

KI ṬOVIM DODEKA MI-YAYIN:
A PROPOSITO DI UNA PECULIARE ESEGESI DI CANTICO 1,2
NELLA QABBALAH SPAGNOLA MEDIEVALE

Introduzione

(Ct. 1,2) ישקני מגשיקות פיו. כי טובים דודיך מייין

Con questo sensuale invito si apre il Cantico dei Cantici, libro biblico il cui vivido immaginario erotico ha dato impulso, nel corso dei secoli, a variegate proposte d'interpretazione, sia letterali che allegoriche e simboliche, in ambito ebraico e cristiano.¹ Tra queste, il presente studio intende discutere una peculiare esegesi del celebre versetto sopracitato che sembra apparire per la prima volta nella prima metà del 1200

¹ Per una storia delle interpretazioni di questo testo, si veda A. ASTELL, *The Song of Songs in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca 1990; E.A. MATTER, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990; B. WALFISH, *Annotated Bibliography of Medieval Jewish Commentaries on the Song of Songs* (in ebraico), in S. JAPHET (ed.), *The Bible in the Light of its Interpreters: Sara Kamin Memorial Volume* (in ebraico), Magnes Press, Jerusalem 1994, pp. 518-571; P.S. HAWKINS, L. CUSHING STAHLBERG (eds.), *Scrolls of Love: Ruth and the Song of Songs*, Fordham University Press, New York 2006, pp. 201-282; I. PARDES, *The Song of Songs: A Biography*, Princeton University Press, Princeton 2019.

² Su questo circolo si veda G. SCHOLEM, *Le origini della Kabbala*, Bologna, Il Mulino 1973, pp. 453-588; J. DAN, R. KIENER (eds.), *The Early Kabbalah*, Paulist Press, Mahwah 1986, pp. 34-36; 87-150; M. IDEL, *Some Remarks on Ritual and Mysticism in Geronese Kabbalah*, «The Journal of Jewish Thought and Philosophy» 3/1 (1993), pp. 111-130; J. DAUBER, *Knowledge of God and the Development of Early Kabbalah*, Brill, Leiden 2012, pp. 21-49; 139-153; 163-170; 246-252.

³ Su questo tipo di interpretazione nello *Zohar*, si veda A. GREEN, *The Song of Songs in Early Jewish Mysticism*, «Orim: A Jewish Journal at Yale» 2/2

in seno al circolo cabbalistico di Girona,² inquadrandola nella più ampia cornice dell'interpretazione simbolica del Cantico sviluppata nella *qabbalah* spagnola medievale.³ Tale disamina consentirà di evidenziare alcuni aspetti fondamentali del simbolismo cabbalistico e di riflettere criticamente sulle concezioni di simbolo adottate dagli studiosi di questa tradizione ebraica.

Facendo inizialmente riferimento alla nota tesi di Gershom Scholem secondo cui i cabbalisti sarebbero simbolisti,⁴ appare utile ricordare che il tratto caratteristico della loro esegesi scritturale risiede nell'identificare personaggi e

(1987), pp. 49-59; ID. *Intradivine Romance: The Song of Songs in the Zohar*, in HAWKINS, CUSHING STAHLBERG, *Scrolls of Love*, cit., pp. 214-227.

⁴ Per questa concezione si veda G. SCHOLEM, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*, Schocken, New York 1976, p. 48; ID., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, pp. 36-37. Sull'uso dei simboli come carattere distintivo di tutta la *qabbalah* si vedano anche I. TISHBY, *Paths of Faith and Heresy: Essays in Kabbalah and Sabbateanism* (in ebraico), Masada, Ramat Gan 1964, pp. 11-22; J. DAN, *Beyond the Kabbalistic Symbol* (in ebraico), «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 5 (1986), pp. 363-385. Per una critica a questa posizione, si vedano M. IDEL, *Cabbalà. Nuove Prospettive*, Giuntina, Firenze 1996, pp. 188-190; 202-204; R. ELIOR, *The Metaphorical Relation between God and Man and the Significance of the Visionary Reality in Lurianic Kabbalah* (in ebraico), in R. ELIOR et al. (eds.), *Lurianic Kabbalah: Proceedings of the Fourth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 10 (1992), pp. 56-57; M. IDEL, *On the Concept of Zimzum in Kabbalah and its Research* (in ebraico), in ELIOR, *Lurianic Kabbalah*, cit., p. 94; Y. LIEBES, *Myth vs. Symbol in the Zohar and in Lurianic Kabbalah*, in L. FINE (ed.), *Essential Papers on Kabbalah*, NYU Press, New York 1995, pp. 212-242.

