eret*; giardino, presenza di Dio nel mondo, femminile). Da *Keter* scendono, a destra, *Hokmah*, e, a sinistra, *Binah*; da *Hokmah*, scende, sul fianco destro, *Hesed* e da questa *Netsah*; da *Binah*, su quello sinistro, *Gebûrah* e poi *Hôd*. *Hesed* e *Gebûrah* fanno *syzygie* in *Tiph'eret*, *Netsah* (durata) e *Hôd* (trionfo) -peraltro secondari- fanno *syzygie* in *Yesôd*.

<sup>96</sup> *Zohar* I, 97a-b (*Sitrê Torah*).

<sup>97</sup> *ivi*, I, 31b (*Tossefta*); I, 15a-16a.

<sup>98</sup> *ivi*, I, 141b.

<sup>99</sup> *ivi*.

<sup>100</sup> *Tiph'eret* è “l'albero che s'innalza tra le montagne”, cioè tra *Hokmah* e *Binah* (*Zohar* I, 172a); la manifestazione di *Hesed* e *Gebûrah* trova significato soltanto nella manifestazione di *Tiph'eret* che è colui che scende a fecondare la *Shekinah*. Di lui si può dire che è un “figlio” ontologicamente precedente la *syzygie* della quale è sintesi. D'altronde il “cielo” (*Tiph'eret*) viene separato dalla terra (*Malkût*) prima che la luce (*Hesed*) sia separata dalle tenebre (*Gebûrah*).

<sup>101</sup> *Zohar* I, 34a (*Tossefta*). Il circuito è chiuso perché esiste nella *Shekinah* un moto ascensionale verso *Yesôd* (*ivi*, 35a) e perché l'unione di questi è l'unione di tutto il divino, un ritorno cioè all'indiviso iniziale, operato dei giusti (*Zohar* I, 194b). Il circuito che parte da *Keter* e vi ritorna tramite la preghiera e il sacrificio, è esposto in *Zohar* I, 65a attraverso le parole di Rabbi Simeone (ben Yohai) che accennano esplicitamente ai livelli del divino, dall'Incommensurabile a *Binah*, a *Tiph'eret*, alla realizzazione nel sacrificio; le braccia levate in alto nella preghiera sono *Hesed* e *Gebûrah*: quando Mosè levava le braccia in alto, egli influenzava *Tiph'eret*, cioè Israele, che era così vittoriosa (*Z. I*, 24b).

*Gebûrah*; Giacobbe è *Tiph'eret* e Giuseppe è *Yesôd*, il segno dell'Alleanza; quanto all'Alleanza, essa è Rachele.<sup>102</sup>

Ricapitolando questi rapidi cenni, la dialettica dell'unità delle *Sephirôt* in Dio e del dispiegarsi di Dio in esse, può essere espressa attraverso due direttrici spaziali: alto→basso, da (*Keter*→*Hokmah*+*Binah*) = *Binah* a *Tiph'eret*→(*Yesôd*)→*Shekinah*; e destra→sinistra, da *Hesed* a *Gebûrah*. I quattro elementi fondamentali, *Tiph'eret/Shekinah* e *Hesed/Gebûrah*, formano due *syzygie* legate in un quaternio,<sup>103</sup> identificato con i quattro punti cardinali: Nord=*Tiph'eret*; Sud=*Shekinah*; Est=*Hesed*; Ovest=*Gebûrah*,<sup>104</sup> il 3°, il 4° e il 1° sono onorati nelle preghiere del mattino, del pomeriggio e della sera, i 3 momenti del giorno che corrispondono fisicamente al significato e al colore delle 3 *Sephirôt*.<sup>105</sup>

All'interno di questa logica, fondata sul principio del doppio movimento distinzione/ritorno all'Uno, che marca il ritmo della creazione e del ritorno al Creatore come realizzazione di un "mondo a venire",<sup>106</sup> mondo utopico e perfetto, formalizzazione della progettualità divina, si svolge la ierostoria di un tempo gnostico, in un'infinita *syzygie* del divino e del terreno,<sup>107</sup> del maschile e del femminile, della luce e delle tenebre, del Bene e del Male. Questa *syzygie* dovrebbe essere infinita non soltanto in senso "spaziale", perché sterminata nei casi e nelle sovrapposizioni, ma anche perché sembra non poter avere un termine temporale a causa della circolarità del movimento tra l'alto e il basso. Le forze in gioco assicurano l'equilibrio instabile e senza fine tipico del quaternio, perché creano tensioni il cui centro dinamico è un Nulla.

Tuttavia non è precisamente così, perché vi sono anche chiari elementi che indicano la concreta realtà di una fine, ancorché relativamente lontana, della condizione storica; e se si tiene presente che gli anni nei quali viene scritto lo *Zohar* sono i primi del sesto millennio ebraico, ci si rende conto che la pressione dell'attesa millenarista, non certo assente nel testo, può esser più forte di quanto non si potrebbe arguire dalla dottrina del testo stesso. Ciò significa che il delicato sistema di equilibri può rapidamente risolversi in una dottrina essenzialmente millenarista, in una forza improvvisamente orientata al compimento dei tempi attraverso la realizzazione dell'antinomia. Questo aspetto, del resto noto, del Millenarismo, deve infatti esser tenuto sempre presente: se la storia è *nómos*, la fine della storia potrà esser realizzata soltanto nell'antinomia.

Un termine temporale al moto dialettico compariva già nel *Bahîr*, grazie alla dottrina della trasmigrazione e dell'esaurimento delle anime; questa dottrina si ripete diffusamente anche nello *Zohar*, e deve considerarsi ormai un pilastro della Qabbalah.

Il millennio iniziato, è dunque quello nel corso del quale, o verso la fine del quale, si realizzerà la fine della storia tra sconvolgimenti terrestri e celesti (guerre, prodigi metereologici) che vedranno lo sterminio di Cristiani e Musulmani, con gran divertimento di YHWH; la distruzione di Roma e l'apparizione del Messia. Verrà allora il 7° millennio, quello del Sabato, popolato soltanto dai giusti e da anime nuove, generate dall'unione di Dio con la *Shekinah*.<sup>108</sup>

L'esigenza di giungere ad una fine del mondo "dialettico", è, come sempre, connessa al fatto che esso ha un fine: come abbiamo già notato, questo si condensa essenzialmente nello spinoso problema di riassorbire il Male nel Bene; quale che sia al riguardo la peculiarità di un pensiero fondato su un rigido monoteismo, quale quello ebraico, ci sembra fuor di dubbio che ci si trovi in presenza del tratto fondante dello Gnosticismo: la sensibilità alla realtà *esistenziale* del male.

Questo problema, trattato nel citato articolo del Wolfson, lascia pensare alla possibile esistenza di un processo di purificazione del divino, originariamente caratterizzato dalla presenza *anche* del male, che viene però progressivamente espulso: l'ipotesi è infatti considerata dallo stesso Wolfson,<sup>109</sup> il quale ritiene che il male abbia un ruolo positivo nell'ermeneutica dello *Zohar*.

In quanto già esposto, abbiamo prodotto anche noi qualche modesto riferimento a sostegno di questa opinione; tuttavia ciò non toglie che si resti, a nostro avviso, entro uno schema squisitamente gnostico.

<sup>102</sup> Z. I, 32a (*Tossefta*); e anche: I, 97b (*Sitrê Torah*); I, 118b, I, 140b; I, 180a. Tanto Abramo quanto Isacco non avevano altro scopo se non unire l'acqua (*Hesed*) al fuoco (*Gebûrah*): cfr. I, 118a-b, cioè realizzare la perfezione (I, 12a). Quanto al rapporto di Rachele con Giuseppe (*Shekinah* e *Yesôd*) che mal si presta a ricalcare l'unione coniugale -se presa alla lettera- è evidente che siamo in un mondo ove tutto è simbolico, anche il maschile e il femminile; del resto, il "primo sposo" della *Shekinah* è Giacobbe (I, 21b); il suo secondo sposo fu Mosè, per il tramite delle ossa di Giuseppe (*ivi*). Inoltre, anche Rebecca è la *Shekinah* (I, 140b) come lo è Sara (*ivi*); le *Sephirôt* assumono il volto di personaggi diversi nelle diverse allegorie, ma non cambia il loro significato. Tutte queste tre *Sephirôt* hanno rapporto con la *Shekinah*; esse sono anche identificate con i tre angeli che apparvero ad Abramo (Z. I, 97a-b [*Sitrê Torah*]; 104a). L'unione effettiva con la *Shekinah* presuppone tuttavia la concisione (*Yesôd*): soltanto dopo di essa Abramo ha Isacco da Sara (*Gen.* 17, 9 sgg.).

<sup>103</sup> Per il concetto di quaternio o quaternità (Quaternity, Geviert), cfr. C.G. Jung, che ne fa larghissimo uso per definire la struttura e la dinamica del Sé, un concetto molto simile a quello della struttura sefirotica del divino. Il quaternio crea l'equilibrio centrico a partire dall'equilibrio degli opposti, e si collega, in Jung, alla rappresentazione che l'inconscio darebbe di sé nel Mandala. Cfr. *Aion*, Torino, Boringhieri, 1982, cap. XIV; nell'edizione di Princeton da noi consultata, p. 222 sgg.

<sup>104</sup> Z. I, 235a-b.

<sup>105</sup> *ivi*, 132b-133a (*Midrach ha-Neelam*).

<sup>106</sup> Si tenga presente che non è possibile risalire oltre *Binah*, perché oltre la sua soglia si cade nell'ineffabile e nell'incommensurabile (*Hokmah* è un punto luminoso; *Keter* il volto dell'*Ungrund* rivolto, come volontà, verso la creazione).

<sup>107</sup> Per meglio dire: dell'archetipo del terreno; *Shekinah* è al di sopra dello stesso mondo angelico, cioè di tutto il creato. Abbiamo già affrontato questa distinzione, questo sdoppiamento tra la realtà terrena e il suo archetipo preesistente in cielo: si tratta di una struttura fondamentale del Neoplatonismo.

<sup>108</sup> Z. I, 116b-117b; 119a.

<sup>109</sup> Cit., pp. 80-82, nel testo e nelle note; in n. 28, p. 81, è riportata l'opinione di M. Idel, che inclina a quest'ipotesi.

Un tale schema, come noto, considera la storia come il luogo di commistione indebita del Bene e del Male, che dovranno essere divisi -con la distruzione del Male- per poter tornare al paradiso iniziale: percorso in realtà non circolare ma spiraliforme, perché il Plèroma iniziale è la sorgente stessa di quel Male del quale intende purgarsi. Il “ritorno” diviene così in realtà il raggiungimento di un traguardo, che sta *oltre* il punto di partenza.

Nello *Zohar* anche, però, la storia è il luogo del Male, conformemente alla visione millenarista; poco conta perciò, a nostro avviso, che qui il Male sia costituito non dalla *confusione*, ma dalla *separazione* del bene e del male, che non debbono venire *separati*, ma *riuniti*.

Quanto al rapporto tra stato iniziale e stato finale, anche qui una differenza c'è: il Millennio dei giusti è infatti ben altra cosa dagli sviluppi babelici dei primordi.

Non si può quindi escludere il processo di catarsi del divino quale origine del male; tanto più che non v'è dubbio che, per lo *Zohar*, il mondo fu creato dal fuoco di *Gebûrah*, e che questo fatto ebbe un rapporto preciso con la diffusione della malvagità sulla terra.<sup>110</sup> Abbiamo del resto già notato che, nella Qabbalah di Gerona, era maturata l'idea di un mondo -quello storico, esperito dalla presente umanità- creato dal rigore; e che questo mondo era considerato tutt'altro che positivo, anzi, l'utopia era quella del ritorno ad una Legge senza divieti, quale fu data all'inizio, ciò che sarebbe avvenuto, per l'appunto, con il millennio appena iniziato. In altre parole: col ritorno ad un mondo creato dalla grazia, non dal rigore. Lo *Zohar*, nel sostenere che l'amore perfetto nasce dall'unione degli opposti, registra tuttavia che la nascita del rigore fu dovuta al nascondimento della luce iniziale, operato affinché l'uomo imparasse ad amare Dio anche nella malasorte;<sup>111</sup> quest'uomo di cui si parla è però un uomo in qualche modo dimidiato dalla propria condizione quale essa è *nella storia*; egli è infatti un uomo che, a seguito della caduta di Adamo, ha perduto la rassomiglianza con Dio.<sup>112</sup>

Nel commentare la dottrina dello *Zohar*, lo Scholem<sup>113</sup> ha messo in luce alcuni aspetti che riteniamo importante ricordare e sottolineare. In primo luogo egli rimarca un fatto che emerge dalla lettura del testo e che, come vedremo, è destinato a grandi sviluppi; egli afferma infatti che il Nulla mistico non interessa affatto l'autore, e che, viceversa, le tappe inferiori della manifestazione di Dio formano l'oggetto di una contemplazione umana continua; il mistico può al massimo giungere ad un'effimera contemplazione del Dio vivente (*Binah*).<sup>114</sup> Non siamo ancora all'interesse esclusivo per il Dio manifesto che prenderà posto più tardi, ma certamente siamo su quella strada.

In secondo luogo lo Scholem identifica in senso gnostico gli stadi della ierostoria: nello stato paradisiaco iniziale l'uomo era in rapporto diretto con Dio, ed era un essere spirituale; il corpo è soltanto conseguenza del peccato.<sup>115</sup> La storia è dunque una situazione di decadimento dalla quale occorre uscire, per tornare al beato stato iniziale.

C'è infine, nello *Zohar*, un grande interesse centrato sul problema del Male.<sup>116</sup> Abbiamo già esposto (cfr. *supra*, n. 84) il mito dell'albero delle impurità, formatosi a partire dalle “scorie” o *Qelipôt*; questo mito

<sup>110</sup> In primo luogo occorre sottolineare che per lo *Zohar* esiste un rapporto di affinità segreta tra *Gebûrah* e *Malkût* (I, 135b) come ne esiste uno tra *Binah* e *Gebûrah* (la creazione con il fuoco) che apre la linea “di sinistra”. Ora, se è vero che la “sinistra” era contenuta nella “destra” (I, 31a) -affermazione che sostiene l'argomentazione di Wolfson- è anche vero che la luce (=destra, =*Hesed*) resterà nascosta nelle tenebre (=sinistra, =*Gebûrah*) sino all'avvento del Millennio (I, 32a); ed è anche vero che questo mondo creato dal rigore (I, 31a; *Midrach ha-Neelam* 5d) qualche guaio l'ha avuto sin dall'inizio. Esso era infatti divenuto un mondo di malvagi, usciti precisamente da questo fuoco, che dovette essere punito e corretto con l'acqua del Diluvio (*Midrach ha-Neelam* 4d). Questa, ci si perdoni, è una singolare dialettica che assomiglia molto ad uno scontro frontale di eserciti nemici.

<sup>111</sup> Z. I, 12a.

<sup>112</sup> Z. I, 60b-61a; *Ruth*, 89b. Il commentario al *Libro di Ruth* è uno dei testi dello *Zohar*; cfr. la sua trad. critica ad opera di C. Mopsik: *Le Zohar. Le Livre de Ruth*, Lagrasse, Verdier, 1987. Un interessante raffronto con il tema della perdita della rassomiglianza, che deve esser riconquistata, lo si trova nel sistema gnostico/alchemico paracelsiano. Per ciò che concerne l'esaltazione della sofferenza come prova, è stato invocato l'influsso cristiano, in particolare francescano: cfr. I, 180b-181a e le nn. 60-62 di C. Mopsik (Z. Tomo III, pp. 73-74).

<sup>113</sup> *Les grands courants*, cit., pp. 221-260.

<sup>114</sup> *ivi*, p. 237.

<sup>115</sup> *ivi*, p. 247. Per l'antropologia dello *Zohar*, cfr. anche il *Midrach ha-Neelam* su *Ruth*, cit., 78c. In questo passaggio si trova sviluppata la dottrina antropologica connessa ai 4 mondi della creazione (cfr. *infra*): quello di *Azilût*, o dell'emanazione; di *Beriah*, la creazione; di *Yetsirah*, la formazione; e di *Asiyah*, la fabbricazione, ai quali corrispondono le 4 anime dell'uomo (*ivi*, 78c; 82c: *nefesh*, *rûah*, *neshama*, e *neshama* della *neshama*, legate a *Malkût*, *Tiph'eret*, *Binah* e *Hokmah*). Lo schema dei 4 mondi, una complicazione “neoplatonica” per risolvere l'irrisolvibile passaggio tra Dio e il mondo, è già implicito nello *Zohar*, ma si svilupperà come dottrina organica ed esplicita soltanto a partire dal secolo successivo (cfr. Scholem, *La cabala*, cit., p. 124). Quanto al legame delle 4 anime con i 4 mondi, esso appare chiaramente formulato e ritenuto elemento dottrinale fondamentale della Qabbalah, nell'opera di Moise Cordovero, *La douce lumière*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 134, nel XVI secolo. Poiché nell'ambito di un tale schema la caduta dei protoplasti nelle “tuniche di pelle” (cfr. *Ruth*, 78c) avverrebbe al termine di una vicenda celeste nel “mondo della fabbricazione” -che non è il mondo materiale, ma il suo archetipo (cfr. *Les grands courants*, p. 290) nel quale è lecito parlare di “materia” soltanto come “sostanza”- le somiglianze con le strutture gnostiche dell'*Apocrifo di Giovanni* sono significative. La logica gnostica diviene esplicita nel senso che si assiste così ad una storia che è un riflesso di una ierostoria. Sul problema della caduta è tuttavia impossibile estrarre una soddisfacente dottrina organica dallo *Zohar*, perché il testo, come nota lo Scholem (*Les grands courants*, p. 248) è estremamente reticente sull'argomento. Non è da escludere (è una nostra supposizione) che la reticenza abbia un qualche rapporto con i rischi inaccettabili (per un “ortodosso”) gnostici del sistema, una volta sviluppato a fondo. Sempre in tema di antropologia, segnaliamo infine che nello *Zohar* appare anche, non sviluppata e più che altro adombrata, la figura dello *Adam Qadmon* o primordiale (cfr. *Les grands courants*, p. 465, n. 31) destinata ad avere un ruolo centrale nell'escatologia della Qabbalah più tarda.

<sup>116</sup> *Les grands courants*, p. 252. Per lo *Zohar* (I, 17a) la sinistra è il segreto nel quale nasce la contraddizione; questa si risveglia al risveglio di quella, e ne scaturisce il fuoco della Gheema.

diverrà fondamentale nel cabbalismo posteriore, sempre più ossessionato dal problema del Male che già nello *Zohar* ha una realtà in sé, non è il frutto della caduta di Adamo, ma fa parte dell'esistenza di Dio.<sup>117</sup>

Un ultimo cenno merita la dottrina della trasmigrazione delle anime, espressa già dal *Bahir* e destinata ad ulteriori sviluppi. Lo Scholem segnala<sup>118</sup> che essa costituisce, nello *Zohar*, un'eccezione relativa a coloro che non generarono; una sua visione generale (il peccatore ha diritto a tre prove) legata a questo particolare peccato è espressa nel *Midrach ha-Neelam* sul *Ruth*.<sup>119</sup> Anche questa dottrina è destinata ad evolvere in un sistema di pensiero che andrà assumendo connotati apertamente gnostici.

