

LE CONCEZIONI COSMOGONICHE
NEL COMMENTO ALLA TORAH DI MOSÈ NACHMANIDE

Scopo del mio intervento è il tentativo di ricostruire alcuni tratti del sistema cabbalistico di Mosè Nachmanide così come emergono dal *Commento alla Torah*, l'opera più famosa del maestro di Gerona, redatta fra il 1250 e il 1270. Al fine di penetrare i simboli mistici disseminati nel corso delle spiegazioni del testo scritturale, mi sono avvalso di due opere di natura esoterica: il *Sefer ha-Bahir* o *Il libro fulgido*, che è da annoverarsi fra le fonti principali del *Commento alla Torah*, e *Il Commento al primo capitolo del Sefer Yeşirah*, l'unica opera in cui Nachmanide riportò apertamente per iscritto tradizioni cabbalistiche. Cercherò inoltre di dimostrare che nella tradizione cabbalistica nachmanidea i simboli del mondo dell'emanazione sono strettamente legati alla simbologia della *Torah* mistica, che attribuisce ad ogni grado del mondo teosofico un particolare stato di manifestazione della parola divina.

Nel corso dell'introduzione al commento del libro della *Genesi*, Nachmanide presenta una suggestiva immagine mitica che riveste un'enorme importanza per la definizione del legame fra *Torah* e creazione: «Sembra che la *Torah* sia stata scritta con fuoco nero su fuoco bianco... con una scrittura continua, senza alcuna divisione fra una parola e l'altra ed è in tal modo possibile leggerla sia secondo i nomi divini, sia secondo la nostra consueta lettura, cioè come espressione esplicita della *Torah* e del precetto. La *Torah* fu data a Mosè, nostro maestro, secondo la lettura che individua i precetti, mentre oralmente gli fu trasmessa la sua lettura secondo i nomi divini».

L'approccio cabbalistico nachmanideo alla *Torah* è dunque determinato dall'idea mistica della corrispondenza fra creazione e rivelazione: i vari stadi dell'*aşilut*, l'emanazione divina, vengono infatti descritti mediante i simboli tratti dalla dottrina delle *sefirot*, ma nello stesso tempo costituiscono i Nomi di Dio, i Nomi mistici che il Signore rivelò per mezzo dell'articolazione della propria favella. Nel corso della loro discesa dal Nome unico, le lettere primordiali dell'alfabeto ebraico si combinano incessantemente: tali permutazioni fondano la

realtà e danno vita al mondo stesso convogliando in modo sempre più flebile la potenza creatrice di Dio fino a raggiungere il livello della comunicazione umana o a costituire, come afferma Nachmanide, «l'espressione esplicita della *Torah* e del Precetto». Secondo la concezione nachmanidea è tuttavia possibile per il *maşkil*, l'iniziato ai misteri della *Torah*, ripercorrere il percorso inverso dell'emanazione e leggere in tal modo la *Torah* secondo la lettura che individua i nomi divini, più vicina dunque alla radice della forza divina.

Nel *Commento al Primo capitolo del Sefer Yeşirah*, opera in cui Nachmanide infrange la proibizione di rivelare apertamente argomenti cabbalistici, è scritto: «*Con trentadue sentieri* — sono le dieci *sefirot* e le ventidue lettere ... Il significato del numero dei sentieri è legato al cuore e il cuore è la Volontà ... poiché l'esistenza di ogni cosa è dovuta alla Volontà che è in essa e sarà cancellata allorché la Volontà farà ritornare ogni cosa alla sua origine. Per questo motivo la *Torah* inizia con la *bet* di *Be-re'şit* e si conclude con la *lamed* di *kol-Yiśra'el*, vale a dire: ogni cosa ritornerà al suo proprietario»¹.