oggetti di rilievo nel racconto biblico con le dieci *sefirot*—attributi, recipienti, strumenti divini la cui interazione armonica sostiene tutta la realtà.⁵ Adottando questa prospettiva, ogni entità menzionata nel testo biblico funge da simbolo, consentendo l'espressione e la comprensione tanto dei processi intradivini quanto delle dinamiche che intercorrono tra la realtà divina e il mondo umano, entrambi altrimenti confinati al nascondimento.⁶

Sottesa a quest'ultima caratterizzazione scholemiana vi è però una particolare concezione del simbolo, di origine tedesco-romantica, che comprende, tra i suoi principali connotati, un legame essenziale tra simboleggiante e simboleggiato.⁷ Sotto questo aspetto, il simbolo si contrappone nettamente all'allegoria, per la quale "tutto può valere come segno per tutto".⁸ Per Scholem, da tale contrapposizione consegue

una chiara distinzione tra la *qabbalah*, votata principalmente al simbolismo, e la filosofia, che si dedicherebbe esclusivamente all'allegorizzazione.⁹

Tuttavia, prendendo come esempio il vino quale simbolo ripetutamente usato nelle opere cabbalistiche ed analizzandone l'utilizzo specifico, emergono alcuni dubbi sull'appropriatezza di sposare appieno la concezione simbolica scholemiana, e si fa strada la necessità di prendere in considerazione altre teorie del simbolo, che si dimostrino più adeguate a descriverne la natura in ambito cabbalistico.¹⁰

2. Ct. 1,2 nello Zohar

Nel Cantico dei Cantici, uno dei testi preferiti dall'esegesi cabbalistica,¹¹ il vino è men-

⁵ Sulle varie concezioni delle *sefirot* nella *qabbalah*, si veda IDEL, *Cabbalà*, cit., pp. 134-149.

⁶ SCHOLEM, *Le grandi correnti*, cit., pp. 37; 220-221.

⁷ A tal proposito, mentre Scholem fa esplicitamente riferimento a Georg Friedrich Creuzer (in SCHOLEM, *Le grandi correnti*, cit., p. 37) e alla filosofia della mitologia di Friederich Schelling (in G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, p. 111), la prima definizione di simbolo in questi termini si deve a Johann Wolfgang von Goethe (per cui si veda, ad esempio, T. TODOROV, *Theories of the Symbol*, Cornell University Press, Ithaca 1982, pp. 189-221). Come è stato ampiamente messo in luce dagli studiosi (per esempio in S. HANDELMAN, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas* Indiana University Press, Bloomington 1991, pp. 102-115; A. KILCHER, *Die Sprachtheorie der Kabbala als Ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer Ästhetischen Kabbala Seit der Frühen Neuzeit*, Metzler, Stuttgart/Weimar 1997, pp. 45-46), la concezione scholemiana del simbolo dovette essere stata influenzata anche dall'opera dell'amico Walter Benjamin.

⁸ SCHOLEM, *Le grandi correnti*, cit., p. 36.

⁹ Vari altri studiosi hanno adottato sostanzialmente la stessa teoria del simbolo sposata da Scholem: si vedano ad esempio I. TISHBY, F. LACHOWER (eds.), *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*, Oxford University Press, Oxford 1989, vol. 1, pp. 284-286; DAN, KIENER, *The Early Kab-*

balah, cit., pp. 9-10; P. GILLER, *The Enlightened Will Shine: Symbolization and Theurgy in the Later Strata of the Zohar*, SUNY Press, Albany 1993.

¹⁰ Sulla concezione scholemiana di simbolo molto è stato scritto, ad esempio in N. ROTHENSTREICH, *Symbolism and Transcendence: On some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus*, «Revue of Metaphysics» 31/4 (1978), pp. 604-614; D. BIALE, *Gershom Scholem's "Zehn unhistorische Sätze über Kabbala"*. *Text and Commentary*, «Modern Judaism» 4 (1985), pp. 67-93; S. WASSERSTROM, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 90-92; M. IDEL, *Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names*, in R.A. HERRERA (ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typology*, Peter Lang, New York 1993, pp. 97-122; ID., *The Function of Symbols in Gershom Scholem*, in ID., *Old Worlds, New Mirrors. On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2010, pp. 83-108; S. CAMPANINI, *Astra Scholemiana. Simbolo e storia*, «Schede Medievali» 53 (2015), pp. 75-93. Pur riconoscendo che non sempre Scholem ha espresso una posizione coerente sulla questione, mutando anzi prospettiva nel corso del tempo, nei limiti di questo breve studio si è scelto di privilegiare un aspetto specifico della sua concezione di simbolo, utile a essere confrontata con l'evidenza testuale presentata.