Nel corso del XIV e XV secolo la Qabbalah proseguì uno sviluppo, in Spagna e altrove, ormai condizionato dalla dottrina zoharica che ne rappresenta una tappa fondamentale. Tutto ciò che vien detto è sostanzialmente una riflessione sullo *Zohar*; ciò non toglie, naturalmente, la possibilità di ulteriori nuovi esiti. Vi fu anche un interesse da parte dei filosofi ebrei, che abbiamo anticipato ricordando le speculazioni di Ibn Waqâr e di Ibn Motot nel XIV secolo, studiate dal Vajda; nel XIV secolo poi, molti cabbalisti si erano trasferiti in Italia, dove avevano trovato un clima congeniale nella rinascita del Platonismo.

Il punto di svolta in questa riflessione fu determinato non già dal dibattito delle opinioni, ma da una tragedia storica: l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna nel 1492, dopo un secolo di persecuzioni. Cambia infatti radicalmente la prospettiva d'un popolo che aveva sperato di poter vivere la propria particolare esistenza ancorché nell'esilio; cambia perciò anche la prospettiva nella quale operano i cabbalisti.

La Qabbalah, al di là di certi aspetti presenti già nel *Bahir* (la meditazione sul male, la migrazione delle anime come processo di purificazione che conduce alla fine della storia) non si era mai ripiegata su temi apocalittici, né si era posta apertamente il problema di accelerare la storia stessa; come nota lo Scholem, ci si attendeva non già la fine del mondo, quanto piuttosto il suo *inizio*, l'inizio cioè del progetto divino centrato sul millennio sabbatico.<sup>120</sup>

Da questa riflessione, che cercava attraverso l'armonia dell'agire umano un ritorno alla bellezza del progetto iniziale, si passa perciò ad una tensione mirata ad accelerare la catastrofe del mondo: se infatti *questo* mondo è irrimediabilmente malvagio, esso non potrà essere trasformato in quello nuovo *a venire*. Da esso quindi occorre fuggire, perché la salvezza è *altrove*.

L'opinione corrente, guidata ancora da quel pilastro degli studi sulla Qabbalah che fu lo Scholem, ritiene perciò che la Qabbalah abbia subito una rapida trasformazione in senso gnostico; e che qui ci si trovi in presenza di un vero e proprio "Gnosticismo" lo pensiamo anche noi, e lo abbiamo già notato più volte. Vorremmo però fare delle precisazioni sulla scorta di quanto abbiamo argomentato sullo Gnosticismo, per evitare di muoverci nell'ambito dei luoghi comuni ad esso relativi.

Abbiamo infatti notato più volte che la logica gnostica non è necessariamente legata al dualismo (esiste uno Gnosticismo giudaizzante che non è certamente dualista, e, d'altronde, ogni dualismo rinvia sempre al monismo, anche quello esseno, perché alla fine trionfa sempre il Bene) né è caratterizzata esclusivamente dalla "fuga dal mondo" -Carpocraziani, Mazdakiti, Pauliciani, Shî'iti, Ismailiti, sono "Gnostici" che combattono per cambiare *questo* mondo, dal quale sono tutt'altro che in fuga. Gli stessi Catari sono dei combattenti e degli organizzatori sociali. D'altronde, come abbiamo visto, lo Gnosticismo è strettamente connesso al Millenarismo e le differenze tra Millenarismo e Apocalitticismo sono soltanto differenze d'accento.

Il nucleo vero dello Gnosticismo, che è un pensiero *utopico*, è nel rifiuto di *questo* mondo, che, *così come si è dato nella storia, lede la dignità divina dell'uomo*. Rivoluzione e anacoresi sono soltanto scelte contingenti su questa via, scelte dettate dalle condizioni storiche che autorizzano o destituiscono le speranze di cambiamento: entrambe sono però egualmente eversive, la seconda, forse, anche più della prima, nel suo voltare le spalle ad ogni forma di società. Non vogliamo con ciò configurare un nuovo *Idealtipe* dello Gnostico facendone un progressista: d'altronde l'attributo specifico e proprio appartiene di diritto soltanto a quei gruppi così "battezzati" da Ireneo. Vogliamo soltanto identificare con esso, magari virgolettato, quel poco o quel tanto di continuità che scorgiamo tra le ideologie marginali dell'occidente, e quel fenomeno iniziale originato dal cozzo tra messaggio testamentario e razionalismo classico.

Neppure deve stupire il fatto che una certa continuità si trovi all'interno della speculazione ebraica. L'influsso "cristiano" che alcuni ritengono di scorgere nello *Zohar* è forse molto più sottile dei singoli punti rilevati; va forse al di là dell'analogia, denunciata con scandalo dallo Scholem, tra Sabbatianismo, Cristianesimo, e....Socialismo.<sup>121</sup> Se i platonici cristiani del Rinascimento si entusiasmarono per la Qabbalah ebraica, e ritennero di avervi scoperto i "segreti" della "verità cristiana", qualche sottile ragione dovrà pur esservi. Questa ragione, che è la ragione utopica d'un mondo diverso, si oblitera se si spezza in due il messaggio testamentario, *che non è soltanto la Legge, ma anche il desiderio di uscirne*; questa frattura la si è

<sup>117</sup> *Les grands courants*, pp. 254-255. Abbiamo tradotto in corsivo espressioni letterali di Scholem.

<sup>118</sup> *ivi*, p. 259 e n. 135.

<sup>119</sup> Cfr. 89b.

<sup>120</sup> *Les grands courants*, pp. 261-262.

<sup>121</sup> G. Scholem, *Sabbatai Tsevi. Le Messie mystique. 1626-1676.*, Lagrasse, Verdier, 1983, pp. 771-772.

creata costruendo due “ortodossie” e dimenticando che la testimonianza di Cristo è quella di un Ebreo, diretta agli Ebrei:<sup>122</sup> né si può storicamente comprenderla altrimenti.

Sono queste dunque le ragioni per le quali la Qabbalah, sia che sogni il perfezionamento del mondo e l’armonia ristabilita nel millennio sabbatico, sia che fugga il mondo adoperandosi per porvi fine, appartiene di diritto ad una storia che si può vaghissimamente immaginare come “Storia dello Gnosticismo”, ma che, per esser più corretti, si può forse pensare come storia di movimenti in sé distinti, la cui prima emergenza fu lo Gnosticismo; fermo restando che anche questo è tale soltanto come categoria accademica, perché abbiamo visto quanta diversità vi raggruppi Ireneo, tutta però generata come pulviscolo cosmico dall’impatto del meteorite testamentario col pianeta del Razionalismo; per dirla in modo generale tra l’utopia di cui il primo è portatore, e il *nómos*, la Legge, che sorregge le Istituzioni, tanto sociali che religiose. Questo è un problema che *va al di là delle eresie cristiane* -lo abbiamo visto e lo vediamo ancora- ma che certamente si manifesta in modo macroscopico allorché il Cristianesimo s’inserisce nella società imperiale romana.

Ciò premesso, premesso cioè che la Qabbalah ha sin dal *Bahir*, e massimamente con lo *Zohar*, strutture di pensiero che è lecito definire “gnostiche”, vediamo ora come questo “Gnosticismo” emerga alla luce dell’evidenza sotto la pressione di eventi esterni, sino a determinare movimenti religiosi antinomisti.

Come abbiamo già detto, l’espulsione dalla Spagna venne avvertita come l’inizio dei giorni dell’Apocalissi; l’esilio, avvertito come una realtà infernale, diveniva la storia cui si doveva porre fine. Tre sono le grandi figure che segnano questo passaggio attraverso una meditazione sullo *Zohar* che giunge ad invertirne le prospettive a partire dalle sue stesse strutture: Mosè Cordovero, Isacco Luria, e Hayyim Vital. Tutti convergono, assieme a molti altri, nel nuovo grande centro di studi cabbalistici che irradia la propria scienza sul XVI-XVII secolo: Safed, in Palestina. Per circostanze storiche del tutto particolari, questa cittadina si era trovata a conoscere uno straordinario sviluppo economico e demografico per alcuni decenni del XVI secolo,<sup>123</sup> là erano perciò convenuti a migliaia gli Ebrei da ogni parte d’Europa, in particolare dalla Spagna, e sotto il tollerante governo turco fecero della città anche un centro di studi, ed il principale punto d’irradiazione della Qabbalah.

Mosè Cordovero redasse un grande commento dello *Zohar* (*’Or Yaqar*, o *Luce preziosa*) e sviluppò la propria dottrina particolare sulle sezioni *Ra’aya Mehemma* e *Tiqquneh ha-Zohar*.<sup>124</sup> In quest’ultima sezione la dottrina zoharica compie alcuni interessanti sviluppi che rappresentano un episodio di evoluzione “gnostica”. Innanzitutto viene maggiormente esplicitato il rapporto tra *’En Soph* e *Keter*, facendo più chiaramente del secondo il volto esterno del primo; viene poi sviluppata più organicamente la dottrina emanatista dei 4 mondi (Emanazione, Creazione, Formazione, Fabbricazione); il peccato di Adamo si configura come un evento accaduto al livello delle prime due *Sephirôt*, cioè *nel divino stesso*, causando il distacco e la trascendenza di Dio.<sup>125</sup> Tutto tornerà come nelle origini soltanto quando il mondo sarà stato redento.<sup>126</sup>

L’opera nella quale Cordovero espose sistematicamente il proprio pensiero, fu il *Pardès Rimmonim*, mentre il citato *’Or Ne’erab*, scritto in difesa della Qabbalah, offre un condensato propedeutico ad uso dei principianti. Esso tuttavia contiene le chiavi essenziali della dottrina di Cordovero, molto rigorosa nella propria

<sup>122</sup> P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, Torino, S.E.I., 1976, *passim*. Le conclusioni del Sacchi su Cristo fanno riferimento ad un Ebreo che parlava ad altri Ebrei nella società giudaica del tempo, con le sue contraddizioni sociali e dottrinarie. In questo ambito si debbono intendere le sue critiche al modo d’intendere la Legge, critiche che hanno aspetti rivoluzionari ma che non nascono dal nulla (“la teologia cristiana non è nata nel vuoto”; p. 155). Il Sacchi conclude perciò (p. 289): “Per essere capito, il messaggio cristiano deve essere prima di tutto trasculturato” cioè riferito alla cultura ebraica del tempo, col suo variegato mondo di eterodossie.

<sup>123</sup> Cfr. l’Introduzione di S. Orieli a M. Cordovero (Rabbi), *La douce lumière*, cit.

<sup>124</sup> *La cabala*, cit., p. 403; per il contenuto delle sezioni cfr. *ivi* p. 66.

<sup>125</sup> *ivi*, p. 124; p. 98; p. 167. Il distacco dalla trascendenza a seguito della *caduta entro il divino* è esposto in uno straordinario mito nel *Tiqquneh ha-Zohar*, 22a sgg. (cfr. *Le Zohar*, ed. cit., T. I, p. 127 sgg.) Vi si confrontano il “direttore dei lavori” (che è il “Padre”, *Hokmah*, o anche “l’impronunciabile” che è *Hokmah* nel suo contatto con *Keter*; cfr. *La douce lumière*, cit., p. 154) e lo “architetto” (*Binah*, la prima H). *Binah* (la forma, la Madre) al momento di arrivare alla differenziazione degli individui vuol fare l’uomo “a nostra somiglianza secondo la nostra forma”. *Hokmah*, la sapienza divina, l’avverte che sbaglierà, e *Binah/Elohim* decide di farlo secondo la *sua* forma, dissociandosi dal Padre. Ora, nella logica neoplatonica si deve già pensare a due Adami: quello del Padre in *Azilût*, e quello della Madre in *Beriah* (corrispondenti a Y e alla prima H). Il primo era sia maschio che femmina, come si addice all’archetipo che fa parte dell’Uno -ed è perciò il prodotto della Causa delle Cause (*Keter*, che opera attraverso *Hokmah*, da non confondersi con *’En Soph*, “la Causa che è al di là di tutte le Cause”, perché questo, essendo “al di là” non può associarsi a nulla che sia sotto di lui, dunque resta estraneo alla processione). Il primo Adamo era fatto di sola luce; il secondo, viceversa, è costituito di luce e tenebre; per questa ragione fallirà. La “somiglianza” si riferisce alla luce; la “forma” (=immagine) che è *Binah*, si riferisce alle tenebre (concetto del peccato originale come perdita della “somiglianza”, perdita della veste luminosa e acquisizione della “tunica di pelle”). La perdita della somiglianza e della luce, è la perdita dell’aspetto trascendente (*Hokmah*, il Padre, che non partecipa della creazione di questo “Adamo di *Beriah*”). Si vedono qui configurarsi le linee “di sinistra” e “di destra” che conducono alla *Shekinah*: in *Binah* sono già state create “le tenebre”; la forma, *Binah*, è la tenebra, il femminile, il rigore, la prima H che si specchia in *Shekinah*, seconda H; la luce, il Padre, è *Hokmah*, sapienza superiore che si specchia in *Shekinah*, (Presenza) come come sapienza inferiore. La creazione delle tenebre che portano al peccato è qui peraltro giustificata in modo allotrio a tutta questa logica, in nome dell’esigenza di creare meriti e demeriti. Accanto alle due “mani”, destra e sinistra, di Dio, che giungono alla Presenza (cfr. *ps.Clementine*) vi è però una “mano di YHWH” che segue la “colonna centrale” discendente da *Keter* (via *Tiph’eret* e *Yesôd*) ed è *questa* che salva l’uomo. Si comprende quindi l’importanza di ricollegare la seconda H alla W (cfr. *infra*, n. 136). Questa colonna dispiega lo Y (che è *Keter*, ma anche il “punto” *Hokmah* nel suo contatto con *Keter*: i cabbalisti sono costretti ad oscillare su quest’aspetto) seguito dalla H che è *Binah* (perciò YH rappresenta la trascendenza, la tema delle *Sephirôt* superiori; per la trasformazione delle due lettere in vera “colonna centrale” tramite l’*escamotage* di Cordovero cfr. *infra*) e, successivamente, W (*Tiph’eret*, il Dio manifesto caratterizzato dalla compassione, equilibrio di grazia e rigore, destra e sinistra) seguita dalla seconda H, la *Shekinah*. Il *Tiqquneh ha-Zohar*, 22b, parla al riguardo di “mano tesa a coloro che fanno ritorno”.

<sup>126</sup> *La cabala*, p. 170.

conseguenzialità, nella quale si nota un acuirsi della tensione escatologica, posta in primo piano come problema esistenziale.

I principi dottrinali sono quelli dello *Zohar*, nuovamente meditati ed elaborati. Alla base del processo creazionista s'insedia ormai in tutta chiarezza la struttura dei 4 mondi, ciascuno dei quali articolato nelle 10 *Sephirôt*, che si ripetono con egual funzione a livelli diversi.<sup>127</sup> Nel primo mondo, o mondo dell'Emanazione, le 10 *Sephirôt* sono pervase dalla luce di 'En Soph che "inizio con un'emanazione sottile", corrispondente, per l'appunto, alle *Sephirôt* che erano nascoste in lui.<sup>128</sup> La luce di queste *Sephirôt* si espande poi nelle 10 *Sephirôt* del mondo della Creazione; e così via, sino al mondo della Fabbricazione.<sup>129</sup> Questo è il mondo di *Nefesh* -dunque ancora il mondo formale- il livello più basso dell'anima, che però può risalire, come avevamo già notato, sino al mondo dell'Emanazione, grazie alla pratica della santità.<sup>130</sup> Oltre non si va: non siamo ancora, infatti, al desiderio gnostico di porre fine al creato, che si manifesterà nella Qabbalah di Luria.<sup>131</sup>

Ciò che si realizza nella Qabbalah di Cordovero, è comunque una "risalita" da *Malkût* sino a *Binah*<sup>132</sup> -in accordo con la dottrina zoharica- che può essere tuttavia la *Binah* del mondo dell'Emanazione, vale a dire la "forma primordiale", punto di discriminare tra mondo ineffabile e mondo storico, Dio vivente e inizio dell'esistenza, luogo ove il mondo storico può adeguarsi al suo modello archetipale.<sup>133</sup>

Occorre qui segnalare l'importante sviluppo che assume il problema della forma nel pensiero di Cordovero. La sua concatenazione dialettica delle *Sephirôt* (cfr. *supra*, n. 128) lo conduce a vedere in *Binah* la radice non soltanto del rigore (*Dîn*) ma di *tutti i rigori*, anche di quello contenuto in *Hesed*: cioè il principio formale in quanto principio limitante presente da *Binah* in poi è l'origine del rigore; *il mondo in tanto può darsi in quanto si fonda nel rigore*.<sup>134</sup>

Questo passaggio consente di comprendere il ruolo di *Da'at* (cfr. *supra*, n. 128) che non è semplicemente formale. *Da'at*, che proviene dal "risveglio" di *Keter*, deve operare la mediazione tra *Hokmah* e *Binah*, per stabilire la linea diretta *Keter-Tiph'eret* (che è anche *Rahamin*, compassione) perché *Keter* è *Hesed* e *Rahamin* puri, senza *Dîn*; perciò *Da'at*, che è la modalità nella quale *Tiph'eret* si eleva a *Keter* "passando" tra *Hokmah* e *Binah*, diviene la sorgente della compassione (*Rahamin*).<sup>135</sup>

Qui si legge molto bene una significativa concezione ontologica: l'Incommensurabile e la sua insondabile Volontà racchiudono l'*intrinseca positività* di ogni annullamento degli opposti, e la stessa positività permane nella *materia prima* indifferenziata, che è la totalità della sapienza divina (*Hokmah*); soltanto al momento di voler *formare* il creato, questa positività fa emergere la propria negatività occulta, sotto l'aspetto della forma, il limite indispensabile ma doloroso, perché separazione degli opposti, rottura del *Plèroma* uroborico. *Da questo atto di rigore nasce il mondo, il cui dolore non è che il riflesso della ferita primordiale*. La rottura dell'unità mitica, l'irruzione del *lógos* che porta alla luce gli opposti, è *il peccato originale della storia*, dal quale l'utopia sogna la redenzione. Questo tema esiste anche nel mito greco; in quello cabbalistico però, significativo di un'area culturale diversa, esso appare invertito nei "sessi": la totalità è maschile, e con essa la materia, la compassione, la misericordia; femminile è viceversa il rigore, il *lógos*, il limite imposto dalla forma. Femminile è anche l'ultimo anello sefirotico, la Presenza (*Shekînah*, *Malkût*) che

<sup>127</sup> *La douce lumière* cit., p. 196.