In tale passo, Nachmanide individua l'origine e la fonte del tutto nella prima *sefirah* che raccoglie in sé tutti gli attributi divini. *Ha-Raşon*, la Volontà, termine con cui viene designata la fonte del tutto, costituisce così l'interiorità delle ventidue lettere dell'alfabeto, che grazie alla loro progressiva permutazione danno vita ad ogni realtà superiore ed inferiore. Nachmanide, descrivendo minuziosamente il processo che a partire dalla *Corona suprema* conduce alla comparsa dei trentadue sentieri, le dieci *sefirot* e le ventidue lettere, presenta la dottrina cabbalistica dell'autoconcentrazione divina (*şimşum*). Secondo tale dottrina, la prima fase dell'emanazione dei vari stadi del mondo sefirotico non coincide con l'emanazione

¹ G. SCHOLEM, *Peruš le-pereq ri'şon mi-Sefer Yeşirah le-ha-Ramban*, in «*Kiryat Sefer*» VI (1930), pp. 401-402.

l'emanazione della prima *sefirah*, *Keter 'Elyon*, ma è costituita dal suo ritrarsi nel profondo di se stessa prima che abbia luogo la radiazione della *sefirah Hokmah*. Nel passo precedentemente riportato, Nachmanide fa inoltre riferimento all'apocatastasi delle realtà del mondo superiore e inferiore: la Volontà è vista come la fonte della vita da cui è fuoriuscito il flusso dell'emanazione e a cui ogni cosa torna non appena tale flusso inverte la sua direzione per ricondurre i vari stadi dell'emanazione all'essenza primordiale. Tale essenza, nella quale non v'è alcuna distinzione, costituisce la radice indifferenziata delle opposizioni. La concezione cabbalistica dell'apocatastasi è presente per allusione anche nel *Peruš 'al ha-Torah*. A commento dell'espressione: *Dio vide (wa-yare) (Gen. 1,14)* Nachmanide scrive: «L'espressione *re'iah (visione)* indica allora che la permanenza nell'essere di tali realtà dipende dalla Sua volontà e se la Sua volontà si separerà per un istante da esse, queste ritorneranno al nulla». La radice *r'h* rimanda qui alla nozione simbolica di *'yn*, termine che possiede il duplice significato di fonte ed occhio². La visione di Dio racchiude dunque in sé l'immagine della fonte del tutto, la Volontà, da cui sgorga la corrente dell'emanazione divina. Nachmanide concepisce la prima *sefirah* come volontà creatrice e sostegno di tutte le altre *sefirot* assegnando l'attributo della *Mahšavah*, il Pensiero, al secondo stadio dell'emanazione, la Sapienza: la creazione viene in tal modo concepita prima di tutto come atto volontaristico di Dio, mentre l'elemento intellettualistico è relegato al secondo grado. È infatti detto nel *Peruš 'al ha-Torah* nel corso del commento del versetto: *E Dio disse: sia la luce (Gen. 1,3)*: «Si intende allora il verbo *dire* come avente il significato di pensare, al fine di indicare che l'atto della creazione non fu compiuto per mezzo di un lavoro pratico, ma per mezzo di ciò che i nostri maestri hanno chiamato pensiero (*maššavah*)... In tal modo si vuol indicare che la creazione fu cosa pensata, nella quale v'è una ragione, non soltanto una manifestazione del volere divino».

Da queste parole, che pongono in relazione le due *sefirot* più elevate con l'atto della creazione-emanazione, sorge un problema di natura teosofica: quali concezioni cabbalistiche inducono Nachmanide a far coincidere l'inizio della creazione con l'atto dell'emanazione della seconda *sefirah*? E ancora: quale relazione intercorre fra la prima *sefirah* e l'aspetto inconoscibile di Dio, *En-Sof*? Le risposte a tali domande sono strettamente legate fra loro: è infatti la concezione mistica della prima *sefirah* che conduce a identificare l'inizio del processo emanativo con l'effusione della luce fulgida delle trentadue vie della Sapienza. La Volontà primordiale, *ha-Rašon*, viene concepita da Nachmanide in strettissima connessione con *En-Sof* a tal punto che si delinea una sostanziale unità di azione tra *En-Sof* e la sua prima emanazione che riceve la denominazione di *sefirah* solamente perché a partire da essa vengono emanate tutte le forze divine. Nel *Commento al primo capitolo del Sefer Yeširah*, si rileva una forte incertezza fra i concetti attribuiti ad *En-Sof* e alla Volontà; questa incertezza ci spinge ad identificare le due realtà teosofiche e a concepire la *sefirah ha-Rašon* come coeterna rispetto a *En-Sof*, una potenza divina eternamente emanata che può essere disgiunta concettualmente dall'aspetto inconoscibile di Dio solo se viene definita come la fonte del processo dell'emanazione della seconda *sefirah*, la *sefirah Hokmah*, che costituisce l'atto iniziale della creazione ed è per tale motivo chiamata *Rešit* (inizio).