¹¹ Oltre ai cospicui riferimenti al Cantico presenti nella letteratura zoharica (su cui si veda

zionato di frequente,¹² a partire proprio dal verso iniziale, che recita “... *ki tovim dodeka mi-yayin*”—espressione che viene solitamente intesa nel senso di “perché il tuo amore è migliore del vino”. Commentando il suddetto versetto, lo *Zohar*, testo iconico della *qabbalah* spagnola medievale,¹⁴ così interpreta la frase in questione:

“Perché il tuo amore è migliore del vino”. Perché occorre menzionare il vino qui, quando è scritto “anch’essi barcollano a causa del vino” (Is. 28,7) e anche “non bevete vino né bevanda inebriante, tu e i tuoi figli” (Lv. 10,9)? Dunque, perché il vino qui? Rabbi Ḥiyya disse: “del vino della *Torah*”. Rabbi Ḥizqiyah disse: “come è scritto, ‘vino che allietta il cuore dell’uomo’ (Sal. 104,15)”. Quindi, “perché il tuo amore è migliore”—poiché la gioia del cuore [è migliore]—“del vino”—che ci delizia più di tutto.¹⁵

Secondo l’autore di questo passo zoharico, il vino a cui il Cantico si riferisce in termini positivi non può corrispondere alla bevanda reale, visti i suoi effetti dannosi sull’uomo. Il vino in questione va dunque inteso come metafora per ciò che maggiormente delizia l’uomo e ne allietta il cuore, cioè la *Torah*.¹⁶ Tuttavia, pur rappresentando l’apice della gioia accessibile tramite mezzi umani, questo vino metaforico risulta comunque inferiore all’amore divino. Questa lettura zoharica delinea dunque una gerarchia

ontologica che comprende livelli divini superiori e realtà umane inferiori nella quale il vino gioca un ruolo simbolico ambivalente, e può servire al più come icona di un beneficio secondario, limitato e imperfetto.

Accanto a questa esegesi di Ct. 1,2, fondata su una lettura comparativa dell’espressione *mi-yayin*, lo *Zohar* ne propone più spesso un’altra, che intende la preposizione *mi-* in senso di provenienza, e che si può esemplificare con il passo seguente:

“Perché il tuo amore è buono, [proviene] dal vino”. Dal vino che delizia e rischiarava il viso, facendo brillare gli occhi, suscitando passione. Non dal vino che ubriaca, suscitando ira, oscurando il volto, infiammando gli occhi—vino rabbioso. Così, poiché questo buon vino rischiarava il viso, delizia gli occhi e suscita un amore appassionato, viene offerto ogni giorno sull’altare in quantità tale da saziare e deliziare chi lo beve, come è detto “la sua libazione sarà un quarto di *hin*” (Nm. 28,7). Quindi, “Perché il Tuo amore è buono, [proviene] dal vino”—da quel vino che suscita amore e desiderio.¹⁷

Qui si presenta un caratteristico dualismo tra un vino dannoso—che ubriaca, rende colerici, oscura, infiamma—associato a *Gevurah*, la *sefirah* del giudizio severo, e un vino benefico—che rallegra e illumina, generando amore

Green, *Intradivine Romance*, cit.), tra i commenti cabbalistici a questo testo biblico basti citare EZRA BEN ŠELOMOH DA GERONA, *Peruš Šir ha-Širim*, Altona 1764; YIŠĤAQ IBN SAHULAH, *Peruš Šir ha-Širim*, a c. di A. GREEN, «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 6/3-4 (1987), pp. 393-491; YOĤANAN ALEMANNO, *Ḥešeḳ Šelomoh*, a c. di D. LEVIN, Idra Publishing, Tel Aviv 2019; ŠELOMOH ALQABES, *Ayelet Ohavim*, Venezia 1552; DAVID IBN ZIMRA, *Migdal David*, Lemberg 1883; ELIŠA‘ GA’LLIQQO, *Peruš Šir ha-Širim*, Venezia 1587; MOŠEH ALŠEYK, *Šošannat ha-‘Amaqim*, Venezia 1591.