<sup>128</sup> *ivi*, p. 157. Le *Sephirôt* sono anche tutte nascoste in *Keter* (p. 193) ed 'En Soph è dissimulato in *Keter* (p. 189). La dottrina esoterica di Cordovero è molto complessa, nel tentativo di affrontare le aporie dell'emanatismo teista, fondato cioè su un Dio creatore distinto dalla propria creazione, evitando di cadere nel panenteismo. Lo sforzo fondamentale di Cordovero, nelle distinzioni che egli tenta di operare tra 'En Soph e *Keter*, è quello, impossibile, di dare struttura razionale ad un mito (cfr. Scholem, *La cabala*, pp. 119-120). Per tale ragione ogni *Sephirah* è vista in 6 aspetti diversi, in rapporto con l'emanante, con se stessa e con l'emanato; ciò consente la concatenazione dialettica nell'Uno, ma lascia aperto lo spinoso problema del rapporto di *Keter* con 'En Soph, la cui decisione di creare è un mistero insondabile e che, privo di attributi, deve in qualche modo essere separato da *Keter*, la sua Volontà (*ivi*, pp. 97-98). Cordovero tenta perciò di esprimere questo concetto: il processo creazionista è un "risveglio" degli aspetti superiori (inclusi in 'En Soph) della Volontà, entro la Volontà/*Keter*. Le *Sephirôt* appaiono a loro volta incluse in *Keter* per quanto concerne il loro aspetto volontaristico, e in *Hokmah* per il loro aspetto intellettuale (*La douce lumière*, pp. 57-58, n. 50). Il passaggio dal Dio incommensurabile al Dio vivente (Elohim/*Binah*) a partire dal quale inizia la manifestazione (le 6 *Sephirôt* sino a *Yesôd*, sintetizzate in *Tiph'eret*, Dio manifesto) pone a Cordovero il problema di fondare razionalmente la distinzione tra le 3 *Sephirôt* superiori e le 7 inferiori (6, più *Malkût*). Egli tenta di risolverlo con la dottrina dei 3 splendori o *tsahtsahôt* inclusi in 'En Soph, che divengono "radici" delle 3 *Sephirôt* superiori, la cosiddetta "trinità cabbalistica", che colpì profondamente i cabbalisti cristiani (la dottrina delle "radici" risale al XIII secolo: cfr. *Les origines*, p. 369 sgg; *Hokmah* e *Binah*, come materia e forma, sono "radici supreme" nascoste nell'idea divina primordiale: cfr. *ivi*, p. 139). Queste radici debbono però essere anche in *Keter* (*La cabala*, p. 119; *La douce lumière*, p. 189, n. 263). Da esse vengono *Keter*, *Hokmah* e *Binah*. Lo sforzo sistematico di Cordovero va ancora oltre, rielaborando altri concetti cabbalistici precedenti. A tal fine egli inserisce tra *Hokmah* e *Binah* la figura di *Da'at*, la conoscenza, che già compariva nel *Bahîr* e che non viene inserita come *Sephirah*, ma come intermediario di *Hokmah* e *Binah* in rapporto con *Keter*, consentendo così di esplicitare una linea "centrale" lungo il percorso segnato da *Keter* (*Da'at*)→*Tiph'eret*→(*Yesôd*)→*Malkût*, accanto alle due note linee "di destra" e "di sinistra". Il passaggio dall'occulto al manifesto trova così un parallelo geometrico: se *Hokmah* è il punto, *Da'at* è la linea e *Binah* la superficie; la manifestazione inizia poi con la corporeità volumetrica delle 6 direzioni dello spazio (cfr. *Sepher Yetzirah*) vale a dire da *Tiph'eret*. Questi pochi cenni aiutano a comprendere il significato dello sforzo di Cordovero: razionalizzare il mito.

<sup>129</sup> *La douce lumière*, pp. 196-197.

<sup>130</sup> *ivi*, p. 134.

<sup>131</sup> *La cabala*, cit., p. 97.

<sup>132</sup> *La douce lumière*, p. 114.

<sup>133</sup> *ivi*, p. 160; p. 172.

<sup>134</sup> *ivi*, pp. 182-183. Anche questo ha un precedente nello *Zohar* (cfr. *supra*, n. 126) dove la forma è l'oscurità, il femminile di *Binah*, prima H, che si lega perciò a *Malkût*, seconda H. Oscurità e femminile sono identificati al rigore nello *Zohar*.

<sup>135</sup> *ivi*, p. 181 in nota; il tema è sviluppato nel *Pardès Rimmonim*.

aspira a ricongiungersi con l'efflusso maschile di *Tiph'eret-Yesôd* (disceso dal *Fons vitae, Keter*) per ricostruire l'unità primordiale, e con ciò risalire al "passato ontologico" che diviene "futuro cosmico".

Cordovero non vuole ancora la fine del mondo storico, e vede ancora, come lo *Zohar*, l'opera del cabbalista come riunione degli opposti. Essa è opera essenziale di redenzione dalla caduta, al cui fine è indispensabile la conoscenza del significato esoterico della *Torah*; guai a coloro che lo condannano e si attengono alle sue prescrizioni letterali! essi allungano l'esilio, disseccano la Presenza che non è più irrigata dall'efflusso vitale, riconducono la creazione al *Tohû* e *Bohû*.<sup>136</sup> Il cabbalista è colui che mette ordine in questo chaos.

Tuttavia si percepisce già la presenza di una svolta gnostica nel sistema. Come abbiamo visto sopra, la creazione porta in sé un vero e proprio "peccato originale": sarà sufficiente che l'esperienza esistenziale sia avvertita come insopportabile, per avvertire anche il bisogno di uscire al più presto da una condizione storica avvertita come irridimibile: dal millennio in terra si passa alla fuga dal mondo.

Quest'evoluzione finale della Qabbalah prende corpo nel rutilante mito di Isacco Lauria, che ci è noto soltanto attraverso gli scritti del suo discepolo Hayyim Vital,<sup>137</sup> e dal quale dipendono strettamente gli sviluppi antinomici delle "eresie" sabbatiana e frankista.

Con Luria, la Qabbalah si può dire in posizione diametralmente opposta a ciò che essa è con Cordovero: se questi aveva tentato la sistematizzazione "razionale" del magma zoharico, Luria si abbandona totalmente alla creazione mitica. Avendo posto al centro della propria meditazione il problema del male, egli non può che fabbricare un incredibile mito gnostico dalle tinte accese; la straordinaria parentela con lo Gnosticismo -si potrebbe parlare di un vero e proprio *revival*- non è però dovuta ad influssi esterni. Come nota giustamente lo Scholem, le analogie dei risultati sono il frutto di analoghe strutture di pensiero.<sup>138</sup>

I capisaldi del suo mito sono cinque: la dottrina dello *Tzimtzum* o contrazione, come atto iniziale del processo creativo; quella della "rottura dei vasi" o *Shevirah ha-Kelim* dalla quale origina il mondo delle "scorie" o *Qelipôt*; qui egli sviluppa la concezione, già presente nello *Zohar*, di due mondi paralleli, uno dei quali malvagio; quella della riparazione del guasto prodotto o *Tiqqun*, un concetto analogo a quello teosofico di reintegrazione; quella dello *Adam Qadmon*, o primordiale, primo atto della creazione, dal quale derivano tutte le anime degli uomini; quella del *Gilgûl* e dell'*Ibbur*, i due modi attraverso queste anime subiscono continue reincarnazioni.

La dottrina dello *Tzimtzum* può porsi come un tentativo di rispondere al quesito: se lo *'En Soph* è senza fine, come poteva esservi spazio per la creazione? Egli dovette necessariamente contrarsi all'interno di se stesso per lasciar posto ad un Nulla dal quale operare la creazione stessa. La domanda è ingenua, e non risolve il problema della creazione dal nulla: in realtà questa dottrina è però funzionale agli eventi che seguono, e che mostrano il vero problema centrale: l'origine del male. La dottrina dello *Tzimtzum* ha poi anche un'altra ragion d'essere: quella di evitare lo sviluppo di un sistema emanatista in direzione panenteista, e di conservare perciò la visione teista del *Genesi*.

La contrazione di Dio in se stesso non fu tuttavia senza conseguenze; essa fu infatti un atto di autolimitazione, di negazione, e quindi di giudizio; il limite che in tal modo Dio s'impose fu anche un atto di

<sup>136</sup> *ivi*, pp. 49-50 e p. 53. Essi impediscono l'unione di YH e WH, il cui significato è il seguente. Y, il punto, è *Hokmah*; la H iniziale è *Binah* (entrambe sono inscindibili da *Keter*); la W è *Tiph'eret* (le 6 *Sephirôt* successive) e la H finale è *Malkût*, che ha un legame privilegiato con *Binah*, come mondo storico e mondo ideale (cfr. p. 202). Questa è dottrina zoharica, i cui sviluppi appaiono ora nella loro logica. Israele è consacrata a YHWH, e sarà felice in questo mondo e nel futuro (le due H) perché grazie al Patto (*Yesôd*, la circoncisione) può operare il ricongiungimento di WH (cfr. pp. 114-116; cfr. anche pp. 45-50 e *Tiqquneh ha-Zohar* 24a) e, per conseguenza, dell'intero Tetragramma. Dopo il peccato di Adamo infatti, la H inferiore -la Presenza- si era staccata da YHW (cfr. *La cabala*, p. 167); questo mito è espresso dallo *Zohar* con l'affermazione che nel mondo della Fabbricazione i protoplasti avevano assunto le tuniche di pelle. Ciò sta infatti implicitamente a significare il distacco del mondo storico da quello ideale, distacco che avviene, come abbiamo già notato, in una ierostoria anticipatrice della storia. Considerato il significato delle due prime lettere (YH) il peccato originale appare anche come un distacco dell'immanente dal trascendente - come nel mito gnostico- e il "ritorno" -come nel mito gnostico- è un ritorno nel trascendente. Si comprende bene l'ambiguità che circonda questi temi nei testi cabbalistici, che tuttavia indicano chiaramente questo "dramma in cielo" con formazione della "sostanza ilica" (le "tuniche di pelle") nel mondo di *Asiyah* o della Fabbricazione, che corrisponde alla H inferiore, staccata, a causa del peccato, dagli altri tre mondi (*Azilût*, *Beriah*, *Yetsirah*, ovvero Emanazione, Creazione, Formazione) corrispondenti a YHW. Come si può notare, l'inserimento della realtà del male entro una logica neoplatonica, fabbrica miti gnostici. Il neoplatonismo "colto" può essere costruito soltanto negando la realtà ontologica del Male, un problema che infatti stava molto a cuore a Plotino, e che sta a cuore a tutte le ideologie egemoni.

<sup>137</sup> Isacco Luria (1534-1572) muore giovanissimo (due anni dopo Cordovero, 1522-1570) senza lasciare opere scritte. Le sue idee furono note in modo parziale in Europa attraverso Israel Sarug e Hayyim Vital. (1543-1620) che le raccolse in 5 volumi (*Shemoneh Shearim, Le otto porte*). Egli tuttavia non volle pubblicarli, e la loro diffusione avvenne soltanto dopo la sua morte. Uno di questi cinque volumi, il *Trattato della rivoluzione delle anime*, fu tradotto in latino da Knorr von Rosenroth nella sua *Kabbala denudata* (Tomo II, vol. II, Frankfurt, Zetzner, 1684) insieme ad altri frammenti cabbalistici (dallo *Zohar*, etc.) e ad un apparato esplicativo (*Loci communes*) che introdussero ad una vasta conoscenza della materia anche i non conoscitori dell'ebraico. (Il testo del von Rosenroth consiste complessivamente di due tomi, ciascuno di due volumi; il primo tomo edito a Sulzbach, Lichtentaler, 1677). Della versione del Rosenroth esiste poi una vecchia traduzione francese, ora riveduta, corretta ed annotata da F. Secret (Hayyim Vital, *Traité des Révolutions des Âmes [Sepher ha-Gilgulim] d'après Isaac Luria*, Milano, Archè, 1987) alla quale facciamo riferimento. La Qabbalah di Luria conobbe grande diffusione in Polonia dopo la tragica data del 1648; su di essa, importante la trattazione dello Scholem, *Les grands courants*, pp. 261-304; *La cabala*, pp. 133-148 e *passim*.

<sup>138</sup> *Les grands courants*, p. 277. Si tratta di un'osservazione che, anche in altre circostanze, abbiamo più volte formulato in questo testo, e che già formulammo in precedenza ne *La Gnosi, etc.*, cit.: in tutte le emergenze che andiamo esponendo, le sistematiche ripetizioni di temi sono dovute soltanto in parte a reciproche influenze. Per il resto esse sono da attribuirsi all'uso di strutture di pensiero analoghe, assunte per superare il sempre-eguale del pensiero normativo.

rigore, come aveva osservato Cordovero a proposito della forma. La contrazione divina ha dunque l'effetto di isolare *Din*, come primo atto sul quale fondare la creazione.

Il vuoto lasciato dalla contrazione non era però un Nulla; era una mescolanza caotica nella quale era rimasta un po' della luce divina. Si noti qui la stretta analogia con i miti gnostici e il ritorno del chaos alla base della creazione; per di più, in questo chaos era rimasto anche un po' di quel rigore che aveva presieduto alla contrazione. Si noti ancora la logica gnostica del mito: il male (il rigore) è ineliminabilmente alla base della creazione, e l'intollerabile mescolanza dev'esser corretta. Qui già s'intravede la radicale differenza tra la visione di Luria e quella della precedente Qabbalah: il problema non è più unificare il Male nel Bene, ma *dividerli*; la situazione storica non è caratterizzata dalla loro separatezza, ma dalla loro commistione. Questa visione l'abbiamo già incontrata nel passato: è quella disperata di chi avverta la presenza del Male con tanta forza, da poter assumere nei suoi confronti soltanto il rapporto d'estraneità e di fuga, e da sognare sogni apocalittici. In queste *situazioni esistenziali* non c'è più spazio per le sintesi dialettiche di chi scopre la presenza di un qualche bene, di una qualche positività anche dentro il male.

Il residuo di luce rimasto nel chaos è detto *Reshimu*: anche qui le premesse vengono "tradite", perché una creazione a partire da un chaos ove c'è del divino, abbandona il teismo per ricadere nel panteismo. *'En Soph* decise dunque d'inviare un raggio di luce per porre ordine in questo chaos; forse per eliminare *Din*, forse per mitigarlo. L'emissione luminosa aveva due aspetti: circolare, per l'omogeneità del Nulla circondante il luogo nel quale *'En Soph* s'era ritirato; e rettilineo, come un raggio. L'emissione rettilinea disegnò la figura di *Adam Qadmon*, un quinto "mondo" che Luria pone al primo posto, facendogli precedere il mondo dell'Emanazione. L'antropomorfismo del mito è sfrenato: anche l'Adamo primordiale si articola nelle 10 *Sephirôt*, la luce da lui emanata dà corpo ad un mondo formale (lettere, nomi, la *Torah*).

Il piano divino prevedeva la creazione di esseri e forme finite; per questo nel Nulla erano stati predisposti, per emanazione, dei "vasi"<sup>139</sup> in grado di raccogliere la luce emanata, luce delle *Sephirôt* che fuorusciva da occhi, orecchie, bocca e naso dell'*Adam Qadmon*.

Questa luce era tuttavia troppo intensa, e traboccò dai vasi delle tre *Sephirôt* superiori, investendo quelle inferiori che non resistettero, sembra per un difetto di fabbricazione (c'è dunque il sospetto che l'opera divina non sia poi così perfetta). I 6 vasi successivi si ruppero, e quello di *Malkût* s'incrinò. I frammenti, le *Qelipôt*, precipitarono trascinando con loro parte della luce divina, e costituirono la profondità dell'abisso nel quale domina il Male.

Qui il confronto con i sistemi gnostici si fa davvero significativo: non semplicemente per ragioni strutturali, ma soprattutto per le conseguenze che se ne debbono trarre sul piano logico: è evidente infatti che l'origine del Male è nella difettosità del piano divino, e che tutto il processo cosmo/antropogonico è un *processo teogonico di catarsi*.<sup>140</sup>

Questo processo, che rappresenta un fenomeno di reintegrazione nell'ordine originario,<sup>141</sup> prende il nome di *Tiqqun*, ed è un processo cosmico che passa attraverso due fasi. Nella prima fase, un nuovo fascio di luce divina esce dalla fronte dell'*Adam Qadmon*, per riordinare la luce sparpagliatasi dopo la rottura dei vasi<sup>142</sup> in nuove configurazioni. Il compito di terminare l'opera fu affidato all'uomo creato come *Anthropos*, che con la propria santità avrebbe consentito il ricongiungimento del basso e dell'alto. Per conseguenza il mondo della Fabbricazione (*Asiyah*) che era precipitato pericolosamente vicino alle *Qelipôt*, si sarebbe liberato dalla vicinanza al Male. Ahimè! Adamo sbagliò, separando ciò ch'era unito (invece di unire il separato) e il mondo di *Asiyah* con le sue 10 *Sephirôt* piombò nel mondo delle scorie (che formavano il cosiddetto "anti-Adamo di Belial") dando origine al mondo della nostra esperienza, quello storico.<sup>143</sup> L'analogia con il mito gnostico non poteva essere più stringente: tra l'altro, siamo in presenza di due mondi paralleli e antitetici.

<sup>139</sup> *Les grands courants*, p. 283; J.I. Schochet, nella sua Introduzione alla IV parte del *Tanya*, cit., p. 62, definisce viceversa i "vasi" come un prodotto specifico della contrazione. In effetti il processo creativo si realizza nel succedersi alternato di contrazioni ed emanazioni.