Nel *Commento alla Torah*, il principio cabbalistico secondo il quale la *Torah* costituisce l'archetipo del mondo della creazione spinge Nachmanide ad interpretare le realtà inferiori come simboli del processo segreto della vita divina. Se la nozione di *creatio ex nihilo* diviene simbolo dell'*ašilut*, il concetto filosofico della materia primordiale, chiamata con il vocabolo greco *hyle* e identificata con il *tohu* della tradizione biblica, rimanda in ambito esoterico alla seconda *sefirah*, *Hokmah*, in accordo con le speculazioni cabbalistiche del suo maestro Yehudah ben Yaqar che nel suo commento alle preghiere pone in correlazione la seconda

² Cfr. G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino 1999, pp. 28-32.

potenza divina con la *hyle*³. Nachmanide differenzia tale elemento primordiale in due materie che corrispondono alla materia dei cieli, vale a dire del mondo superiore e alla materia del mondo inferiore, ovvero della terra. La dottrina nachmanidea della suddivisione della *hyle-tohu* in due materie particolari è presente anche nel suo *Commento al primo capitolo del Sefer Yeširah*, in cui compare tuttavia sotto forma di simboli teosofici. «Colui che incide, sia benedetto, incise l'oscurità e formò a partire da essi [i trentadue sentieri della luce] la gloria a cui si allude con *Yod He*. Questa gloria è chiamata *Hokmah*»⁴. Nachmanide indica qui con la lettera *He*, l'ultima del Tetragramma, la decima *sefirah*, *‘Aṭarah*, che vive un rapporto privilegiato con la seconda *sefirah*, la sapienza superiore, dal momento che essa è l'attributo della sapienza e della giustizia inferiore. Il *Sefer ha-Bahir* definisce simbolicamente tale relazione con il doppio legame che unisce la figliola del Signore ad un misterioso re e a Salomone «Quale sapienza diede il Santo, sia Egli benedetto, a Salomone?... Disse il Santo, sia Egli benedetto: Poiché il tuo nome è come quello della mia gloria, ti darò la mia figliola. Ma ella era già sposata! Di' piuttosto che gli fu data in dono, come è scritto: *Il Signore, poi, dette sapienza a Salomone (1Re 5.26)*»⁵.

Nel *Commento alla Torah*, nel corso della spiegazione del primo versetto della *Genesi*, Nachmanide afferma che dalla *hyle-tohu* fu creato *bohu*, donatore di forme. Nel linguaggio esoterico il verbo creare assume il significato di emanare cosicché la creazione di *bohu* allude al processo teosofico per il quale dalla seconda *sefirah*, *Hokmah*, viene emanata la terza *sefirah*, *Binah*, indicata nel primo versetto con il termine *Elohim*. Nachmanide si sofferma a spiegare il significato del nome divino *Elohim*: «E la parola *Elohim* significa: il Signore di tutte le forze, perché la radice della parola è *El*,