¹² Si veda Ct. 1,2; 1,4; 4,10; 5,1; 7,3; 7,10; 8,2. Numerosi sono anche i riferimenti alla vite (Ct. 2,13; 5,11; 6,11; 7,9; 7,13) e alla vigna (Ct. 1,6; 1,14; 2,15; 7,13; 8,11-12).

¹³ La medesima espressione “*dodeka mi-yayin*” si ritrova anche in Ct. 1,4 e 4,10.

¹⁴ La letteratura critica sullo *Zohar* è sterminata e in continua crescita. Per un’introduzione a quest’opera relativamente aggiornata converrà for-

se partire da G. Scholem, M. Hellner-Eshed, *Zohar*, in M. BERENBAUM, F. SKOLNIK (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, 2a edizione, Macmillan Reference, Detroit 2007, vol. 21, pp. 647-664. In italiano si veda anche G. BUSI, A.L. CALLOW (curr.), *Zohar. Il libro dello splendore*, Einaudi, Torino 2008.

¹⁵ *Zohar* 2:124b. Si veda anche la traduzione italiana di questo passo in BUSI, *Zohar*, cit., pp. 166-167.

¹⁶ Il legame tra vino e *Torah* è stabilito nelle fonti rabbiniche, per esempio in TB ‘*Eruvin* 65a; BT *Ta’anit* 7a; *Tanḥuma ’wa-Yehi* 10; *Tanḥuma Aḥare Mot* 10; *Cantico Rabbah* 1,2 e1,19; *Ecclesiaste Rabbah* 2,3; *Deuteronomio Rabbah* 7,3; *Numeri Rabbah* 13,15. Quest’ultimo passo connette la *Torah*, che ha settanta volti, con il termine ebraico ׀ן, il cui valore numerico è 70 secondo la *gematriah*.

¹⁷ *Zohar* 1:70a-b. La medesima lettura dell’espressione “*mi-yayin*” come “dal vino” si trova anche in *Zohar* 2:147a; 3:12b; 3:93b; 3:95a; *Zohar Ḥadaš* 63d; 64b-c; 68c-d.

e (com)passione divina—collegato a *Binah*, la superiore *sefirah* della comprensione.¹⁸ Occorre tuttavia sottolineare che nel leggere il versetto del Cantico come “il Tuo amore è buono, [proviene] dal vino”, lo *Zohar* identifica quest’ultima dolce bevanda con l’influsso divino stesso che si propaga nel mondo con effetti positivi sulla realtà umana non secondi a nulla. Per mezzo di questa esegesi alternativa di Ct. 1,2 l’autore zoharico può utilizzare la medesima metafora liquida ribaltandone però la valenza da negativa (o al massimo limitatamente favorevole) a incomparabilmente positiva. Mentre infatti il vino metaforico del passo precedente (*Zohar* 2:124b) risultava comunque inferiore all’amore divino, quello qui menzionato ne rappresenta la fonte superna, e viene altresì identificato con le segrete delizie della *Torah*, tenute in serbo all’interno di *Binah* fin dai tempi della creazione del mondo—come in una botte da affinamento—per essere godute quali gioie dello ‘*Olam ha-Ba*.¹⁹

3. “Perché il Tuo amore è buono, [proviene] dal vino”

Tanto la lettura del versetto del Cantico come “perché il Tuo amore è buono, [proviene]

dal vino”²⁰ quanto l’uso dell’immagine rabbinica del “vino custodito nei propri grappoli sin dai sei giorni della creazione”²¹ per rappresentare l’influsso divino conservato in alto che discende lungo la struttura delle *sefirot*²² fanno la loro comparsa per la prima volta nella letteratura cabbalistica nel *Peruš Šir ha-Širim* di Ezra ben Šelomoh da Gerona.²³