<sup>140</sup> Siamo ben al di là di quanto si poteva già intuire dallo *Zohar*, col suo mito dell'albero del Male (cfr. *supra*, n. 84); tuttavia siamo pur sempre nell'ambito dello sviluppo sempre più "gnostico" della logica che vi era presente. Ad esempio, la "rottura dei vasi" ha un precedente nel mito dei 7 re di Edom (*Gen. 37, 21* sgg.) che regnarono e morirono, e che discesero da Esaù: nello *Zohar* (I, 135a; 177a-b) essi rappresentano il mondo dell'impurità, la "altra parte" (*sitra ahra*) che dunque ha una sua vita propria. Il regno delle scorie corrisponde infatti ai 7 re (*Traité des révolutions des âmes*, cit., p. 27). Lo Schochet (cit., pp. 64-68) nella sua esposizione del mito include tra le *Sephirôt* anche *Da'at*, primo "vaso" rotto: in tal modo si spiega la resistenza di *Malkût*, perché il *Genesi* parla di 8 re di Edom; di 7 dice che morirono, dell'ottavo non dice nulla. Preciando comunque da tutte le sue infinite *technicalities*, non c'è dubbio che il processo è catartico; il processo di purificazione descritto in *Zohar*, I, 109b (*Sitrê Torah*) e relative note nell'ed. cit. (T. II, p. 115) viene ora raccomandato all'uomo (Schochet, pp. 84-87). La spiegazione "teleologica" alternativa che ne risulta (*La cabala*, p. 144; Schochet, p. 84) già presente in Cordovero, cioè che il male è necessario per mettere alla prova l'uomo, può trovar fondamento soltanto nell'obbiettivo di mantenere l'ortodossia religiosa, ma di certo non ha alcun fondamento "logico" nel mito stesso: di fatto, Dio produce il Male *dalla propria imprevidenza*, ed è l'uomo che deve rimediarsi soffrendo. Come in ogni speculazione gnostica, qui c'è un evidente parallelo sociale, se si considera l'equazione Dio = Padre = potere sociale. Se il triplice soggetto è perfetto, non si comprendono gli esiti della sua azione; se è manchevole, e va aiutato a perfezionarsi, non si vede perché l'uomo (il figlio, il suddito) debba accettarne *tout court* il dettato, acquistando meriti in base ai parametri della sua Legge. Se, infine, la Legge è la *sola* via al perfezionamento dell'opera, allora anche l'uomo *ha natura divina*, perché è evidente che *Dio ha bisogno di lui*. La constatazione del Male come realtà, innesta un circolo vizioso della logica che conduce necessariamente ad esiti antinomisti.

<sup>141</sup> La catastrofe provocò, tra l'altro, una caduta di rango dei mondi emanati, rispetto al posto loro assegnato (*La cabala*, p. 143); questa caduta è "quantificata" nello schema inserito a p. 143 del *Traité de révolutions des âmes*, cit.

<sup>142</sup> Di qui in poi sorvoliamo sulle infinite complicazioni di dettaglio, non necessarie ai nostri fini.

<sup>143</sup> Sullo stato delle cose al momento dell'errore di Adamo, e sul lavoro d'innalzamento che avrebbe dovuto compiere in rapporto alla caduta dei mondi, cfr. *Traité, etc.*, cit., p. 154: ricondurre le 6 *Sephirôt* inferiori del mondo di *Asiyah* al livello delle attuali 6 superiori di *Yetsirah*. Dopo

Spetta dunque ora alle anime degli uomini, tutte discese da quella dell'Adamo primordiale,<sup>144</sup> liberare se stesse, scintille divine, dalle scorie; questo deve avvenire a tutti i 5 livelli dell'anima.<sup>145</sup> Il processo è dunque estremamente laborioso,<sup>146</sup> ed è qui che s'innesta, con significato del tutto nuovo, la metemempsiosi: essa realizza, come per i Catari, l'inferno in terra, attraverso il quale l'anima di Adamo, frammentata nelle anime dell'umanità, compie il proprio lungo ciclo di purificazione, che può richiedere ripetuti soggiorni in questo mondo malvagio. La metemempsiosi, tra l'altro, diviene il *passepertout* in grado di spiegare perché mai il giusto debba soffrire, perché mai regni l'ingiustizia.<sup>147</sup>

La trasmigrazione, come nota lo Scholem,<sup>148</sup> e con essa le interrelazioni delle anime,<sup>149</sup> diviene la *vera storia del mondo*, una storia lunghissima per liberarsi dal male, una storia che *dev'essere abbreviata*. Ciò che viene ad assumere ora la massima evidenza, è dunque una dottrina che era già apparsa nel *Bahir*, quella secondo la quale, allorché tutte le anime saranno tornate alla propria origine dopo essersi purificate in ripetuti cicli di presenza terrena, soltanto allora apparirà il Messia.<sup>150</sup>

La differenza sostanziale è tuttavia nell'accento posto sull'escatologia; ciò che nel *Bahir* era una dottrina, qui è una spasmodica attesa apocalittica; come nota lo Scholem,<sup>151</sup> il sistema lurianico funzionava sul postulato che il ciclo della Reintegrazione (*Tiqqun*) fosse giunto alla fase finale. Lo Scholem ha anche notato il meccanicismo della dottrina, che toglie significato alla venuta del Messia, evento automatico al termine di un processo nel quale si racchiude il compito d'Israele.<sup>152</sup>

In effetti Luria era convinto di trovarsi vicino al termine del processo di Reintegrazione. Si sarebbe dovuti essere nel momento nel quale il processo aveva raggiunto le anime uscite dai "piedi di Adamo";<sup>153</sup> precisamente alle più malvage di esse, quelle dei "talloni". Si era dunque proprio alla fine, nel momento in cui le tremende difficoltà del compito avrebbero trovato riscontro in un acuirsi delle sofferenze; in questi tempi calamitosi sarebbe però giunto il Messia figlio di David.<sup>154</sup> L'epoca del Messia sarebbe dunque stata segnata da tempi calamitosi.<sup>155</sup>

Questa concezione apocalittica della contemporaneità del sommo Male e del sommo Bene, trova un riscontro di grande rilievo, per i futuri sviluppi antinomici, nella dottrina dell'assegnazione delle anime: tanto più un'anima è santa, tanto più essa sarà sommersa nelle più malvage scorie. Questo accade per il tentativo di Samael di impedirne la missione, ma è anche un trucco di Dio, che dà via libera a Samael perché sa che in tal modo il Bene otterrà un gran risultato, essendo comunque destinato a vincere, cosa che Samael non sa. Ciò spiega la ragione per la quale gli uomini più santi commettono i peccati più orrendi; anzi, dalla misura dei loro peccati si può comprendere quella della loro santità.<sup>156</sup>

V'è poi un'altra dottrina lurianica che dev'esser ricordata, e che ha precisi precedenti nello *Zohar*: quella del "giusto sofferente" che qui si riverbera nel Messia figlio di Giuseppe, destinato a precedere quello figlio di David.<sup>157</sup> Anche questa dottrina, che porta all'identificazione del "figlio di Giuseppe" con Luria -un

---

l'errore di Adamo, le 4 *Sephirôt* inferiori di *Yetsirah*, e le 10 di *Asiyah* coincidono nelle scorze (*Traité*, p. 155). Adamo di Belial è la figurazione del Male, e s'identifica con Samael, l'accusatore dell'uomo (*ivi*, p. 33); dopo la Reintegrazione, il mondo delle scorie finirà nel nulla; il Messia abolirà il Male. La morte è infatti una conseguenza del peccato che costringe le anime a continui ritorni per purificarsi in questo mondo; dopo la Reintegrazione non avrà più motivo d'essere (*ivi*, p. 239). Si noti il parallelismo tanto con i Catari, quanto con alcune sette shî'ite: *l'inferno è questo mondo*.

<sup>144</sup> L'*Adam Qadmon* conteneva già in sé tutte le anime degli uomini a venire.

<sup>145</sup> Luria adotta la dottrina delle 5 anime (*Traité*, etc., cit., pp. 29-30) perché egli può così farle corrispondere ai 5 livelli nei quali fu riorganizzata la luce dopo la rottura dei vasi; dall'alto: l'Indigente (*Keter*), il Padre (*Hokmah*); la Madre (*Binah*), il Privato d'indulgenza (le 6 *Sephirôt* successive); la Femmina del Privato d'indulgenza (*Malkût*); cfr. *ivi*, p. 130.

<sup>146</sup> Si noti che la caduta di Adamo, che trascina il mondo formale di *Asiyah* nella materia, e dunque mescola il Bene col Male (*Traité*, p. 46) è un evento mitico nel senso pieno della parola: esso fonda il peccato dell'uomo, nel senso che ogniqualvolta un uomo pecca, si ripete il fenomeno della caduta. Come nel mito, storia e ierostoria si riflettono l'una nell'altra; la ierostoria precede la storia ontologicamente, più che non temporalmente. Per la lunghezza del processo di purificazione, cfr. *Traité*, p. 46: esso consiste nel separare il Male dal Bene (*ivi*, p. 49).

<sup>147</sup> Rinviando ai testi per i particolari risvolti della dottrina: rileviamo però che, ancora una volta, il male si configura come per i Verdi del Circo di Bisanzio, nei termini concreti dell'incomprensibile malassorte. Questo punto d'arrivo è il vero punto di partenza; il "Male" ontologico non è che il riflesso mitico della vita, e, in quanto mito, fonda l'esperienza.

<sup>148</sup> *Les grands courants*, p. 301.

<sup>149</sup> Oltre alla rotazione (*Gilgûl*) le anime possono conoscere anche il fenomeno detto "embrionato" (*Ibbur*) consistente nell'insediarsi di più anime nello stesso uomo; ne consegue una casistica metafisica di parentele complicata quasi quanto i casi della vita da giustificare, per la quale rinviamo volentieri al *Traité*, etc., cit. La vicenda è ulteriormente complicata dal fatto che esistono due tipi di anime: le scintille cadute tra le scorie, e quelle che erano rimaste in Adamo, e che ora giungono come "anime nuove"; cfr. *Traité*, pp. 125-140 e pp. 385-386. Queste anime hanno maggiori probabilità di risalire; esse costituiscono l'Adamo ridotto di dimensioni dopo il peccato.

<sup>150</sup> *Traité*, p. 37; p. 374. Il Messia verrà però al momento della liberazione delle ultime scintille (*ivi*, p. 137; p. 384).

<sup>151</sup> *Sabbatai Tsevi*, cit., p. 63.

<sup>152</sup> *ivi*, p. 66.

<sup>153</sup> Per i "piedi di Adamo", cfr. *Traité*, p. 147, e il citato schema a p. 143; per lo stadio cui era giunto il processo alla fine del XVI secolo, cfr. *ivi*, p. 36.

<sup>154</sup> *ivi*, pp. 35-39; pp. 243-244; p. 246.

<sup>155</sup> *ivi*, p. 58; il tema è tuttavia comune nella letteratura apocalittica. A quel momento sarebbero uscite dalle scorze le ultime anime (p. 384); il Messia sarebbe stato portatore dell'anima di grado più elevato (p. 162) cioè avrebbe rappresentato il ritorno del "primo Adamo" (pp. 23-24) nella logica di un processo che è, per l'appunto, Reintegrazione.

<sup>156</sup> *ivi*, p. 35, p. 39; pp. 42-44. Sul piano antropologico siamo in presenza di una finissima interpretazione. Per le concezioni apocalittiche di Luria sopra esposte, un rapido riassunto si può trovare anche in Scholem, *Sabbatai Tsevi*, cit., pp. 71-78.

<sup>157</sup> Sull'argomento cfr. Scholem, *Sabbatai Tsevi*, pp. 67-71. I "Messia figli di Giuseppe" fiorirono poi un po' dovunque nel corso del movimento sabbatiano, che convogliò esasperate attese escatologiche; al riguardo cfr. *ivi*, *passim*. Lo spunto per questa figura, presa dallo *Zohar*, è *Isaia*, 53.

uomo afflitto dalla malattia nel corso della propria breve esistenza- costituisce un tassello nel clima di montante attesa per il Messia figlio di David.

L'insegnamento di Luria, conosciuto attraverso la predicazione dei suoi discepoli, divenne largamente diffuso soltanto dopo la morte di Hayyim Vital nel 1620, allorché fu possibile pubblicare i suoi scritti. Alla metà del secolo esso si era ormai diffuso in tutta l'Europa, nel corso degli anni tremendi della Guerra dei Trent'anni, i cui orrori colpirono duramente anche le comunità ebraiche. L'apocalitticismo e la riflessione centrata sul problema del male,<sup>158</sup> costituirono le ragioni della sua attrattiva nei confronti di un popolo che non aveva più altro scampo alle proprie sofferenze; la particolare situazione spiega il fenomeno che s'impose su questo cabbalismo, l'eresia sabbatiana e il suo seguito frankista. Straordinario successo conobbe in Polonia la Qabbalah luriana, che impronta di sé il XVII e il XVIII secolo.<sup>159</sup>

Sabbatai Tsevi, l'uomo che coagulò le attese apocalittiche, nacque a Smirne nel 1626. Lo Scholem, che gli ha dedicato una ponderosa biografia, ne ha indagato aspetti familiari e personali che certamente interessano il biografo, ma che possono essere sorvolati in queste righe. Non è infatti molto importante conoscere le sue eventuali tendenze maniacali (lo Scholem ipotizza una psicosi maniaco-depressiva) quando ci si deve confrontare con il successo dilagante che ebbero le sue "stranezze", e con i risvolti sociali del movimento da esse scatenato. Evidentemente, la vita emotiva e intellettuale di una non trascurabile parte della Diaspora, era ormai in attesa precisamente di *quelle* manifestazioni, che dovevano essere il segnale inequivocabile dell'avvento dell'inaudito, del compimento dei tempi. *Non c'è Apocalisse senza distruzione della norma.*

Gli anni della sua gioventù non sono particolarmente interessanti; sappiamo tuttavia che egli era già ritenuto un folle allorché, nel 1648, anno della Redenzione secondo lo *Zohar*, giunsero le notizie dei massacri avvenuti in Polonia; Sabbatai ne ebbe una tremenda impressione, seguita da una visione mistica che generò in lui la convinzione d'essere il Messia.<sup>160</sup>

Da quel momento il suo comportamento, già stravagante, iniziò a divenire apertamente antinomico; in data incerta, da situarsi tra il 1651 e il 1654, egli fu perciò espulso dalla comunità di Smirne.

Viaggiò allora per la Grecia procurandosi molti amici, ma anche ponendosi apertamente contro la Legge con manifestazioni eclatanti, sicché, nuovamente espulso, trascorse nove mesi a Istanbul nel 1658. Qui egli benedì "colui che permette ciò ch'è proibito";<sup>161</sup> ma tutta la sua condotta era da tempo improntata a violazione sistematica della Legge, secondo una logica che deve considerarsi coerente con la pretesa messianica; già da tempo egli andava meditando una propria identificazione con *Tiph'eret*, al quale indirizzava il proprio culto come "vero Dio".<sup>162</sup> Di nuovo espulso, tornò a Smirne sino al 1662, da dove partì per Gerusalemme, creandosi nuove amicizie lungo il percorso, a Rodi e al Cairo.

Inviato al Cairo come incaricato della comunità di Gerusalemme, venne a conoscere una giovane Ebraea, Sarah, orfana dei massacri di Schmielnicki, che aveva vagato come persona di servizio in Italia e poi al Cairo, accompagnata dalla fama di pessimi costumi. Oltretutto, era considerata una povera pazza, perché convinta di essere la sposa designata del Messia; forse fu questa diceria ad interessare il Messia Sabbatai; forse la possibilità di realizzare il ruolo di Osea (*Osea*, I, 2); il matrimonio avvenne nella primavera del 1664.<sup>163</sup>

L'anno successivo, nel 1665, Sabbatai iniziò la folgorante avventura della propria missione: tormentato dalle proprie tentazioni antinomiche, decise di recarsi a Gaza, ove viveva un uomo, Nathan, del quale si diceva che sapesse rivelare ad ognuno il segreto per la Reintegrazione della propria anima; dall'incontro era destinato a nascere il movimento sabbatiano.

Nathan aveva poco più di vent'anni, ma era già noto e stimato, e conosceva la Qabbalah di Luria. Agli inizi del 1665, egli ebbe una visione nel corso della quale gli fu rivelato che Sabbatai era il Messia, e che

<sup>158</sup> È significativo ricordare che Hayyim Vital si dedicò per almeno due anni agli studi alchemici (*La cabala*, cit., p. 445) un fatto alquanto inusuale per un ortodosso, del quale dovette fare ammenda. Ciò sembra tuttavia accordarsi molto bene con la natura di una dottrina che intravede la via della salvezza attraverso lo sprofondamento nel Male e nella materia, di dove si debbono estrarre le scintille divine; il moto alchemico è infatti segnato dal momento iniziale del *descensus* e della *putrefactio*, indispensabile discesa all'interno della materia e della morte che precede il successivo moto ascensionale di spiritualizzazione.

<sup>159</sup> *Sabbatai Tsevi*, cit., pp. 89-105. La Qabbalah luriana si espande in Polonia a partire dall'inizio del XVII secolo, mescolandosi con quella di Cordovero; da essa prende spunto un'ossessiva meditazione sul Male e sugli aspetti satanici del mondo, che caratterizza gli sviluppi polacchi. Cfr. G. Scholem, *Le mouvement sabbataïste en Pologne*, R.H.R. 143-144, 1953-1954; in particolare, 143, pp. 30-44. I massacri operati dai cosacchi di Schmielnicki (cfr. S.M. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Time until the Present Day*, Philadelphia, The Jewish Publ. Soc. of America, vol. 1°, 1916, p. 144 sgg.) furono visti come l'inizio delle convulsioni messianiche; per quei tempi era infatti atteso il Messia e anche la fine della dominazione turca in Palestina. Lo Scholem, *Sabbatai Tsevi*, p. 105 sgg., abbozza alcune riflessioni sulla contemporaneità dei fermenti apocalittici nel mondo ebraico e nel Cristianesimo nel corso del XVI-XVII secolo, sottolineando come anche nel mondo cristiano l'aspettativa si concentrasse su una "nuova terra", secondo l'ottica "giudaizzante" del primo Cristianesimo. La contemporaneità di fenomeni tra loro non collegabili non è frutto di un metafisico *Zeitgeist*: la realtà è che il "secolo di ferro" è uno dei più atroci della storia europea, e lo è per tutti: è il secolo degli Stati Assoluti, della caccia alle streghe, della fine dei sogni della cultura "ermetica", soprattutto della repressione della secolare spinta alla libertà dei ceti subalterni, che si era coagulata attorno ai moti religiosi scatenati dalla Riforma; è il secolo del nuovo Razionalismo, che fa dell'uomo l'oggetto di leggi a lui estranee, è il secolo del classicismo regolato dalle corti. Al suo centro è la Guerra dei Trent'anni, che s'apre con la sconfitta delle forze più illuminate in Boemia e con l'eliminazione della Chiesa Hussita: si ricordi, in proposito, con quanto interesse gli Ebrei boemi avevano guardato a questo fenomeno.

<sup>160</sup> *Sabbatai Tsevi*, cit., pp. 148-150.

<sup>161</sup> *ivi*, p. 171.

<sup>162</sup> *ivi*, p. 156.

<sup>163</sup> *ivi*, pp. 199-203.