che significa forza; *Elohim* è una parola composta da *El* e *hem*, intendendo *El* in stato costruito ed il termine *hem* come allusivo a tutte le altre forze. La parola *Elohim* significa allora: La Forza di tutte le forze». In tale passo Nachmanide allude alla concezione cabbalistica secondo la quale *Binah* costituisce il fondamento della costruzione, vale a dire la forza divina a partire dalla quale vengono emanate le sei *sefirot* inferiori e l'ultima degli attributi divini, *‘Aṭarah*, il *diadema*, come è detto nel *Commento al primo capitolo del Sefer Yeširah*: «La fonte continuò a scorrere e si formò [*pa'al*] una gloria chiamata *Yod He Waw He* con l'incisione dei punti vocali di *Elohim*: questa gloria è *Binah*. Al primo nome vennero aggiunte *Waw He*, vale a dire: qui fu costituito il fondamento della costruzione»⁶. La lettera *Waw* allude infatti con il suo valore numerico alle sei *sefirot* inferiori, mentre la lettera *He* è, come abbiamo già ricordato, simbolo della decima *sefirah*, che nella visione del maestro di Gerona viene posta ad un livello teosofico inferiore rispetto alle altre forze divine. Non è casuale che nel corso dell'esposizione del processo cosmogonico, Nachmanide utilizzi il verbo *pa'al*, formare, per indicare la nascita delle *sefirot* superiori mentre per l'ultima forza divina ricorra all'espressione *creare*.

Come abbiamo già ricordato, nello schema del mondo sefirotico la terza *sefirah*, *Binah*, è vista come la potenza divina a partire dalla quale vengono emanate le sei *sefirot* inferiori e *‘Aṭarah* a cui alludono i giorni primordiali della creazione. Nel *Peruš ‘al ha-Torah* è infatti detto a proposito della spiegazione del versetto di *Genesi* 1.3: «In senso più profondo sono chiamate *giorni* le *sefirot* emanate dall'Altissimo». Secondo la tradizione cabbalistica di Nachmanide, il giorno del Sabato, ad esempio, corrisponde alla *sefirah Yesod*, giacché entrambi sono legati al simbolo della pietra di fondazione. È probabile che Nachmanide abbia tratto questa corrispondenza dal *Sefer ha-Bahir*, nel quale la *sefirah Yesod* è ancora posta all'interno dello schema cabbalistico al di sopra di *Neṣaḥ* e *Hod* occupando così il settimo e non il nono grado di emanazione. Leggiamo infatti nel *Sefer ha-Bahir*: «Hai detto che è il

³ Cfr. G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbalah*, Berlin 1962, trad. it. *Le origini della Kabbalà*, Bologna 1973, p. 529, nota 134.

⁴ SCHOLEM, *Peruš le-pereq ri'šon mi-Sefer Yeširah le-ha-Ramban*, cit., pp. 403.

⁵ *Sefer ha-Bahir, Il libro fulgido*, in *Mistica ebraica*, a cura di G. BUSI ed E. LOEWENTHAL, Einaudi, Torino 1995, p. 167.

⁶ SCHOLEM, *Peruš le-pereq ri'šon mi-Sefer Yeširah le-ha-Ramban*, cit., p. 403.

settimo, ma hai detto anche che è il fondamento di tutte le anime. Tuttavia è scritto: *E il settimo si riposò e si rianimò (Es 31.17)*»⁷. Sotto l'influenza del simbolismo del *Sefer ha-Bahir* è anche la funzione di compagna del Sabato che Nachmanide assegna all'Assemblea di Israele: essa è infatti simbolo dell'elemento femminile e della decima *sefirah*, che si unisce all'elemento maschile rappresentato da *Yesod*, la *sefirah* dell'equilibrio⁸.