In quello che sembra essere il più antico commento cabbalistico al Cantico dei Cantici in nostro possesso,²⁴ composto all’incirca tra il 1225 e il 1230, Ezra attribuisce al vino un valore simbolico inequivocabilmente positivo e fondamentale per l’intero impianto dottrinale del libro biblico che interpreta. Infatti, intendendo la relazione erotica descritta nel Cantico come racconto del processo di emanazione dell’abbondanza divina nel mondo, il cabbalista geronese ne traduce il linguaggio fatto d’amore e di vino nell’immaginario della metafisica delle luce neoplatonica.²⁵ In particolare, basandosi su una tradizione non meglio specificata, Ezra sostiene che la bevanda menzionata in Ct. 1,2 e 8,2 simboleggia la Sapienza divina, strumento e fonte nascosta di tutta la creazione.²⁶ Inoltre, a commento di Ct. 4,10 (solitamente letto come “Quanto è buono il tuo amore, sorella mia, sposa! Quanto è migliore del vino!”), il cabbalista gero-

¹⁸ Su questi due diversi tipi di vino, uno che punisce e l’altro che delizia, e che simboleggiano rispettivamente le *sefirot* *Gevurah* e *Binah*, si veda anche *Zohar* 1:239b; 3:12b; 3:39a.

¹⁹ Per questa costellazione di immagini si veda *Zohar* 1:135b; 1:192a; 1:238b; 2:147a; 3:4a; 3:12b; 3:39a; 3:93b; 3:100a; *Zohar Hadaš* 28a-b; 64c. Secondo una tradizione rabbinica (TB *Berakot* 34b; TB *Sanhedrin* 99a) nel Mondo a Venire i giusti godranno del “vino conservato nei propri grappoli sin dai sei giorni della Creazione”. Inteso sia come distillato dei più profondi segreti della *Torah* che come influsso divino, nell’interpretazione zoharica questo vino d’annata, selezionato, che tutti delizia e soddisfa dando vita e gioia, è stoccato nella terza *sefirah*, chiamata altrimenti ‘*Olam ha-Ba*, e da essa sgorga.

²⁰ EZRA DA GERONA, *Peruš Šir ha-Širim*, cit., pp. 13; 25.

²¹ Su questo vino dai connotati escatologici, si veda L. GINZBERG, *Legends of the Jews*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1969, vol. 5, pp. 29; 98.

²² EZRA DA GERONA, *Peruš Šir ha-Širim*, cit., p. 25.

²³ Su questo testo si vedano la traduzione francese in G. VAJDA, *Le commentaire d’Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, Aubier Montaigne, Paris 1969, e quella inglese in S. BRODY (ed.), *Rabbi Ezra ben Solomon of Gerona: Commentary on the Song of Songs, and Other Kabbalistic Commentaries*, Medieval Institute Publications, Kalamazoo 1999, entrambe basate su manoscritti più affidabili di quello dell’edizione di Altona. Si vedano inoltre SCHOLEM, *Le origini*, cit., pp. 460-468; DAUBER, *Knowledge of God*, cit., pp. 45-56.

²⁴ BRODY, *Rabbi Ezra*, cit., p. 7.

²⁵ Un chiaro esempio di questa traslazione metaforica si trova in EZRA DA GERONA, *Peruš Šir ha-Širim*, cit., p. 13, dove l’amore divino proveniente dal vino è inteso come luce della Sapienza. Sull’interpretazione neoplatonica del Cantico da parte di Ezra, si vedano i rilievi di SCHOLEM, *Le origini*, cit., pp. 460-468; VAJDA, *Le commentaire d’Ezra*, cit., *passim*.

²⁶ EZRA DA GERONA, *Peruš Šir ha-Širim*, cit., p.

nese afferma: “‘Quanto è buono il tuo amore’, che promana dal vino della *Torah*—ossia dalla fonte della Sapienza e i suoi sentieri”.²⁷ Come nello *Zohar* quindi, anche in questo testo il vino metaforico della *Torah* è fonte dell’amore divino e del suo influsso che eternamente fluisce nel mondo attraverso i canali sefirofici. Tuttavia, associandolo alla sapienza divina, Ezra identifica il vino non con *Binah* o *Gevurah* ma con la seconda *sefirah*, *Hokmah*, superiore e non “sinistra”, conferendo in tal modo alla bevanda una valenza simbolica ancora più elevata e positiva.