Israele avrebbe dovuto seguirlo, senza pretendere da lui alcun segno miracoloso. Il momento della fine era giunto, e non sarebbe stato ritardato da alcun peccato. Questa rivelazione fu trasmessa da Nathan a Sabbatai, che veniva da lui per consiglio nella primavera del 1665; il 31 Maggio, Sabbatai si proclamò Messia, con l'avallo di Nathan.<sup>164</sup>

Il successo fu immediato e straordinario. Un documento pseudepigrafico attribuito ad un Maestro del XIII secolo, ma probabile opera di Nathan, annunciava il Messia nella figura di un uomo calunniato per il suo antinomismo, dovuto in realtà alla sua esigenza di calarsi tra le scorie per combattere le forze del Male.<sup>165</sup> Nathan stesso consigliava l'antinomismo agli Ebrei di Gerusalemme.<sup>166</sup>

La dottrina iniziale di Nathan a supporto dell'azione di Sabbatai, merita di essere ricordata, anche se non sembra fosse largamente diffusa; al contrario, doveva rappresentare una sorta di "manifesto" di fondazione ideologica del movimento, destinato ad una cerchia ristretta.<sup>167</sup> Evitando i dettagli, ne condensiamo il senso per trarne argomento di riflessione.

Nathan si appoggia alla Qabbalah luriana, che conosce nelle sue diverse lezioni, mettendo in mostra la consequenzialità di un suo sviluppo antinomico. La fondamentale conseguenza che si può trarre da quella dottrina, e che rappresenta la base di fatto sulla quale può poggiare uno sviluppo quantomeno eterodosso, è che il processo creativo immaginato da Luria costituisce di fatto un vero e proprio processo catartico, grazie al quale Dio si libera d'un Male *che è originariamente in Lui*. Questa conseguenza non è sorprendente né nuova: postulare l'esistenza del Male come realtà accanto a un Dio creatore onnipotente, riporta inevitabilmente la radice del Male assoluto nel Bene assoluto: questo è uno sviluppo logico consequenziale, al quale non si può sfuggire.

Nathan risolve dunque quest'esigenza ipotizzando l'esistenza, accanto alla luce che contiene il pensiero, di una luce senza pensiero; quanto al Male assoluto, esso formerebbe, accanto al nostro mondo della mescolanza, un vero e proprio antimondo.<sup>168</sup> In questo abisso si troverebbe da sempre l'anima del Messia, che non viene dall'Adamo primordiale, ma dalla luce divina, dal Dio d'Israele (le 6 *Sephirôt* incluse in *Tiph'eret*, il "Privo d'indulgenza" di Luria). Di lì egli lotta per liberarsi dalle scorie,<sup>169</sup> e non v'è nulla di strano, poiché egli proviene da *Tiph'eret*, che la sua anima vi torni dissolvendosi in esso dopo essersi purificata. Quest'opera è l'opera di redenzione finale; Israele può infatti redimere soltanto il mondo della mescolanza, mentre quello del Male assoluto può essere redento soltanto dal Messia. Quanto alla Legge -e qui Nathan riprende l'ipotesi del Libro *Temunah*- anch'essa era caduta nelle scorie divenendo quella nota, carica di divieti; ma quando essa tornerà al primitivo stato spirituale, tutte le norme "pratiche" e "materiali" perderanno ogni valore.

Lo scenario che qui si apre non ci sembra nuovo e sorprendente; lo abbiamo già incontrato negli sviluppi della logica del *bâtin*, ed è un tema eterno: ogni Legge materiale non è che la cristallizzazione dello spirito che a quella Legge ha condotto. Penetrare lo spirito di una Legge, significa dunque scoprire in essa le ragioni stesse della sua destituzione, allorché quello spirito potrà pienamente realizzarsi. Per il resto, la dottrina di Nathan sviluppa gli elementi essenziali che consentiranno d'interpretare come evento straordinario, ma non riprovevole o demenziale, l'antinomismo e le pretese messianiche di Sabbatai Tsevi. *La fine del mondo non può che manifestarsi con eventi e dottrine che contraddicono la logica del mondo*, la Legge, il *nómos*. Il nucleo vero di tutta la vicenda non è nella follia o nella nequizie di questo o quel personaggio; non è nella "leggerezza" o nella "complicità" con le quali parte di un popolo abbandona le consuetudini religiose per seguire l'eresia: è nel fatto che le condizioni di vita di molti erano tali che altro non restava loro se non sperare -sino a volerla credere possibile e attuale- nella fine del mondo storico; un'ipotesi che, del resto, *faceva parte della stessa fede*. Il fenomeno sabbatiano è un esempio lampante di dottrina gnostica che si realizza in moto millenarista coinvolgendo le masse, secondo una vicarianza che andiamo da tempo osservando; quando non vi saranno più le condizioni per i moti, la dottrina tornerà nella logica dei gruppuscoli esoterici.

Attorno a Sabbatai iniziarono a svilupparsi entusiasmi: scomunicato a Gerusalemme, egli iniziò tuttavia un lungo viaggio tra le comunità. Lettere e voci lo precedevano, mentre l'eccitazione cresceva ed iniziava a contagiare anche gli studiosi e i rabbini. A Dicembre la comunità di Smirne, ove egli si era recato, era in uno stato d'agitazione febbrile. Notizie degli eventi giunsero in Europa, e vi si diffusero ovunque tra Ottobre e Dicembre.

Nel suo viaggio, Sabbatai aveva toccato già Aleppo, dove aveva suscitato grandi speranze; nel frattempo Nathan diffondeva da Gaza la novella della Redenzione e la propria dottrina cabbalistica; a Hebron e Safed i seguaci erano già numerosi; lo si cominciò a considerare "Re d'Israele" in luogo del sultano.<sup>170</sup> Nathan, a sua volta, inviò ad Ottobre una lettera alle comunità di Smirne, di Costantinopoli, di Germania, d'Italia e dello Yemen. In essa annunciava la propria Qabbalah, dichiarando superata quella di Luria a causa di

<sup>164</sup> *ivi*, p. 230.

<sup>165</sup> *ivi*, p. 231 sgg.

<sup>166</sup> *ivi*, p. 243.

<sup>167</sup> *ivi*, pp. 298-323.

<sup>168</sup> In questo modo egli sviluppa il precedente zoharico del cosiddetto "altro lato".

<sup>169</sup> Anche per questo c'è un precedente nella dottrina di Luria, allorché egli accenna (*Traité*, p. 43) alle anime di Abramo e di David che provengono da quel mondo.

<sup>170</sup> *Sabbatai Tsevi*, p. 266.

cambiamenti metafisici intervenuti nel corso del processo di redenzione; sul piano concreto poi, Sabbatai avrebbe ottenuto la sottomissione mansueta del sultano e dei Cristiani (tranne i Tedeschi) e si sarebbe recato al mitico fiume Sambatyon, dove avrebbe sposato la figlia di Mosè resuscitato. Nathan richiamava dunque in vita il mito delle Dieci tribù, ma la cosa non stupì nessuno: il clima era ormai apocalittico. Altre cose ancora affermava, sul piano dottrinale, una di notevole interesse: Sabbatai avrebbe redento la propria *Qelipah*, identificata con Cristo. La cosa era davvero enorme per un Ebreo, ma fu accettata e ciò non deve meravigliare.<sup>171</sup> Precisamente l'enormità della cosa è il segno della fine dei tempi; essa corrisponde inoltre alla dottrina lurianica della coincidenza di estremo male ed estremo bene; quanto, infine, alla redenzione di Cristo, se il male viene da Dio, esso fa inesorabilmente parte dell'essere: esso potrà e dovrà quindi essere redento nel corso del processo teogonico/catartico, perché non può in alcun modo divenire "nulla".

Nessuna meraviglia dunque per quel che accadde a Smirne nel Dicembre, allorché Sabbatai si esibì in spettacolari *performances* antinomiste, scomunicando i rabbini che gli si opponevano; la folla minacciosa si schierò dalla sua parte, e uno dei rabbini preferì persino cambiar partito. La maggioranza era col Messia, e i suoi nemici passavano per miscredenti.<sup>172</sup>

Il 30 Dicembre, il "re d'Israele" s'imbarcò per Istanbul con la propria "corte"; la comunità vi era già in fermento, e alzava la testa contro i Turchi; questo preoccupava il sultano che, per nulla intenzionato a cedere il proprio Regno a Sabbatai, lo fece arrestare nel Mar di Marmara e sbarcare in catene. Un breve tumulto e una rapida repressione di polizia presero il posto dell'ubriacatura generale che aveva preceduto il suo arrivo; Sabbatai rifiutò di essere riscattato dalla comunità.<sup>173</sup> In Aprile fu trasferito nella fortezza di Gallipoli.

Nel frattempo il movimento sabbatiano aveva raccolto gran numero di proseliti anche in Europa, dove si attendevano con impazienza le notizie provenienti dalla Terrasanta e dal Medio Oriente; il movimento affascinò in modo particolare quegli utopisti che a vario titolo attendevano la fine dei tempi, i discendenti degli espulsi dalla Spagna, sparsi un po' dovunque, e i Marrani, molto presenti nella comunità di Amsterdam.<sup>174</sup> L'esaltazione mistica si esplicò anche in manifestazioni penitenziali dolorose e persino pericolose, come giacere nudi sulla neve; alcuni ricchi sposarono orfanelle povere, altri attiravano in famiglia giovani studiosi della *Torah*. Giungevano voci sul ritorno delle Dieci tribù, su un esercito giudeo pronto alla guerra con gli occidentali, sulla miracolosa ricostruzione del Tempio. Circolavano notizie sulla conquista della Mecca ad opera delle Dieci tribù, e dettagliate descrizioni dell'esercito del Messia. Anche quando Sabbatai fu arrestato, circolò la voce che fosse evaso e stesse resuscitando i morti. C'era molta agitazione, le autorità dovettero intervenire per impedire partenze di massa, ed aiutare gli ortodossi a mantenere il controllo delle comunità, dove tra l'altro si verificarono casi di minacce ai ricchi; i capi delle comunità temettero che l'agitazione potesse spingere gli Ebrei ad atteggiamenti tali da scatenare la vendetta dei Cristiani, e comunque di essere screditati da un fenomeno sul quale i Cristiani ridevano, organizzando burle (come suonare di notte le trombe...del Giudizio!). In Germania, città come Francoforte divennero centri sabbatiani.

Un caso a sé rappresentò Amsterdam, dove la prospera comunità ebraica godeva di grande libertà e possedeva un elevato livello intellettuale, grazie all'apporto massiccio di Marrani spagnoli e portoghesi. In questo clima aperto e vivace, anche gli strati culturalmente ed economicamente eminenti della comunità mostrarono interesse per l'eresia.

Particolarmente significativo l'interesse di Spinoza, anch'egli Marrano, e quello dei millenaristi cristiani, che dall'Anabattismo olandese ereditavano un'indiscutibile tradizione. Nel caso di Spinoza inoltre, si possono notare connessioni del fenomeno sabbatiano con altri processi che interessavano l'Europa, nei quali la cultura dei Marrani trovava una propria collocazione. Ci riferiamo al processo di secolarizzazione, che ha una propria traiettoria attraverso il Libertinismo, tanto spirituale che razionalista; e il Deismo, correnti alle quali i Marrani diedero un significativo apporto. In un articolo relativo all'influenza di Francesco van den Enden sul pensiero di Spinoza, che fu suo allievo, il Bedjai<sup>175</sup> ha messo in luce il confluire in Spinoza di una cultura ermetico-alchemica e di una tradizione anabattista, che avevano trovato espressione nell'utopia della repubblica popolare (da fondare in America) e nelle sue connessioni con la Francia, in una risoluta opposizione allo Stato assoluto, impersonato dal *Roi Soleil*, l'odiato e lugubre Luigi XIV; in altre parole, in una cultura libertina, al tempo stesso razionalista e spiritualista.

Il marrano Spinoza, era del resto partecipe di quella cultura ebraica di Amsterdam che ben conosceva il Libertinismo spirituale;<sup>176</sup> i suoi rappresentanti furono infatti il rabbino Joseph Salomon Del Medigo, Uriel da

<sup>171</sup> Per la lettera di Nathan, cfr. *ivi*, pp. 271-291. Scholem insiste molto (p. 286) su "influenze cristiane" nel pensiero di Nathan, e ciò si deve ricondurre, a nostro avviso, alla sua tendenza continua di paragonare Sabbatianesimo e Cristianesimo (cfr. *supra*, nn. 121 e 122) come estremo limite dell'eresia.

<sup>172</sup> *Sabbatai Tsevi*, pp. 389-399.

<sup>173</sup> Nei giorni dell'attesa, l'agitazione era divenuta così alta da provocare l'arresto dei commerci in città, come testimoniarono osservatori europei. Occorre ricordare che il 1666 era stato indicato da Nathan come anno dell'Apocalisse (Scholem vede anche qui una "contaminazione" cristiana; l'anno non ha riscontro nella tradizione ebraica, ma 666 è il numero della "Bestia" nella tradizione cristiana).

<sup>174</sup> Marrano è parola spagnola dall'arabo *mahrān*, porco; fa assonanza con *barrano*, anch'esso dall'arabo (*al barrān* = immigrato recente). Con gioco di parole spregiativo, furono perciò detti *Marranos* i Musulmani e gli Ebrei convertiti con la forza a seguito della *Reconquista*. I Marrani spagnoli e portoghesi rimasero segretamente fedeli alla propria religione, e parteciparono del movimento degli *Alumbrados*. Sulla loro storia, cfr. C. Roth, *A History of the Marranos*, Philadelphia, The Jewish Publ. Soc. of America, 1932.

<sup>175</sup> M. Bedjai, *Franciscus van den Enden maître spirituel de Spinoza*, R.H.R. 207, 1990.

<sup>176</sup> Cfr. I.S. Revah, *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam*, R.H.R. 154, 1958.

Costa e Juan de Prado; contrariamente a quest'ultimo, che ritrattò per non essere espulso dalla comunità, Spinoza accettò l'espulsione nel 1656. Ciò non gli impedì di seguire ad avere amici e protettori tra i liberi pensatori d'Olanda, in particolare presso il gruppo interreligioso dei Collegianti. Sono questi i decenni nei quali prende sempre più corpo, nell'Europa occidentale, un pensiero deista con una visione tutta interiore e non confessionale, della religiosità.

Ora, Spinoza fu in corrispondenza con Oldenburg, Segretario della Royal Society, precisamente in relazione alle notizie sul movimento sabbatiano, ed è certo che il giudizio di Oldenburg sul movimento era positivo.<sup>177</sup> Ciò è molto significativo, se si riflette sulla cultura della Royal Society e dei suoi membri, a cominciare da quel Newton che fu aperto ad influenze paracelsiane e böhmiene, per la quale rinviamo alla classica ricerca della Yates:<sup>178</sup> una cultura illuminista ermetico-alchemico-cabbalistico-rosicruciana, legata anche al libero pensiero dei Familists e della nascente Massoneria. In questa cultura la Qabbalah luriana era penetrata ampiamente, e vi trovò più ampi sviluppi grazie all'opera di Knorr von Rosenroth.

Questo interesse e questo rapporto sono significativi, a nostro avviso, del profondo messaggio libertario che veniva intravisto, dalla miglior cultura europea, nel fenomeno sabbatiano. La vicenda non fu casuale né momentanea; pur nella sua specificità il movimento sabbatiano e poi frankista, fu la via attraverso la quale l'intelligenza ebraica si congiunse e fruttificò nella cultura europea nel Secolo dei Lumi, deista e perciò indifferente alle scelte religiose, ma molto sensibile alle doti intellettuali degli individui.<sup>179</sup>

Altri importanti centri sabbatiani furono Praga e Vienna; ma certamente il luogo di maggior diffusione dell'evento fu la Polonia, che assieme alla Germania rappresentò l'epicentro del fenomeno. Per questa ragione diremo della Polonia più avanti, dopo aver ripreso il filo della narrazione sospeso con l'arresto di Sabbatai Tsevi.

Nella prigione di Gallipoli egli viveva praticamente libero perché, grazie alla tolleranza e alla corruzione, la corresponsione di una somma consentiva ad una corte di stretti fedeli di vivere con lui una vita normale, e ai pellegrini di venire in visita: fu fissata al riguardo persino una tariffa. Le visite erano così numerose, da fare la fortuna dei traghettatori. I rapporti degli stretti collaboratori erano entusiasti, e l'estate del 1666 trascorse in un clima di grande eccitazione. Vi furono anche migliaia di presenze in occasione delle grandi ricorrenze religiose; il Messia intanto proseguiva nel proprio comportamento antinomico, e giunse ad abolire il digiuno nel giorno commemorativo della distruzione del Tempio, trasformato in festività del suo genetliaco (sembra fosse nato proprio in quel giorno, il 9 di Av del calendario ebraico). Nel Settembre del 1666 Sabbatai, esortato dal sultano e dal suo medico, un Ebreo convertito, abbracciò l'Islam: assunse il titolo di Efendi, ebbe una pensione dal sultano, e trascinò con sé moltissimi seguaci.

In effetti il sultano lo aveva fatto condurre innanzi a sé e lo aveva minacciato di morte; atteggiamento comprensibile per la preoccupazione generata dal tumulto apocalittico dei suoi fedeli, che seguiva a crescere e che mostrava chiari segni di preparare una rivolta violenta. L'ortodossia ebraica tentò di minimizzare in tutti i modi l'evento; l'unico che non perse animo e inventiva fu Nathan.

La sua dottrina gli consentiva di configurare nell'atto la via per redimere la luce sommersa nella parte più profonda delle scorze, inaccessibile ad Israele e concentrata tra gli infedeli. Da quel momento tuttavia, il movimento subì un colpo definitivo; benché moltissimi rimanessero i fedeli pronti ad accettare le interpretazioni esoteriche di Nathan o di Cardozo -un Marrano divenuto uno dei massimi esponenti del movimento sabbatiano- il fenomeno perse rapidamente il carattere di massa per divenire la vicenda di una setta.<sup>180</sup>

Sabbatai visse ad Andrinopoli, con brevi viaggi ad Istanbul; ebbe manifestazioni antinomiche stravaganti e, a quel che sembra, comportamenti libertini. I suoi ultimi anni tuttavia non c'interessano; morì a Dulcigno nel 1676. Neppure c'interessano le fantasie dottrinali che continuamente giustificavano qualcosa: il nucleo della sua dottrina resta quello già esposto, e da esso si sviluppa l'antinomismo. C'interessano, viceversa, gli sviluppi che il movimento ebbe in Polonia e nei Balcani.<sup>181</sup>

La Qabbalah di Cordovero e di Luria aveva conosciuto un grande successo in Polonia sin dall'inizio del XVII secolo, dando luogo a sviluppi originali destinati a seguire un proprio percorso sino a tutto il XVIII-XIX secolo; essa apparve sin dall'inizio fortemente interessata alla speculazione sul Male.

Questa presenza del satanico che gettava la propria ombra sul mondo,<sup>182</sup> spingeva ad attendere una redenzione per il 1648, l'anno degli atroci massacri. Quando giunse la notizia dell'avvento del Messia, la conseguenza fu naturalmente uno scoppio d'entusiasmo; iniziarono le pratiche penitenziali che provocarono anche delle morti per eccesso di zelo, e molti Ebrei assunsero un atteggiamento di sfida che non soltanto

<sup>177</sup> *Sabbatai Tsevi*, cit., pp. 526-527.