Nel *Commento alla Torah* Nachmanide non si limita tuttavia a descrivere le realtà teosofiche superiori. Nel passo: «Sappi inoltre che il verbo *la-ʿasot* allude al fatto che i sei giorni della creazione simboleggiano tutti i giorni del mondo la cui durata sarà infatti di seimila anni (vedi *Roš ha-Šanah* 31a)» il maestro di Gerona allude alla dottrina cabbalistica secondo la quale la forza divina della creazione non ha fine con l'emanazione del mondo dell'unità delle *sefirot*, ma al di sotto dell'ultima *sefirah*, *ʿAṭarah*, si dispiega il mondo delle realtà inferiori i cui archetipi sono riconducibili alle dieci potenze superiori, cosicché ciascuna *sefirah* riveste un ruolo speciale in un ciclo della creazione che rientra nel suo dominio ed è plasmato dalla sua natura specifica. Alle dieci *sefirot* superiori corrispondono dunque dieci *sefirot* nel mondo inferiore. Leggiamo infatti nel commento di Nachmanide al primo capitolo del *Sefer Yeširah*: «Dieci *sefirot belimah*, hanno l'aspetto di una folgore... ovvero ciò che un uomo inizia ad osservare delle dieci *sefirot* è la decima visione della *Merhavah*»⁹. Tale passo di natura esoterica significa che l'iniziato ai misteri della *Torah* che ha intenzione di osservare le dieci *sefirot* superiori, prima di arrivare ad osservare il loro inizio, vale a dire la decima *sefirah*, deve dapprima volgere il suo sguardo verso la *Merhavah* di Ezechiele, ovverossia le dieci *sefirot* che si dispiegano al di sotto delle dieci potenze divine superiori. Il complesso delle realtà che Nachmanide chiama «le dieci *sefirot* della *Merhavah*» sarà in seguito chiamato nella terminologia cabbalistica «il mondo della creazione»,

ʿolam ha-beri'ah che si estende al di sotto del mondo dell'emanazione, *ʿolam ha-ašilut*.

Accanto all'immagine della *Torah* composta da sacri Nomi divini che costituiscono la suprema concentrazione della forza divina e sono legati da una corrispondenza simbolica con le *sefirot*, Nachmanide fa emergere nel *Commento alla Torah* il simbolo mistico della *Torah qedumah*, la *Torah* primordiale nella quale è già prefigurata l'intera opera della creazione. Nachmanide, commentando il versetto: *In principio (be-re'šit) Dio creò (Gen. 1,1)*, dichiara: «La *Torah* è chiamata *Re'šit* (inizio)» ed aggiunge: «la parola *be-re'šit* (in principio)... allude in particolare alla *sefirah* chiamata *Ḥokmah* nella quale è il fondamento di tutto, secondo quanto è detto: *Il Signore con la sapienza (Ḥokmah) fondò la terra (Pr 3,19)*». L'identificazione della seconda *sefirah* con la *Torah* primordiale è già presente nel *Sefer ha-Bahir* o *Il libro fulgido*, opera cabbalistica pseudoepigrafica che Nachmanide considerò un *midraš* antico di origine tannaitica. Nel *Sefer ha-Bahir* leggiamo: «Diciamo infatti *Be-re'šit, In principio (Gen. 1.1): principio* non è altro che la sapienza (*Ḥokmah*)» (*Sefer ha-Bahir* 3)¹⁰. E ancora: «La *Torah* disse: Io precedetti il principio del mondo, giacché è detto: *Dall'eternità sono stata costituita, dal principio (Prov. 8.23)*...» (*Sefer ha-Bahir* 10)¹¹. Analogamente, Nachmanide, nella sua introduzione al commento alla *Genesi*, dichiara esplicitamente: «Il motivo per cui la *Torah* è espressa in terza persona è che essa precede la creazione del mondo...».

Nel corso della spiegazione al versetto di *Genesi* 1,1, Nachmanide espone la dottrina della doppia *Sapienza*, già presente nel *Sefer ha-Bahir*¹², che pone in relazione la seconda *sefirah*, *Ḥokmah*, con la decima *sefirah*, *ʿAṭarah* mediante il simbolo comune di *re'šit*. V'è tuttavia un altro sistema di simboli che lega fra di loro la seconda e decima *sefirah*. Nachmanide dichiara infatti che il termine *re'šit* indica sia la *Torah*, sia Israele: l'immagine della decima

⁷ *Sefer ha-Bahir, Il libro fulgido*, in *Mistica ebraica*, cit., pp. 192-193.