Un ulteriore esempio dell’esegesi di Ct. 1,2 nel senso di “perché il Tuo amore è buono, [proviene] dal vino” nella *qabbalah* spagnola medievale si trova nel *Sefer Tašaq*, opera della prima metà del 1300 attribuita a Yosef da Hamadan.²⁸ In un passo di questo testo, il cabbalista di origine persiana paragona il vino all’anima:

Come l’anima e il corpo non vogliono essere separati, al momento della morte l’uomo dice: “perché il tuo amore è buono, [proviene] dal vino”. L’anima dentro il corpo è come il vino. Quando l’uomo lo beve, esso lo rallegra; poi il vino rende triste l’uomo quando esce dal suo corpo. E qual è la cura di ciò? Chi si ubriaca può bere un poco e sarà curato. Allo stesso modo, ogni volta che l’anima [superna]

entra nel corpo dell’uomo lo rallegra. Quando ne esce lo rende triste, perché [l’uomo] se ne è abbeverato. E poi, qual è il rimedio di ciò (*tiqnatyah*)? Dovrà bere, e sarà curato...²⁹

Ritraendo fenomenologicamente l’esperienza di ebbrezza e crisi d’astinenza dall’alcool, qui Yosef utilizza gli effetti del vino sull’uomo come metafora dei rapporti tra anima e corpo. L’amore divino si manifesta nel fornire agli esseri umani uno spirito che li renda vivi e vivaci. Quando questo abbandona il corpo, come il vino che viene assorbito, metabolizzato e smaltito, l’uomo ne percepisce la mancanza che ingenera tristezza. Inoltre, evocando il rimedio popolare contro i postumi della sbornia noto come “hair of the dog”, secondo cui gli effetti negativi dell’ubriachezza verrebbero curati bevendo una piccola quantità di alcool, l’autore sembra fornire un fondamento al ruolo redentivo svolto dalla trasmigrazione delle anime, spiegandone l’umano desiderio.

Oltre a utilizzare il vino—quello reale—in tutta la concretezza dei suoi effetti sull’uomo quale metafora per un’entità spirituale superiore, nella medesima sezione del testo, tutta dedicata al commento del Cantico, il cabbalista di origine persiana associa favorevolmente

10. Benchè secondo la *gematriah* il valore numerico della parola “vino” (יין) sia 70 e quello di “sapienza” (חכמה) sia 73, Ezra ricorda che 70 sono i nomi che vengono emanati dalla Sapienza. Seguendo un suggerimento di Dauber (*Knowledge of God*, cit., pp. 45-6), si può rilevare che secondo *Midraš Konen 1* (vedi G. BUSI, E. LOEWENTHAL (curr.), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995, p. 52), fu con i 73 nomi della Sapienza che l’universo fu creato. In particolare, con i primi tre nomi Dio creò la luce, il fuoco e l’acqua, mentre gli altri settanta rimasero a disposizione per creare mondi in eterno. Il medesimo passo identifica la Sapienza con la *Torah*, che altre fonti rabbiniche (per cui vedi nota *supra*) associano al vino per i suoi 70 nomi o 70 volti. In linea con questa catena di associazioni, Ezra stesso nel prosieguo del suo commento (EZRA DA GERONA, *Peruš Šir ha-Širim*, cit., p. 25) specifica che è il vino della *Torah* a discendere da *Hokmah*.

²⁷ EZRA DA GERONA, *Peruš Šir ha-Širim*, cit., p. 25. Sul vino come *Torah* in questo testo, si veda anche ID., *Peruš Šir ha-Širim*, cit., p. 16.

²⁸ Conosciuto nelle fonti in ebraico come R. Yosef ha-ba’ mi-Šušān ha-Birah, questo cabbalista di origine persiana potrebbe, secondo la tesi di Liebes (vedi Y. LIEBES, *How the Zohar Was Written*, in ID., *Studies in the Zohar*, SUNY, Albany 1993, pp. 85-138), aver fatto parte della cerchia di autori a cui si deve la composizione dello *Zohar*. Su questo cabbalista, si veda I. FELIX, *Theurgy, Magic, and Mysticism in the Kabbalah of R. Joseph of Shushan* (in ebraico), Ph.D. thesis, Hebrew University of Jerusalem 2005; L. SACHS-SHMUELL, *The Rationale of the Negative Commandments by R. Joseph Hamadan. A Critical Edition and Study of Taboo in the Time of the Composition of the Zohar*, Ph.D. thesis, Bar-Ilan University 2018, pp. 5-8; 18-28.