<sup>178</sup> *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, trad. di M. Rovero, Torino, Einaudi, 1976; in particolare cfr. pp. 202-259.

<sup>179</sup> Un esempio paradigmatico della fusione culturale in una società "ragionevole", libera cioè, non normativa, è quello di Mosè Mendelssohn, emerso al centro dell'attenzione germanica ed europea per le proprie doti intellettuali. Con lui emergeva anche un ambiente intellettuale ebraico che fu al cuore della società dell'epoca, segnata dall'indifferenza religiosa. La figlia di Mendelssohn, Dorothea, sposò Schlegel; il nipote Félix, battezzato, fu il famoso musicista. Cfr. C. Roth, *Histoire du peuple juif*, Paris, Éd. de la Terre retrouvée, 1948, p. 364.

<sup>180</sup> *Sabbatai Tsevi*, cit., pp. 585-664.

<sup>181</sup> Sull'argomento cfr. G. Scholem, *Le mouvement sabbataïste en Pologne*, cit.; dello stesso, *Les grands courants*, p. 317 sgg.; *La cabala*, p. 288 sgg.; *Le messianisme juif*, pp. 139-217 e p. 225 sgg.

<sup>182</sup> *Le mouvement*, etc., cit., R.H.R. 143, p. 36.

preoccupò le comunità, ma provocò anche un'ordinanza di Casimiro che vietava le manifestazioni turbolente.<sup>183</sup>

Furono inviati anche emissari a Gallipoli, dov'era rinchiuso Sabbatai, e la forza del movimento sabbatiano non fu intaccata dalla notizia dell'apostasia. I Sabbatiani furono tuttavia perseguitati dopo il 1670, ma la loro diffusione rimase egualmente come fenomeno dissimulato, la cui presenza si poteva intuire dalle ambiguità di alcuni testi.<sup>184</sup> Una dottrina diffusa era quella relativa alla nuova rivelazione della *Torah*, che avrebbe annullato quella esistente con una nuova disposizione delle lettere (un tema antico); con la fine del secolo apparve anche la dottrina del libertinaggio come compimento dell'opera pia.<sup>185</sup>

In quegli anni riapparve la nota dottrina della Legge puramente spirituale (cioè senza obblighi materiali) e si diffuse il profetismo. Il movimento viveva una vita di setta segreta con emissari sempre in viaggio; all'inizio del XVIII secolo i Sabbatiani erano almeno 15.000 tra Polonia e Germania; Berlino, Francoforte, Mannheim, ne pullulavano, esisteva uno stretto collegamento tra Polonia, Boemia, Germania, Austria, Italia. Nel 1700, circa 120 persone si misero in viaggio verso Francoforte per annunciare l'imminente Redenzione; si svilupparono gruppi il cui ascetismo era espressamente antinomista.<sup>186</sup>

Un episodio destinato ad avere un grande seguito fu il contatto che il radicale Hayyim Mal'ak, che aveva appartenuto all'ala estremista, stabilì con la setta dei Dunmeh (rinnegati, convertiti), i quali rappresentavano l'essenza del lascito sabbatiano nei Balcani.<sup>187</sup>

La loro origine risale al 1666, quando Sabbatai si convertì all'Islam e convinse circa 100 famiglie a seguirlo; essi conducevano l'esistenza doppia tipica dei Marrani, Musulmani all'esterno, Ebrei in privato. Altre 2-300 famiglie di Salonico li seguirono in un momento d'esaltazione mistica, nel 1683.<sup>188</sup> In effetti, nell'area balcanica pullulavano le sette eretiche islamiche che simulavano l'ortodossia.<sup>189</sup>

Dopo l'incontro con essi, Hayyim Mal'ak iniziò una vasta azione di propaganda in Podolia e in Galizia, fondata sul mistero di una nuova Legge che imponeva di fare il proibito, mantenendo però sempre il doppio volto dei libertini nei confronti del mondo. Nel XVIII secolo, molti Sabbatiani provenienti dalla Polonia andarono così a raggiungere i Dunmeh.<sup>190</sup>

Hayyim, che profetizzò anche il ritorno di Sabbatai Tsevi nel 1706, nel quarantennale cioè dell'apostasia, trovò molti seguaci nelle regioni che avevano subito i massacri di Schmielnicki; per questa ragione Scholem pensa a contaminazioni con la setta ucraina, gnostica ed antinomista, dei Chlisty. Egli nota similitudini tra le due sette, costituite dalla danza estatica (che era anche dei Dervisci), dalla presenza delle donne tra gli officianti della liturgia, e dal libertinaggio sessuale.<sup>191</sup> In questo movimento sabbatiano occorre tuttavia sottolineare l'alto livello spirituale e l'aspirazione a por fine alla normativa,<sup>192</sup> una caratteristica che sarà altrettanto e ancor più spiccata nel successivo movimento frankista del XVIII-XIX secolo, e che individua l'ambiente dal quale maturerà la grande intelligenza rivoluzionaria a cavallo tra il XIX e il XX secolo.

Hayyim Mal'ak morì nel 1718; il suo successore, Isacco Kardiner, fu uno dei maestri di Jacob Frank; dalla setta, oltre al fondatore del Frankismo, uscirono molti altri avventurieri che fecero fortuna alla metà del XVIII secolo. Quanto ai Dunmeh balcanici, che dopo numerosi scismi erano rimasti i più fedeli all'originale dottrina sabbatiana, essi si costituirono nel gruppo dei Karakash, che fu attivo nella rivoluzione dei Giovani Turchi.<sup>193</sup> Vediamo quindi come andò evolvendo il movimento nel corso del XVIII secolo.

Dopo la conversione in massa di Salonico, vi furono due scismi; il primo avvenne tra i fedeli del fondatore, Jacob Querido, fratello della seconda moglie di Sabbatai, e i suoi avversari; la seconda all'interno di questi ultimi, nel 1700. Il ramo radicale di essi, appoggiato da Baruchya Russo, adottò una dottrina del *lógos* chiara e coerente, perfettamente in linea con i lontanissimi antecedenti elchasaiti delle eresie giudaizzanti e con quella imamita delle sette musulmane vicine ai Sabbatiani sin dai tempi della conversione di Sabbatai Tsevi. Essi cioè sostennero l'incarnazione di Dio nel Messia; nel 1716 Baruchya si dichiarò infatti incarnazione di Dio.<sup>194</sup> Il suo gruppo prese successivamente il nome di Karakash; tutti i gruppi sabbatiani mantennero tuttavia, nonostante gli scismi, accordi comuni di vertice, e sembra avessero una consistenza di 5.000-15.000 adepti a cavallo tra il XIX e il XX secolo.

<sup>183</sup> *ivi*, pp. 47-48.

<sup>184</sup> *ivi*, pp. 64-65.

<sup>185</sup> *ivi*, pp. 60-63.

<sup>186</sup> *ivi*, pp. 63-90, *passim*.

<sup>187</sup> *ivi*, p. 209 sgg.

<sup>188</sup> *Le messianisme juif*, pp. 226-228.

<sup>189</sup> Lo Scholem cita ripetutamente i Bektāshi (*ivi*, p. 230; *Le mouvement, etc.*, 1953, p. 212) nei quali è nota la presenza di elementi d'esoterismo ebraico (cfr. Jacob, cit., pp. 46-48: il numero 32 e i 4 mondi). I Bektāshi hanno però rapporti anche col Cristianesimo tramite i Nusayriti (cfr. Appendice), e gli Hurūfīti dei quali abbiamo già detto, entrambi messi in rapporto anche con i Bābīsti (cfr. Parte II, Sez. II, cap. 2°). Essi rappresentano uno dei tanti fenomeni di esoterismo e sincretismo fondati sull'antico concetto della ripetitività della profezia, elemento giudaizzante conservatosi nella cultura gnostica giudeo-cristiana e in quella islamica. In effetti i Balcani sono un crogiolo di religioni e di sette - sopravvissute in parte sino al nostro secolo - ove questi fenomeni di trasversalismo e di "incontri sotterranei" sono assai comuni.

<sup>190</sup> *Le mouvement, etc.*, 1953, pp. 211-213; *Le messianisme juif*, p. 229.

<sup>191</sup> *Le mouvement, etc.*, 1953, pp. 215-217.

<sup>192</sup> *ivi*, pp. 218-219.

<sup>193</sup> *Le messianisme juif*, p. 239. Scholem (*ivi*, p. 247) ha notizie in base alle quali affermare che, nonostante la generale dissoluzione della setta entro la società turca dopo la rivoluzione, i Dunmeh esistono ancora come gruppo segreto, presente anche in Israele.

<sup>194</sup> *ivi*, p. 232.

La dottrina sabbatiana giunse con loro ad una definitiva elaborazione, e di essa ci sembra poter enucleare tre elementi fondamentali nei quali si racchiude, nei modi specifici di un movimento cabbalistico, il significato essenziale di tutte le eresie che andiamo esplorando: la divinità dell'uomo; il rifiuto della normativa in quanto costruzione malvagia o comunque transeunte che offende questa divinità; la ricerca dello "spirito" vivente entro ogni cristallizzazione legalitaria; questi tre elementi esprimono nei termini della dottrina l'affermazione del diritto all'autorealizzazione dell'individuo.

Il primo di questi elementi emerge dal radicale spostamento dell'attenzione dall'uno all'altro aspetto del divino. Attraverso una lunga evoluzione, la Qabbalah zoharica e lurianica viene reinterpretata nel Sabbatianismo in una nuova visione della divinità, basata su tre livelli: la Prima Causa, *'En Soph*, che diviene sempre più un *deus otiosus* privo d'interesse per il creato, al quale l'uomo è altrettanto disinteressato; il Santo Antico, *Keter*, la sua Volontà, detta anche Anima del Vivente, che è un aspetto nascosto del Dio d'Israele al quale soltanto si rivolge l'interesse del credente; il suo aspetto manifesto è poi *Tiph'eret*, che opera la creazione per mostrare che lui, la *Shekinah*, *Keter* ed *'En Soph* sono tutt'uno. *Tiph'eret* è elemento maschile, e riflette le prime tre lettere del Tetragramma. La quarta, la seconda H, è la *Shekinah* (*Malkût*) che procede anch'essa da *Keter*, ed è della natura del rigore. Essa è l'aspetto femminile della divinità, ed è imprigionata nelle scorie. L'opera del Messia, che si aggancia alla *Shekinah*, consiste appunto nel ricomporre il Tetragramma, cioè nel riportare la *Shekinah* a *Tiph'eret*, dopo averla liberata dalle scorie.<sup>195</sup> Singolare analogia con il Cristianesimo, si ha qui una terna divina maschile bilanciata da un elemento femminile.<sup>196</sup>

Già con Sabbatai avevamo visto che il Messia *deve* per conseguenza risalire a *Tiph'eret* dopo aver compiuto l'opera; ora, con i Karakash, giungiamo allo sviluppo logico della premessa: il Messia è l'incarnazione di *Tiph'eret*: questo costituisce il primo elemento che volevamo mettere in luce, la possibilità che l'uomo si faccia Dio.

Il secondo e terzo elemento sono coerenti con questo sviluppo, e nascono dall'accettazione della teoria (come sappiamo, antica) delle due *Torah*: quella della creazione, e quella primordiale cui si deve tornare, detta *Torah* spirituale, che l'esoterista cerca di dedurre dalla precedente, e nella quale i divieti non hanno senso. Coerentemente, i Karakash pongono accanto a questa dottrina quella dell'impeccabilità dello Spirito; di qui le conseguenze antinomiche e le accuse di orge sessuali, che sembrerebbero avere una qualche credibilità.<sup>197</sup>

Gli sviluppi più interessanti del movimento sabbatiano prendono corpo tuttavia in un'altra setta, uscita anch'essa dal corpo dei Dunmeh ma destinata a manifestazioni più cospicue, anche sul piano dottrinale. Ci riferiamo al gruppo dei Frankisti, cui abbiamo più volte accennato.

Per comprendere la consequenzialità logica dei principi che animano non soltanto di fatto, ma anche ideologicamente, il Frankismo, occorre riflettere sulla radicale trasformazione che aveva subito il concetto di Redenzione nell'ambito della Qabbalah lurianica. Sino a quel momento la Redenzione era stata intesa come evento storico consistente nella liberazione del popolo d'Israele dal giogo degli Stati in cui esso era disperso, evento che non soltanto tardava a giungere, ma del quale, nel XVI-XVII secolo, era lecito disperare. Questa contraddizione poteva avere soltanto due spiegazioni: o Israele era in errore con la propria fede, oppure il mondo era irrimediabilmente malvagio. La prima soluzione avrebbe condotto all'apostasia; la seconda doveva far riformulare il concetto non più come evento storico, ma come evento cosmico, come fine del mondo. Questa fu precisamente la grande svolta compiuta con la Qabbalah di Luria, svolta in base alla quale dev'esser compresa la logica interna sia del nihilismo sabbatiano, sia degli sviluppi che andremo descrivendo, che puntano in direzione anarco-rivoluzionaria, per sfociare nella secolarizzazione. Siamo in presenza, sotto quest'aspetto, di un esempio da manuale per quanto concerne le origini religiose di strumenti concettuali commerciati nel mondo laico e secolarizzato.<sup>198</sup>

Un aspetto che merita di essere sottolineato nell'apocalitticismo frankista, è la notevole analogia esistente tra alcuni suoi esiti e quelli dell'Ismailismo, ciò che ci conferma nella nostra convinzione che il fenomeno di Alamût rappresenti l'archetipo dell'estrema consequenzialità cui si può giungere partendo da determinate premesse. Non è da credere infatti che i Frankisti fossero in attesa di una *materiale* fine del mondo: lo erano così poco, che il loro principale scopo fu l'ascesa sociale e il successo mondano, un'attività nella quale raggiunsero eccellenti risultati. Il concetto frankista -ma, già prima, dei Sabbatiani estremisti- di Redenzione, coincide sostanzialmente con quello di Resurrezione maturato ad Alamût: il mondo esterno può sembrare

<sup>195</sup> Cfr. *Sabbatai Tsevi*, cit., p. 840; p. 846; pp. 880-887.

<sup>196</sup> Ricordiamo questo tema sviluppato da Jung in *Risposta a Giobbe*, cit. Questa nostra osservazione non deve tuttavia crear confusione con quella che fu definita "trinità sabbatiana" (*Sabbatai Tsevi*, p. 887) formata da *Keter*, *Tiph'eret* e *Shekinah*, due elementi maschili e uno femminile, che avrà un ruolo di rilievo nel Frankismo (cfr. *infra*).

<sup>197</sup> *Le messianisme juif*, pp. 242-245. È interessante constatare che i Dunmeh ripercorrono aspetti dottrinali dell'Ismailismo e del Libero Spirito, cioè la sperimentazione del mondo "altro", dell'Utopia, dello "Spirito", quale "vera" dimensione dell'uomo, e suo traguardo. Si comprende anche così l'amichevole rapporto sotterraneo che si può stabilire tra eretici delle tre religioni. Un altro particolare rilevante che avvicina i Dunmeh a molti altri gruppi ereticali, a cominciare dagli Gnostici ricordati da Tertulliano, è il ruolo paritetico della donna nelle pratiche di culto.

<sup>198</sup> Ci siamo avvalsi, per le note che seguono, di tre testi dello Scholem già citati: *Le messianisme juif*, pp. 148-217; *La cabala*, pp. 288-309; *Le mouvement, etc.* in R.H.R. 1954. Le notizie che egli fornisce sono a volte ripetute, ma più sovente complementari, nel delineare il quadro. Dei tre articoli, quello apparso su R.H.R. 1954, si distingue tuttavia per una minor maturità di riflessione: il movimento frankista viene ben poco analizzato per quanto concerne la sua comprensione, e gli eventi accertati e riferiti sembrano essenzialmente fonte di un vero diluvio d'improperi, tendente a demonizzare il movimento, ma soprattutto il suo fondatore. Come nel caso di Sabbatai Tsevi, una *personalità malata* viene posta all'origine di un evento che si vuol esorcizzare. Non così gli altri due testi, decisamente più interessanti.

sempre il medesimo, ma in realtà esso viene radicalmente rinnovato dal rinnovamento interiore dell'iniziato, che si scopre *a guardar le cose con occhi nuovi e vergini*.<sup>199</sup> Detto in termini più laici, la "fine del mondo", che è fine del mondo storico, coincide con l'uccisione nell'animo dell'iniziato di tutto l'imprinting (religioso, morale, culturale, di giudizi e pregiudizi, di schemi mentali, etc.) che la storia ha lasciato in lui. *Il mondo della storia muore nell'interiorità dell'iniziato: questa è la vera fine del mondo*. Questa è però anche la logica anarco-nihilista.<sup>200</sup>

Frank fu probabilmente d'origine sabbatiana, perché sembra che Sabbatiano fosse già il padre; di certo Sabbatiano fu uno dei suoi maestri (cfr. *supra*); egli fu comunque in contatto con i seguaci di Baruchya nel 1753 e nel 1755 a Salonicco. Abbandonati i prosperi commerci che aveva stabilito in Bucarest, egli si proclamò incarnazione di *Tiph'eret* nel 1756, ed iniziò la propria attività di settario.

Ci sembra opportuno, prima di procedere, chiarire i termini della dottrina frankista, strettamente legata a quella sabbatiana estremista dei Karakash, perché nella sua chiara consequenzialità essa consente di comprendere meglio il significato degli eventi.

Innanzitutto i Frankisti basavano il proprio antinomismo sulla dottrina delle due *Torah*: quando sarà finito il mondo della storia, la *Torah* spirituale non avrà più divieti; tuttavia, perché possa stabilirsi il suo regno, è necessario distruggere la *Torah* della Creazione. L'antinomismo viene dunque messo in pratica come liturgia, con uno scopo ben preciso: favorire l'avvento della *Torah* spirituale.<sup>201</sup> Per questa ragione era necessario calarsi nel "Regno di Edom", cioè seguire la "via di Esaù" (un concetto che ha origine nello *Zohar*); Frank sarebbe stato, in tal senso, "l'ultimo Giacobbe", orientato sulla via opposta a quella del Giacobbe biblico per guidare il popolo dei propri fedeli su quella via.<sup>202</sup>

La sua autorità veniva dal suo essere l'incarnazione di *Tiph'eret*, secondo uno sviluppo del concetto di "trinità sabbatiana" che merita di essere esposto. Come già detto (cfr. *supra*, n. 196) la "trinità sabbatiana" era fondata su *Keter*, *Tiph'eret* e *Shekinah*; dal divino, era in un certo senso scomparso l'incommensurabile *'En Soph*, non in quanto negato (*Keter* era un suo aspetto) ma perché divenuto una sorta di *deus otiosus* per il quale non si poteva avere alcun interesse. Abbiamo anche notato che questo è un aspetto assai "moderno" del Sabbatanesimo.