⁸ *Ibid.*, pp. 197-199.

⁹ G. SCHOLEM, *Peruš le-pereq ri'šon mi-Sefer Yeširah le-ha-Ramban*, cit., p. 407.

¹⁰ *Sefer ha-Bahir, Il Libro fulgido*, in *Mistica ebraica*, cit., pp. 151-152.

¹¹ *Ibid.*, pp. 153-154.

¹² *Ibid.*, p. 152.

sefirah quale assemblea di Israele che rappresenta il simbolo esoterico della *Šekinah* si arricchisce nelle tradizioni cabbalistiche del simbolo della *Torah* orale che nel processo teosofico dell'emanazione divina costituisce una manifestazione della *Torah qedumah*. Allorché riporta la tradizione secondo la quale la *Torah* è stata scritta «con fuoco nero su fuoco bianco», Nachmanide allude ai due diversi gradi di manifestazione della *Torah* che si fondano sull'antichissima distinzione tradizionale della Scrittura: la *Torah* scritta e la *Torah* orale, e trovano una propria collocazione all'interno dell'albero *sefirotico*: l'immagine del fuoco nero indica infatti la *Torah* orale che rappresenta la tradizione dell'assemblea di Israele, simbolo della decima *sefirah*, *Aṭarah*. Il fuoco bianco allude invece alla *Torah* scritta che corrisponde alla sesta *sefirah*, la *sefirah* della misericordia divina, *Tiferet*. Nachmanide interpretò dunque questa immagine fortemente simbolica della *Torah* nel senso di una allusione alla natura mistica del *Pentateuco*. Nel suo commento al versetto di *Genesi* 1,1 afferma: «Analogamente, a proposito del versetto che si riferisce a Mosè: *Si è scelto le primizie (re'šit) (Deut. 33,21)*, i nostri maestri hanno spiegato che Mosè, nostro maestro, contemplò uno specchio splendente... e conobbe per sé ciò che è chiamato *re'šit* (inizio) e perciò meritò la *Torah*». Tale specchio splendente indica secondo il simbolismo cabbalistico la *sefirah Tiferet* che corrisponde alla *Torah* scritta. Se questa interpretazione del simbolismo esoterico è corretta, la natura mistica della *Torah* coinciderebbe con la *Torah* scritta composta dai sacri nomi di Dio, mentre la *Torah* in cui sono espressi tutti i comandamenti corrisponderebbe alla *Torah* orale, come dichiara il *Sefer ha-Bahir*, da cui Nachmanide trasse forse tale dottrina cabbalistica: «Devi dire che significa il tesoro della *Torah* orale. Il Santo, Egli sia benedetto, disse: Se osserverete questo attributo nel mondo presente – giacché per questo è stato pensato, e consiste nella *Torah* orale – vi guadagnerete la vita nel mondo a venire, che è il bene riposto per i giusti. Di che cosa si tratta? Dello splendore del Signore... Il fulgore che è stato tratto dalla prima luce sarà come la luce stessa, quando i figlioli compiranno la *Torah* e

il precetto che ho scritto per istruirli (*Es. 24.12*)»¹³. Tale interpretazione esoterica della *Torah* scritta con fuoco nero su fuoco bianco capovolge la spiegazione essoterica della *Torah* storica che Nachmanide propone nel passo citato in precedenza: «La *Torah* fu data a Mosè, nostro maestro, secondo la lettura che individua i precetti, mentre oralmente gli fu trasmessa la sua lettura secondo i nomi divini». Il ricorso al significato esoterico è spiegabile con l'arditezza della nozione mistica secondo la quale ciò che noi chiamiamo *Torah* scritta è in realtà l'interpretazione testuale esoterica costituita dalla *Torah* orale, cosicché la *Torah* scritta risulta essere un mero simbolo mistico che fu accessibile ad un solo profeta, paradigma del perfetto *maškil*, Mosè, come è detto nel *Commento alla Torah*: «Tutti i profeti guardano in uno specchio che non riflette la luce... Mosè, al contrario, guardava in uno specchio che rifletteva la luce» (*Yevamot* 49b).