²⁹ J. ZWELLING, *Joseph of Hamadan’s Sefer Tashak*, Ph.D. thesis, Brandeis University 1975, p. 10. Su quest’opera si veda anche C. MOPSIK, *Un manuscrit inconnu du ‘Sefer Tashak’ de R. Joseph de Hamadan suivi d’un fragment inédit*, «Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts» 2 (1997), pp. 169-205.

la bevanda anche alla *Torah* e alle sue settanta lingue,³⁰ riservando altresì l'immagine del buon vino "custodito nei propri grappoli sin dai sei giorni della creazione" per la *Šekinah* che rallegra il cuore e l'anima.³¹

Di contro, in un passo che intende Ct. 1,2 come "perché il Tuo amore è migliore del vino", Yosef sottolinea il fatto che, mentre bere grandi quantità di vino può talvolta farci addolorare, l'influsso proveniente da Dio ci porta esclusivamente gioie.³² In tal modo, l'autore del *Sefer Tašaq* utilizza la bevanda in questione come metafora per un beneficio imperfetto e secondario, inferiore all'assolutamente positivo divino.

Così come nello *Zohar*, anche nel *Sefer Tašaq* troviamo quindi due letture alternative della medesima espressione scritturale, "*tovim dodeka mi-yayin*", che permettono di utilizzare il vino quale simbolo di un ente divino superiore e completamente benefico in un caso, oppure come metafora di un'entità inferiore e dalla valenza limitatamente positiva nell'altro.

4. Teorie del simbolismo cabbalistico

La disamina fin qui condotta dell'esegesi di Ct. 1,2 in alcune opere della *qabbalah* spagnola due- e trecentesca, con particolare riferi-

mento alla lettura dell'espressione *mi-yayin* nel senso di "derivante dal vino", consente di mettere in luce alcune caratteristiche del simbolismo cabbalistico, confrontandole criticamente con varie teorie del simbolo proposte in ambito filosofico, psicologico, antropologico e linguistico.³³

Analizzando infatti il caso del vino nel suo uso metaforico nel *Peruš Šir ha-Širim* di Ezra da Gerona, nello *Zohar* e nel *Sefer Tašaq* di Yosef da Hamadan, possiamo rilevare che:

- Il medesimo simbolo cabbalistico (nel nostro caso, il vino) può avere molteplici referenti, siano essi *sefirot* differenti—*Hokmah*, *Binah*, *Gevurah*—oppure altre entità quali la *Torah* o l'anima. Questo dato contrasta con la concezione del simbolo scholemiana, che, come segnalato in precedenza, si caratterizza per il ritenere il legame tra simboleggiante e simboleggiato come essenziale;³⁴
- Non solo i referenti di un medesimo simbolo possono essere diversi, ma il suo stesso profilo assiologico può variare, assumendo valenze sia positive che negative e significati contrastanti (si pensi al dualismo tra vino che ubriaca e vino che rallegra).

Alla luce di queste osservazioni, è opportuno prendere in considerazione altre concezioni del simbolo, tra cui quelle di Giulio Busi e di

³⁰ ZWELLING, *Hamadan's Sefer Tashak*, cit., p. 20.

³¹ *Ibid.*, pp. 11-13; 19.

³² *Ibid.*, p. 21.

³³ Data la natura esegetica del materiale discusso in questo breve studio, la presente analisi concerne esclusivamente l'aspetto referenziale del simbolo e la sua funzione epistemologica negli scritti cabbalistici. Ciò non deve far dimenticare che in altri contesti cabbalistici i simboli hanno una funzione performativa, invitando all'azione più che al pensiero. Su questo tema si vedano IDEL, *Cabbalà*, cit., pp. 167-168; 190-195; 205-215; A. ELQAYAM, *Between Referentialism and Performativism: Two Approaches in Understanding the Kabbalistic Symbol in the Book Ma'arekhet Ha-Elohut* (in ebraico), «Da'at» 24 (1990), pp. 6; 29; B. HUSS, R. *Joseph Gikatilla's Definition of Symbolism and its Versions in Kabbalistic Literature* (in ebraico), in J. DAN et al. (eds.), *Kolot Rabim: Rivkah Shatz-Uffenheimer Memorial Volume I*, «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 12 (1996), p. 160; C. MOPSIK, *Allégories*,

symboles et signes dans la mystique théosophique juive médiévale, in P. GISEL, L. KAENNEL (eds.), *Receptions de la Cabale*, Éditions de l'éclat, Paris/Tel Aviv 2007, pp. 73-87.