Ciascuna delle figure della trinità avrebbe dovuto avere, secondo Frank, una propria incarnazione: Sabbatai Tsevi era stato l'invitato e l'incarnazione di *Keter*, il "Dio buono"; Frank si era già proclamato incarnazione del "Grande Fratello", *Tiph'eret*, che, ricordiamolo, è tradizionalmente il Dio manifesto; i tempi si sarebbero compiuti quando si fosse incarnata la *Shekinah*, la "Vergine", che, essendo figura femminile, si sarebbe incarnata in un Messia-donna. La mente corre subito ai Guglielmiti per tanta novità; né si può ignorare che tutta l'eresia gnostica è caratterizzata dal ruolo del femminile, segno evidente del bisogno di uscire dalla normatività razionalista e di affermare l'unità degli opposti.

Quelli esposti erano i cosiddetti "tre nodi della fede", e vanno tenuti nella massima considerazione perché precisamente in questa figura di un Redentore-donna si esprime il fondamentale concetto *bâtin* di uno "spirito" della Legge realizzabile soltanto con il rovesciamento di quest'ultima; un concetto molto profondo che spiega l'ispirazione coerentemente sovversiva della setta. Si diceva anche che il terzo Messia sarebbe stato Eva/Rachele (nomi non casuali) la figlia di Frank, che per un certo periodo fu larvamente presentata come una figlia illegittima dei Romanov, affidata in custodia a Frank.<sup>203</sup> Un Messia... Cristiano rappresentava un'idea niente male, se si ricorda la *syzygie* Cristo/Sabbatai; ancor più interessante era poi nella logica della politica filorusa dei Frankisti.<sup>204</sup>

Il rapporto del Frankismo con la religione ha tutta l'ambiguità che può derivargli da un periodo storico di transizione; a questo riguardo la documentazione prodotta dallo Scholem mostra che il gruppo e il suo leader avevano una percezione molto vivida degli eventi politico-sociali e dei mutamenti culturali del secolo nel quale, entrati in crisi gli Stati Assoluti che avevano dato la peggior prova di sé nel secolo precedente, anche le strutture religiose istituzionali si sbriciolano in un pulviscolo di gruppi, legittimi o clandestini. La

<sup>199</sup> *Le messianisme juif*, p. 155.

<sup>200</sup> Lo Scholem tuttavia, come nel caso dei Dunmeh, insiste molto per sottolineare che, nonostante la loro empietà, i Frankisti rimasero sempre rigidamente Giudei: anche quella parte di loro che seguì Frank nella conversione al Cattolicesimo, uno stratagemma esplicitamente pensato ai fini del successo mondano, pose come condizione il diritto all'endogamia; infatti la Chiesa non fu mai tratta in inganno circa le loro vere intenzioni, ma la vicenda realizzò reciproche convenienze. L'aspetto religioso fu sistemato con un'ambigua dichiarazione di fede dei Frankisti, che poteva contenere una certa "cristianizzazione" del loro Ebraismo (*La cabala*, p. 292). Sicuramente v'era però un aspetto della tradizione ebraica che essi rifiutavano, e che diede luogo ad una pubblica disputa nel 1757: i Frankisti rifiutavano il Talmud nel nome della Qabbalah (*ivi*, p. 293). Qui però si delinea, dietro la disputa religiosa, un problema tutto interno alla comunità giudaica: il successo del movimento sabbatiano è congiunto ad una sfiducia ormai diffusa verso il Giudaismo tradizionale, rabbinico, nella Diaspora. Esso aveva infatti fallito nel restituire agli Ebrei dignitose condizioni di vita, aveva soltanto gestito la sopportazione. Sotto quest'aspetto il movimento frankista fa parte a pieno titolo dell'entusiastico moto di risveglio che percorre la generazione dei Lumi, un moto di *riappropriazione della storia*.

<sup>201</sup> *Le messianisme juif*, pp. 180-181.

<sup>202</sup> *ivi*, pp. 204-206; *La cabala*, p. 295.

<sup>203</sup> *ivi*, p. 304; *Le messianisme juif*, pp. 195-199.

<sup>204</sup> Frank aveva accolto la dottrina del rapporto Cristo/Sabbatai, e ne aveva anche fatto la base ideologica per giustificare la conversione al Cristianesimo della sua setta (cfr. R.H.R. 1954, p. 57). In realtà si può ritenere che gli interessi "mondani" a tale conversione, fossero rilevanti; e questo non per fare della "dietrologia", ma per la stessa dottrina di Frank circa il rapporto che la setta doveva avere con le religioni, e l'uso che doveva farne (cfr. *infra*). Va aggiunto che soltanto una parte della setta lo seguì nella conversione: accanto ai "Cristiani" rimasero infatti un gran numero di Frankisti Ebrei.

secolarizzazione si manifesta allora attraverso la polverizzazione delle grandi dottrine -sotto l'impatto dei Lumi e della diffusione di Deismo e Teismo- in gruppi ideologici con chiari fini secolari, rappresentati da miriadi di associazioni esoteriche più o meno segrete, che tagliano trasversalmente la società giungendo sino alle corti. In esse s'incontrano la voglia di presenza e di partecipazione dei borghesi e degli intellettuali, sempre più protagonisti e in forte ascesa, con i fermenti di un'aristocrazia che in generale non perdonava agli Stati Assoluti il ridimensionamento subito, ed in certi casi si sforzava di guardar lontano, oltre la crisi dei vecchi assetti.<sup>205</sup>

Secondo Frank, tutte le religioni e i loro grandi rappresentanti, avevano cercato la via che conduce al "vero Dio", senza trovarla; le varie religioni non erano altro se non fasi successive attraverso le quali il credente doveva passare per poi abbandonarle, in quanto false, ed approdare alla "vera" religione, che è segreta.<sup>206</sup> Non sapremmo definire questa dottrina se non come uno stupefacente *revival* ismailita, non sappiamo se suggerito da qualche contatto con sette segrete islamiche; più verosimilmente sviluppo obbligato di una logica che parte da lontane, analoghe premesse.

Il luogo della vita, la meta cui tendono i Frankisti, è oltre la Legge, perché la Legge è *di per sé morte*,<sup>207</sup> quella morte che sarà abolita dall'avvento del 3° Messia, che inaugurerà il regno della libertà.<sup>208</sup>

Frank fu ancor più chiaro sull'argomento, affermando che tutti i comandanti che affrontano una guerra non debbono avere alcuna religione; la libertà si può conquistarla soltanto con le proprie forze.<sup>209</sup> Un'affermazione testuale come questa, rende indiscutibile una prospettiva laica, ammodernamento della prima intuizione gioachimita. Sul piano della comunità ebraica è ancor più evidente il giudizio irrevocabilmente negativo, sia sulla gestione rabbinica, sia sui sogni messianici nei quali il Messia scende dall'alto: qui è necessario *sentirsi* Messia, e comportarsi *nel mondo* di conseguenza, senza rifuggire dai mezzi del mondo, cioè dall'uso della forza come alternativa all'inganno.

Con toni alquanto drammatici e moralistici, lo Scholem descrive l'antinomismo e il *descensus* alchemico messo in opera nella liturgia frankista come via al riscatto: sembra però di comprendere che lo scopo di Frank consistesse nel liberare i suoi confratelli dal retaggio della passata normativa, per indirizzarli all'azione puramente *politica*; il suo obiettivo era infatti la liberazione dell'uomo.<sup>210</sup>

In questa luce non deve sorprendere che Frank si adoperasse per dare al proprio gruppo anche una struttura e un addestramento militare, come si conviene ad un gruppo di *combattenti* per la propria causa,<sup>211</sup> dotandoli persino di uniformi; egli poi, sul piano della doppiezza, imponeva un'assoluta irreprensibilità esteriore, e la perfetta assimilazione della normativa della società circostante, per poter meglio operare di fatto ai fini esclusivi del gruppo.<sup>212</sup>

La sua lucida determinazione era tale che, facendo uso di una parabola, arrivò a formulare in modo preciso la dottrina dell'avanguardia rivoluzionaria coperta, che s'insinua nel corpo sociale per distruggere l'organizzazione esistente.<sup>213</sup> Frank era anche molto attento agli eventi, come mostra la sua politica filorusa nel disfacimento dello Stato polacco; fu, anzi, protagonista, riuscendo ad inserire il movimento nel gioco politico con l'invio di ambascierie presso lo zar, e con l'attivazione di contatti con i Dunmeh in vista di un'eventuale cooperazione con la Russia in un conflitto con la Turchia. Gli era dunque chiaro, nel panorama europeo, quali dei tradizionali protagonisti del secolo precedente fossero ormai in crisi.<sup>214</sup> Furono i Russi a liberarlo, nel 1773, dalla prigione di Czestochowa, dov'era stato inviato dalle autorità polacche nel 1760, dopo l'arresto seguito alla scoperta delle vicende segrete del gruppo.<sup>215</sup>

Da quel momento inizia un'ulteriore tappa della sua ascesa. Fissò la propria corte a Brno (Brünn), presso la cugina Dobruschka, sino al 1786; nel frattempo, nel 1775, riuscì a farsi ricevere a Vienna dall'imperatrice e dal futuro imperatore Giuseppe II.<sup>216</sup> In un mondo d'intrighi internazionali, la sua setta, con le sue misteriose ramificazioni e contatti, costituiva uno strumento appetibile per una corte europea. Dopo il

<sup>205</sup> Un'idea dei fermenti non troppo sotterranei del XVIII secolo, dei personaggi della politica e della cultura che vi furono coinvolti, e della complicatissima rete d'interrelazioni del pullulante esoterismo, la si può ricavare dal lunghissimo 3° capitolo (pp. 201-614) del citato testo del Frick, *Die Erleuchteten*, una vera miniera per una lettura meno "ufficiale" del secolo stesso. Le dottrine di questi gruppi, vere e proprie varianti di "Gnosticismo", non vanno lette nella chiave della logica concettuale, come fecero gli eresiologi con gli Gnostici o gli scienziati con l'alchimia, altrimenti si ricade inevitabilmente nell'abusato quadro dell'aberrazione mentale, e non si comprende la presenza in tali gruppi di personaggi socialmente e culturalmente non disprezzabili, quando non anche eminenti.

<sup>206</sup> *La cabala*, p. 294.

<sup>207</sup> *ivi*, p. 295.

<sup>208</sup> *Le messianisme juif*, pp. 204-205.

<sup>209</sup> *Le mouvement, etc.*, 1954, p. 62.

<sup>210</sup> *ivi*, pp. 63-64. L'antinomismo può anche essere politicamente ingenuo e non pagante, quando venisse scoperto nella violazione di fondamentali leggi della convivenza; è però deludente la ripetitività con la quale Scholem, come i vecchi eresiologi, grida allo scandalo per i soliti eterni problemi di normativa sessuale.

<sup>211</sup> *La cabala*, p. 303.

<sup>212</sup> *Le mouvement, etc.*, 1954, p. 66.

<sup>213</sup> *ivi*, p. 70.

<sup>214</sup> *ivi*, p. 73; *La cabala*, pp. 303-304.

<sup>215</sup> *Le mouvement, etc.*, 1954, p. 73; *La cabala*, p. 303. Qui lo Scholem ipotizza che l'idea d'interpretare la *Shekinah* come la "Vergine", sia balenata a Frank in quel soggiorno, prendendo spunto dal locale culto della Madonna nera. L'ipotesi ci sembra irrilevante e, forse, allotria; irrilevante perché lo schema frankiano ha comunque una sua logica interna; allotria perché Scholem ama tener lontano dall'Ebraismo ciò che a lui sembra scandalosamente inconciliabile.

<sup>216</sup> *La cabala*, p. 303.

1786 fissò infine la propria corte a Offenbach, ove morì nel 1791. Certamente ricevette sempre cospicui finanziamenti, ma la loro origine è rimasta ignota.<sup>217</sup>

Frank fu certamente un rivoluzionario, e tale fu l'attesa della setta, la direzione nella quale essa operava. Egli fu convinto della crisi della classe dirigente europea in molti Stati, e attendeva una rivoluzione generale, a seguito della quale egli vaticinava la conquista di una nuova terra per il popolo ebraico: attesa e operazione tutta politica, legata non più di tanto alle formulazioni dottrinali esoteriche, tuttavia non del tutto disgiunta da esse.<sup>218</sup>

Ingaggiati intellettualmente nel combattere il potere costituito dei regimi europei, i Frankisti videro nella Rivoluzione Francese la realizzazione delle proprie attese; Jacob Frank vi scorgeva un segno divino, ed era convinto che una rivoluzione generalizzata avrebbe travolto molti Stati,<sup>219</sup> dimostrandosi ancora una volta attento e realista "nonostante" l'apparente "follia" della sua dottrina. La Rivoluzione Francese costituì un vero laboratorio per i Frankisti, che nel suo ambito si adoprarono per la fine delle ideologie socio-religiose *ancient régime*.<sup>220</sup>

Molto interessante appare la sociologia del Frankismo. Lo Scholem, dopo aver insistito inizialmente su una base deculturata di bassa estrazione, grazie alla quale giustificare ciò che gli appariva rozzezza e credulità,<sup>221</sup> ha tacitamente modificato il tiro, constatando quantomeno la cospicua presenza, se non la decisa prevalenza, dell'elemento colto e intellettuale.<sup>222</sup>

A costoro Frank prometteva un'ascesa sociale<sup>223</sup> che effettivamente ottennero, grazie alla spregiudicatezza appresa e, verosimilmente, ai vincoli settari; molti raggiunsero posizioni di ricchezza con attività imprenditoriali, ma salirono anche i gradini della società in campo militare, burocratico, intellettuale; ebbero rapporti stretti con l'alta borghesia e ottennero persino patenti di nobiltà.<sup>224</sup> In un'epoca di profondi rivolgimenti, c'era bisogno di menti aperte, illuminate, spregiudicate: essi lo furono, e ne furono ripagati.

La corte di Offenbach decadde rapidamente dopo la morte di Frank nel 1791, perché il rapido evolvere della società rendeva sempre meno plausibile un ascendente dottrinario maturato in epoca non lontana, eppure in tempi e luoghi ormai separati da un abisso. I figli di Frank morirono in miseria; la figlia, Eva, lo sperato 3° Messia, tenne come poté la corte, oberata di debiti, e morì nel 1816.<sup>225</sup>

L'insegnamento rimase tuttavia ben vivo, e continuò a dare i suoi frutti entro un processo di rapida secolarizzazione. Scholem ha ricondotto al Frankismo rilevanti episodi della cultura praghese; l'emigrazione di Ebrei boemi e moravi negli Stati Uniti ha stabilito laggiù una continuità. Dei discendenti del gruppo, forse ancora detentori di una propria identità, si sa poco o nulla, perché nel XIX secolo fu condotta dalle famiglie una sistematica campagna di occultamento dei documenti. Alcuni di loro contrassero matrimoni con i Cattolici: di origine frankista era il poeta polacco Adam Mickiewicz, come anche molti patrioti polacchi. Molti Frankisti, apertamente laicizzati, divennero seguaci del circolo di Mendelssohn.<sup>226</sup>

Lo Scholem ha anche pubblicato un "testamento" -un po' autobiografia, un po' "professione di fede"- redatto a New York nel 1864 da un discendente di Frankisti, morto poi nel 1881. La fede che vi si può apprendere, è la stessa che ritroviamo sistematicamente dall'inizio della nostra vicenda: l'uomo, creatura divina, si libererà dal decadimento subito in questo mondo, e tornerà innocente e libero, perché *libero dalla logica del "peccato"*.<sup>227</sup>

Nel chiudere questo capitolo, può risultare interessante accennare brevemente la storia di uno dei protagonisti del movimento, venuto agli onori della notorietà soprattutto per gli studi che gli ha dedicato lo Scholem, raccolti poi in un volumetto che ne riassume le vicende.<sup>228</sup>

Mosè Dobruschka, figlio della citata cugina di Frank, percorse strade tipiche degli avventurieri intellettuali che pullulano nella seconda metà del XVIII secolo. Nato nel 1753 a Brno, si convertì al Cristianesimo nel 1775 unitamente a tre suoi fratelli; un altro fratello e una sorella si erano convertiti l'anno precedente, un altro fratello già nel 1769, altre tre sorelle si convertirono nel 1791. Assunse il cognome Von

<sup>217</sup> *ivi*, p. 304.

<sup>218</sup> *Le messianisme juif*, pp. 192-193; *La cabala*, p. 304.

<sup>219</sup> *Le messianisme juif*, p. 215 e p. 211; *La cabala*, p. 304; *Le mouvement, etc.*, 1954, p.75.

<sup>220</sup> *Le messianisme juif*, pp. 210-211. In un articolo molto violento contro il Frankismo (*La métamorphose du messianisme hérétique des sabbatiens en nihilisme religieux au 18e siècle*, *Hérésies et sociétés*, cit.) lo Scholem deve constatare la convergenza culturale (psicologica, secondo lui) dei Frankisti con l'Illuminismo rivoluzionario francese e tedesco: cfr. p. 388.

<sup>221</sup> *Le mouvement, etc.*, 1954, p. 49; *La cabala*, p. 301.

<sup>222</sup> *ivi*: "D'altra parte...etc." si corregge l'ottica precedente sottolineando la presenza di "moltissimi" Frankisti provenienti da ceti agiati o ricchi. Uguale dicotomia in *Le messianisme*, p. 308. L'impressione generale è che si tratti d'individui spregiudicati, decisi ad approfittare delle possibilità individuali di ascesa offerte dal secolo; una tale componente può appartenere ad ogni ceto, ma, evidentemente, è più rappresentativa dei ceti medio-alti che "conoscono il mondo".

<sup>223</sup> *Le mouvement, etc.*, 1954, p. 52.

<sup>224</sup> *La cabala*, pp. 304-309.

<sup>225</sup> *ivi*, p. 306.

<sup>226</sup> *ivi*, pp. 307-309; *Le messianisme juif*, pp. 216-217.

<sup>227</sup> *ivi*, pp. 251-265.

<sup>228</sup> *Du Frankisme au Jacobinisme. La vie de Moses Dobruska, alias Franz Thomas von Schönfeld, alias Junius Frey*, Paris, Gallimard-Seuil, 1981.