La nozione della *Torah scritta* quale simbolo mistico ricorre in un'altra immagine di natura cabbalistica presente nel *Commento alla Torah*: «Così, dal momento che questo mondo non era in grado di servirsi di questa luce primordiale senza una mediazione, il Signore la nascose per i giusti, per il mondo a venire, mentre si fece uso di questo frutto caduto dal quarto giorno in poi». Un passo analogo è presente nel *Sefer ha-Bahir*: «Che cosa significa l'espressione che usiamo quotidianamente, *il mondo a venire...? Il mondo a venire*, (*'olam ha-ba*) viene tradotto in aramaico con *'olma de-ate*, *il mondo che viene*. Questo ci insegna che prima che il mondo venisse creato, il Pensiero concepì di creare una grande luce, per illuminare. Fu così creata una grande luce, che nessuna creatura avrebbe potuto sopportare. Il Santo, sia Egli benedetto, vide che nessuno poteva tollerarla: ne prese allora la settima parte, e la sostituì, per essi, all'intero. Il resto lo ripose per i giusti a venire, dicendo: Se saranno degni di questa settima parte, e la conserveranno, darò loro quest'altra nell'ultimo mondo»¹⁴. La chiave per la comprensione dell'immagine nachmanidea del *mondo a venire*, in cui è stata nascosta la luce primordiale, è fornita ancora una volta da un breve capitolo

¹³ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 193-194.

del *Sefer ha-Bahir* che recita: «La sesta è il trono della gloria... È la dimora del mondo a venire, e il suo luogo è inciso nella sapienza, come è detto: *E Dio disse: Sia la luce e la luce fu (Gen. 1,3)*»¹⁵. Il *mondo a venire* è dunque simbolo della sesta *sefirah*, *Tiferet*, che, come abbiamo già ricordato, corrisponde alla *Torah scritta*, la luce primordiale che è stata celata per i giusti che osserveranno i precetti della *halakah*, ossia la *Torah* orale.

Nachmanide ci offre così la suggestiva immagine di una *Torah* mistica composta dai nomi divini, nascosta sotto la forma del fuoco bianco primordiale dalle fiamme nere della *Torah* orale, vale a dire la *Torah* comprensibile per l'essere umano. Il maestro di Gerona fornisce in tal modo una spiegazione mistica del legame essenziale fra conoscenza esoterica e *halakah*, collocando quest'ultima nel regno della più debole potenza divina del mondo sefirotico. Nachmanide allude inoltre ad un'importante tradizione cabbalistica: la *Torah* letta secondo i precetti è in realtà un'interpretazione storica della parola divina che si pone ad un grado inferiore di emanazione rispetto all'inaccessibile

Torah scritta. Alla luce di tali nozioni cabbalistiche, il *Peruš 'al ha-Torah* costituisce dunque un commento alla tradizione *halakica*, che compone propriamente la *Torah* accessibile a tutti. Per allusioni Nachmanide rimanda invece a tradizioni esoteriche derivanti dalla lettura della vera *Torah* scritta, la *Torah* di natura mistica, che descrive la vita interiore di Dio e le varie fasi del processo dell'emanazione. Uno degli elementi fondamentali di tali allusioni è, come abbiamo visto, l'insieme di simboli presenti nel *Sefer ha-Bahir*, che accanto alle tradizioni orali ricevute da Nachmanide, rappresenta una vera e propria guida nel labirinto della conoscenza esoterica del maestro di Gerona.

Massimo Bracchitta

*Freie Universität Berlin,
Institut Für Judaistik,
Schwendenerstr. 27
D - 14195 BERLIN*

E-mail: elisabeth@pn.itnet.it

¹⁵ *Ibid.*, p. 190.