Schönfeld da una famiglia dell'aristocrazia illuminata di Praga, verosimilmente in qualche modo implicata in queste conversioni.<sup>229</sup>

A Vienna fu introdotto presso i circoli razionalisti che sostenevano la politica di Giuseppe II; già prima del 1780 era Massone, e in una data imprecisata tra il 1781 e il 1783 entrò a far parte dell'Ordine dei "Fratelli Asiatici", uscito nel 1776 da quello degli "Illuminati", fondato nel 1772.<sup>230</sup> Qui egli ebbe un ruolo nell'introdurre la dottrina sabbatiana, perché l'Ordine era orientato verso un esoterismo cabbalista, e la conoscenza dell'ebraico gli consentiva la traduzione di testi inaccessibili agli altri membri dell'Ordine. Come Massone egli dovette compiere varie attività segrete, come tutti gli avventurieri che costellavano quel mondo; certamente nel 1790 era ricco, nonostante il libertinaggio sessuale lo avesse portato più volte a gravi situazioni debitorie. Nel 1785 fu espulso con una ricca "buonuscita", ma nel 1788 fu fortemente voluto a dirigere il rifornimento delle armate imperiali in guerra contro i Turchi; questo episodio è valutato dallo Scholem come una delle possibili origini della misteriosa ricchezza.<sup>231</sup>

Nel 1791, preso da improvviso entusiasmo per la Rivoluzione Francese, si mise in viaggio per Parigi rinunciando, così sembrerebbe, ad un enorme credito vantato presso Leopoldo I. Giunto a Strasburgo, entrò nel 1792 nell'Ordine degli Illuminati, il cui orientamento progressista e razionalista non era inconciliabile con quello dei Fratelli Asiatici.<sup>232</sup>

La vicenda è di per sé poco chiara; certamente egli rimase sempre in contatto con entrambi gli Ordini, e, naturalmente, coi Frankisti d'Austria, di Germania e di Cecoslovacchia. Non è assolutamente possibile chiarire se egli fu davvero un rivoluzionario, o un agente segreto; di certo a Parigi usava somme ragguardevoli di danaro per sovvenzionare privatamente e pubblicamente i Giacobini, dei quali era entrato a far parte con il nome di Junius Frey. Per di più conduceva una vita dispendiosa; trascorreva tuttavia periodi di penuria, nel corso dei quali attendeva arrivi di danaro.<sup>233</sup>

Entrato nel giro dei Giacobini, si dava contegno di rivoluzionario estremista, e fu autore di un libro di "filosofia sociale"; raggiò Chabot facendogli sposare la sorella con la promessa di una dote sontuosa. Chabot fu però coinvolto nello scandalo della speculazione sulla Compagnia delle Indie, e con lui i fratelli Von Schönfeld (Jacob, Emmanuel e Leopoldina, la moglie di Chabot). Alla fine del 1793 arrivarono le prime denunce; fu arrestato con il fratello, associato con Chabot al processo contro Danton, e il 5 Aprile 1794 furono tutti giustiziati.

Chiudiamo qui il racconto di un lungo viaggio, quello della Qabbalah dalla Provenza a Parigi; un viaggio che ancora una volta fa tappa in oriente per tornare in occidente. Non c'interessa molto sapere dove e come esso prosegua come tale, perché il mondo è cambiato e perché, sul piano dottrinale, la Qabbalah raggiunge con il Frankismo un livello di consequenzialità terminale, oltre il quale si può soltanto tornare indietro a rimuginare antiche speculazioni. Come schema ontologico, esso è ormai uno dei tanti elementi che contribuiscono a formare il pensiero dell'occidente; ne vedremo infatti il risultato più nitido nella filosofia di Schelling, erede di una speculazione occidentale che, partendo dalle sorprendenti affinità di Böhme con la Qabbalah -e al *philosophus teutonicus* il Romanticismo deve molto- si avvicina, con Oetinger che funge da *trait d'union*, alla Qabbalah di Luria e, più in generale, zoharica.<sup>234</sup>

<sup>229</sup> *ivi*, pp. 17-18.

<sup>230</sup> Sulle dottrine, le attività, i membri, le dispute di questi Ordini, cfr. Frick, cit., pp. 454-499. Frick riporta anche larghi passaggi di uno studio di Scholem su Hirschfeld, che ebbe una lunga frequentazione con Dobruschka/Von Schönfeld.

<sup>231</sup> *Du Frankisme, etc.*, cit., p. 27 sgg.; p. 78.

<sup>232</sup> Questa è infatti la caratteristica fondamentale del Deismo settecentesco: il razionalismo conduce al misticismo. L'epoca dei Lumi è caratterizzata dalla coesistenza di questi poli, soltanto apparentemente contraddittori.

<sup>233</sup> *Du Frankisme, etc.*, cit., pp. 44-45; pp. 67-70; pp. 77-78.

<sup>234</sup> Non possiamo tuttavia licenziare queste brevi note, condotte prevalentemente sulla scorta dello Scholem, senza accennare alla serrata critica mossa a quest'ultimo dall'Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven and London, Yale Un. Press, 1988. Idel critica precisamente l'impostazione degli studi di Scholem, e fornisce una lettura diversa del fenomeno. Poiché egli avanza molte valide ragioni a sostegno della propria tesi, ci sembra opportuno offrire una rapidissima sintesi, motivando al tempo stesso le ragioni che ci hanno indotto a non attenerci comunque alla sua lettura. Ciò che noi siamo andati esponendo, rappresenta infatti soltanto un aspetto del fenomeno, la cosiddetta "Qabbalah teosofica", cioè gli aspetti razionali, ancorché non "filosofici" della dottrina. In realtà la Qabbalah, come giustamente sostiene Idel, fu un fenomeno molto più complesso, nel quale l'aspetto teosofico non fu necessariamente quello prevalente; tuttavia il carisma dello Scholem e della scuola da lui fondata, hanno fatto sì che i suoi nessi mitici e i suoi risvolti mistici e teurgici fossero sottovalutati, al punto che lo stesso *corpus* dei manoscritti pubblicati e delle figure messe a fuoco rappresentano lo specchio degli interessi dello Scholem, più che non la realtà del fenomeno nel suo complesso (cfr. i capp. II, pp. 17-34, e IX-X, pp. 200-271, che contengono il nucleo della critica di Idel). Più in dettaglio, oltre alla critica generale suddetta, Idel rimprovera a Scholem alcune assunzioni non dimostrate e alcune distorsioni del fenomeno, che investono direttamente anche quanto da noi accettato ed esposto; viene infatti posta sotto accusa la data del 1492 come punto di svolta nella speculazione cabbalistica, e viene negato il rilievo del fenomeno sabbatiano-frankista nella storia della Qabbalah. Oltre a ciò, Idel mette in dubbio il rapporto tra la Qabbalah di Luria e il Sabbatianismo (anche se deve ammettere che Nathan di Gaza, che dà a Sabbatai Tsevi le basi dottrinali dell'investitura, è un seguace di Luria: cfr. p. 259) tra il Sabbatianismo e il Frankismo, e, infine, tra questi due fenomeni e la secolarizzazione dell'esoterismo entro l'Illuminismo del XVIII secolo (pp. 264-267). Tralasciando di discutere quest'ultima sequenza (Sabbatianismo → Frankismo → secolarizzazione) che ci sembra sia stata sufficientemente dimostrata dallo Scholem, cui rinviamo, c'interessa discutere le altre critiche, perché doveroso a sostegno di quanto abbiamo inteso accettare dallo Scholem. Per quanto concerne l'espulsione del 1492 come punto di svolta, Idel nota giustamente due "fatti": si tratta di una mera ipotesi non suffragata da documenti, e, in particolare, Luria non sembra esservi minimamente interessato (p. 265). D'altro canto lo stesso Idel nota (pp. 234-235) che Hayyim Vital è "nourished by eschatological drives, hopes and aspirations"; e che considerava i propri tempi "as immediatly preceding and in some cases preparing the eschaton". Ora, come riteniamo di aver chiarito nel testo, un simile atteggiamento costituisce un radicale cambiamento rispetto a quello, positivo verso il mondo, che traspare dallo *Zohar*: e questo cambiamento non può essere senza una ragione storica. Storica, certamente, e non "personale": altrimenti non si comprenderebbe il successo di questa Qabbalah tra XVI e XVII secolo; né si comprenderebbe il fenomeno sabbatiano che Idel ritiene (giustamente) *altra cosa* rispetto alla Qabbalah

Non possiamo tuttavia congedarci da questa vicenda senza una breve riflessione. La Qabbalah -come l'alchimia, come i miti del dissenso religioso- può apparire all'odierno occidentale secolarizzato come un reperto fossile, un oggetto degno sì, dello studio degli specialisti, ma per quel tanto di curiosità che è alla radice di ogni spirito di ricerca, non per una qualche sua attualità. Si potrebbe obiettare che anche i fossili fanno parte del nostro passato, e che quindi qualcosa di loro deve pur continuare a vivere, sotto nuove forme, nel nostro presente. Sotto questo profilo crediamo che nessuna affermazione sia mai stata più sciocca e fuorviante di quella fatta circolare nella cultura dei decenni trascorsi -abbiamo in mente in particolare alcuni filosofeggianti storici dell'arte- secondo la quale la modernità rappresenterebbe una cesura nei confronti dell'antico, un evento irreversibile retto da parametri radicalmente nuovi, che rendono improponibile il raffronto con il passato, a sua volta circoscritto ad oggetto museale. Lo stesso concetto di museo, nella sua mortuarietà, faceva parte di questa concezione da entomologi della cultura.

Certamente le cose oggi non stanno in questi termini estremi, l'oggetto non viene imbalsamato, è vivente, viene interrogato e parla: ma di che cosa? Del passato, naturalmente, che viene ricostruito e riportato in vita con l'attenzione dell'archeologo, evitando, se possibile, di "contaminarlo", con riferimenti estranei alla "cultura dell'epoca". Giusta opera scientifica: ma se questo fosse stato il nostro obiettivo, non avremmo mai iniziato a narrare la nostra vicenda di un "altro" occidentale.

Il nostro obiettivo è altro: sono gli aspetti *diacronici* della cultura. Quali che siano le ragioni sociali, epocali e biografiche che danno origine ad una dottrina -nel cui ambito soltanto una dottrina *dovrebbe* essere compresa, ammesso e non concesso che lo storico possa eliminare la *propria prospettiva*- una dottrina, una volta nata, rotola e rimbalza lungo la china del tempo. Nel suo percorso si rifrange come in una galleria di specchi -specchi del tempo e del luogo- che rinviano la sua immagine in mille altre sempre più deformate e nuove; il suo corpo agglutina a sé nella corsa tutti quei detriti che in qualche modo rispondano ad una reciproca forza d'attrazione; la sua massa si sbriciola in mille schegge che a loro volta trovano sul percorso altri detriti con i quali costruire una nuova massa d'urto. In questo modo il passato giunge a noi ed opera come *parte attiva* del presente, attraverso una chimica che potremmo definire delle "affinità elettive".

L'immagine letteraria non vuol però trasferire il problema nella metafisica: ciò che vogliamo affermare è che ogniqualvolta ci si trovi a costruire un'interpretazione razionale dell'esperienza, cioè un'ideologia, i materiali da costruzione vengono raccolti nella gigantesca slavina del passato sulla quale andiamo errando, ed ognuno raccoglie le pietre che più fanno al suo caso, ricomponendo in nuove costruzioni il detrito di quelle passate: a volte assumendone interi blocchi ben riconoscibili. Ciò che poteva apparire morto detrito prende nuova vita in nuove costruzioni, che sono "vitali" perché dettate dall'urgenza e dall'attualità dell'esistere e dell'esperire, ma che lo sono anche per la vita trascorsa *che torna a fluire in loro attraverso la "logica" delle strutture incorporate*. Per questa ragione abbiamo affermato l'origine *religiosa* di dottrine apparentemente laiche e secolari, per comprendere le quali ci sembra opportuno guardare indietro: potremmo forse avere delle sorprese da questa *prospettiva*, scoprendo magari *l'equivoca trasparenza dell'ovvio*.

Introduciamo ora queste riflessioni, a conclusione del capitolo sulla Qabbalah che nella sua specificità ha suggerito una trattazione autonoma prolungata sull'arco di sette secoli, perché proprio qui si tocca con mano come una dottrina mistica, anche folle agli occhi del XIX secolo, possa via via divenire la piattaforma per il moto ascensionale di avventurieri, ma non soltanto; anche di lucidi esponenti di una nuova società laica di intellettuali e di imprenditori.

Se non bastasse, si scopre anche come la meditazione sugli attributi divini e sulla creazione *ex nihilo* possa trasformarsi lentamente nella moderna dottrina di avanguardie rivoluzionarie.

Queste apparenti stranezze sono sempre state ben chiare a storici attenti come Scholem, le cui rabbiose filippiche contro Sabbatiani e Frankisti non possono esser lette soltanto come biasimo "postumo" di un "ortodosso" verso "eretici" del passato: vanno lette anche come preoccupazione di chi, appartenendo alla cultura dell'occidente borghese, *vede bene i nessi tra gli antinomismi del passato e del presente*, e li teme.

---

luriana (ancorché su di essa sistematizzato tramite Nathan) ma che ha *in comune* con essa la *disperata tensione escatologica* della quale è testimonianza e sulla quale fa presa. Inoltre, gran parte del seguito sabbatiano in Europa fu costituito da Marrani. A questo punto, pur restando l'interpretazione dello Scholem *una mera ipotesi*, essa, per quanto debole, è *meno debole della sua negazione*, che non ha neppure il conforto "platonico" della verosimiglianza. Di fatto, Idel tende a dare una presentazione meramente "antropologica" e del tutto destoricizzata del fenomeno cabbalista: presentazione senza dubbio ben motivata nella sua "antropologia", che vede in primo piano l'aspetto mistico *dell'unione con Dio* (che Scholem negò a torto, anche, a nostro avviso, per motivi ideologici: cfr. p. 24), ma che, in quanto destoricizzata, non poteva interessare la nostra indagine. Anche l'aspetto teurgico è giustamente messo in evidenza da Idel, un aspetto ben presente ai contemporanei, tanto che fu assunto nell'Ermetismo rinascimentale (Pico, Agrippa) come quello più evidente della Qabbalah (pp. 260-264). A prescindere però dal fatto che il vero grande influsso della Qabbalah sul pensiero europeo (Böhme, Oetinger, Schelling) avverrà attraverso i suoi risvolti teosofici (p. 264) quelli cioè privilegiati dallo Scholem, ciò che a noi interessa della Qabbalah sono i suoi aspetti storicizzabili: la sua nascita in Provenza nel XII secolo, i suoi rapporti col Neoplatonismo attraverso i secoli, le sue esasperazioni escatologiche nel XVI-XVII secolo, i movimenti antinomisti che si svilupparono dal suo seno; le ragioni di tutto ciò con i loro puntuali riferimenti sociali, geografici, cronologici. La messa in atto di una qualche teurgia.....matrimoniale (p. 224) è argomento che può interessare altro tipo d'indagine, non la nostra. Dove, viceversa, ci sembra che la critica di Idel a Scholem apporti nuovi elementi di comprensione *storica*, è nella sua critica alla farraginoso teoria dello Scholem sull'origine del *Bahir* (pp. 30-34) laddove egli afferma che lo Scholem ha tentato -per motivi che, a nostro avviso, dipendono da suoi preconcetti ideologici e dottrinali- di tener distinti dal Giudaismo i temi neoplatonico/gnostici che sono alla radice della Qabbalah; Idel non tenta affatto la separazione di quelli da questa, al contrario, vi vede a giusta ragione *una precisa continuità*, anche alla luce dei moderni raggiungimenti nella conoscenza dello Gnosticismo.

Così, anche lo Jonas vide i legami tra lo Gnosticismo e le sovversioni del XX secolo; a nostro avviso tuttavia, non colse bene la natura dello Gnosticismo stesso, quando lo pose all'origine *anche* del Nazismo.

Bene o male, tutti gli Gnostici di tutti i tempi sono stati individui che hanno rincorso l'utopia d'un mondo più vivibile, magari cercandolo altrove: tutto desideravano fuorché l'incubo di quell'ordine obitoriale che invase i sonni d'una società già di massa. Al contrario, Tertulliano ce li ricorda come bizzosi polemisti, pronti a fondare ciascuno una propria dottrina: se mai era lui, che invocava l'ordine. E l'ordine, si sa, ha regnato più volte: ma a Varsavia.

Per questa stessa ragione, l'equivoca trasparenza dell'ovvio non riguarda soltanto le "ideologie"; riguarda anche l'*ideologicità* di una certa sbandierata dottrina odierna, che predica *la fine delle ideologie*; dottrina non a caso approvata dall'asettica "scientificità" accademica. La quiete del mondo (più acquiescenza che pace) sfortunatamente costa anch'essa qualche vittima, ma è necessaria alla globalizzazione dei commerci e all'incremento del P.I.L., *il solo vero valore occulto di una cultura che ha apparentemente demolito i valori*.

Stabilire un valore, sia pure occulto, significa però evocare il fantasma del suo contrario: il medesimo è soltanto violenza all'altro. I nodi tornano perciò sempre al pettine, almeno in questa cultura "occidentale" che, grazie anche a Dio *-al Dio della Bibbia-* conosce la lotta tra l'utopia e la storia, fondata sulla presenza dell'Altro come creazione continua, e quindi libertà assoluta e irriducibile.<sup>235</sup>

---

<sup>235</sup> Il Mopsik, nella citata Introduzione a Moïse de Léon, *Le sicle du sanctuaire*, p. 63, ha sottolineato che il continuo divenire del Dio della Bibbia, letto dal cabbalista come continua autocreazione di Dio, rende di fatto l'escatologia la vera ragione dell'ontogenesi. Questo processo interiore del divino troverà la propria collocazione nella filosofia occidentale grazie all'opera di Schelling, ma costituisce in tutto e per tutto un contributo del pensiero testamentario che azzera la metafisica dell'Occidente, nata con il razionalismo greco. Sulla radicalità di questa inconciliabilità ha dovuto più recentemente insistere il Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995, che si rifà per l'appunto al pensiero di Schelling. Il Pareyson (p. 35; pp. 119-120) torna al nocciolo dell'irriducibilità del pensiero biblico a quello greco, individuandolo giustamente nella traduzione dei Settanta di *Esodo* 3, 14. Mentre il Dio della Bibbia afferma la propria irriducibilità al medesimo in quanto volontà autocreatrice in divenire (Pareyson rende il senso delle Sue parole con "Io sono chi mi pare, chi voglio essere; io voglio essere quello che sono") i Settanta, nella loro logica razionalista, lo riducono nell'ambito del dominio, cioè del medesimo, traducendo "Io sono Colui che è". In questa logica si può soltanto essere dominatori/dominati, cioè si è fuori della libertà. Insistiamo ancora una volta su questo punto che fonda la ragione stessa di tutta la nostra argomentazione e la nostra ricerca: il Razionalismo è *ideologia del dominio*. Sulla spia che si accende in questa traduzione dei Settanta, cfr. anche il nostro "conte philosophique" in *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 40-41. Lo *Zohar* III 65a-b (trad. Simon and Sperling, vol. V, pp. 56-57) mette in luce il processo autocreativo di Dio al quale fa riferimento il Mopsik, anticipando con poche parole lo svolgimento appassionato di Pareyson a p. 37: il Dio della Bibbia è perciò la libertà e la scelta originaria, matrice oscura, Nulla abissale che decide di venire all'esistenza manifestandosi nel Creato.