³⁴ Per una critica a questo aspetto della nozione scholemiana di simbolo cabbalistico si vedano I. GRUENWALD, *Jewish Mysticism's Transition from Sefer Yesira to the Bahir* (in ebraico), in J. DAN (ed.), *The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe: Proceedings of the Second International Conference on the History of Jewish Mysticism*, «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 6 (1987), pp. 35-36; ID., *From Talmudic to Zoharic Homiletics* (in ebraico), in J. DAN (ed.), *The Age of the Zohar: Proceedings of the Third International Conference on the History of Jewish Mysticism*, «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 8 (1989), p. 265; IDEL, *Cabbalà*, cit., pp. 213-215; ELQAYAM, *Between Referentialism and Performativism*, cit., pp. 14-15; E. WOLFSON, *By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutics*, «AJS Review» 14 (1989), pp. 116-117; ID., *Through a Speculum that Shines:*

Neomi Silman appaiono particolarmente appropriate.³⁵ Infatti, nell'adottare una metodologia che chiama "filologia simbolica", il primo si riferisce ai simboli cabbalistici come a "icone del pensiero" e "immagini verbali", evidenziandone, da un lato, la forte qualità visuale ed evocativa e, dall'altro, la capacità di tenere insieme vari significati anche contrastanti che nel corso del tempo interagiscono tra loro.³⁶ Quest'ultimo tratto distintivo del simbolo viene sottolineato ulteriormente da Silman, che, attingendo alle teorie antropologiche di Claude Levi-Strauss, Victor Turner e Mary Douglas, ne enfatizza la struttura polarizzata e l'abilità di condensare molteplici contenuti sia sensoriali che ideologici.

Più in particolare, concentrando la propria attenzione sul simbolismo del vino all'interno della cultura ebraica, la studiosa israeliana gli attribuisce la funzione precipua di rappresentare opposizioni binarie e la transizione tra estremi opposti.³⁷ Pur non includendo materiale cabbalistico nel proprio repertorio, la teoria elaborata da Silman ben si presta a rendere ragione delle caratteristiche del simbolismo enoico emerse dalla presente analisi, e rappresenta quindi, insieme alla metodologia proposta da Busi, una valida e forse preferibile alternativa alla concezione scholemiana per la comprensione della natura del simbolo nella *qabalah* medievale.

Vadim Putzu
Missouri State University
e-mail: vputzu@missouristate.edu

Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism, Princeton University Press, Princeton 1994, p. 58.

³⁵ Alcuni tra i maggiori studiosi odierni della *qabalah* si servono di teorie del simbolo alternative a quella di Scholem e dei suoi allievi. Tra questi, Moshe Idel segue principalmente la filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer (vedi R. MARGOLIN, *Moshe Idel's Phenomenology and its Sources*, «Journal for the Study of Religions and Ideologies» 6/18 (2007), p. 46), Shaul Magid fa riferimento alle "cifre" di Karl Jaspers (vedi S. MAGID, *From Theosophy to Midrash: Lurianic Exegesis and the Garden of Eden*, «AJS Review» 22/1 (1997), pp. 46-47) e Daniel Abrams utilizza nozioni freudiane (vedi D. ABRAMS, *The Condensation of the Symbol Shekhinah in the Manuscripts of the Book Bahir*, «Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts» 16 (2007), pp. 14-15; 21-22).

³⁶ Si veda G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico*, Einaudi, Torino 1995, pp. XXI-XXXI, che prende

in prestito la nozione di *philologia symbolica* dalle *Symbolicae Quaestiones* (1555) dell'umanista Achille Bocchi. Va rilevato che Busi non fornisce una reale definizione di simbolo, ma usa il termine interscambiabilmente con quelli di allegoria e metafora. Con ciò lo studioso bolognese intende forse segnalare la propria distanza dalla concezione scholemiana e dalla sua rigida dicotomia tra simbolo e allegoria e tra mistica e filosofia, che egli ritiene artificiale per quanto concerne il medioevo ebraico. Per una posizione simile si veda DAUBER, *Knowledge of God*, cit., p. 45. Per altre critiche a questo aspetto della teoria di Scholem si veda IDEL, *Cabbalà*, cit., pp. 202-205; F. TALMAGE, *Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism*, in A. GREEN (ed.), *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*, Crossroad, New York 1986, vol. 1, pp. 341-343.

³⁷ N. SILMAN, *The Symbolic Meaning of Wine in Jewish Culture* (in ebraico), Ph.D. thesis, Bar-Ilan University 2006, soprattutto pp. 22-24; 139-143.

SUMMARY

Medieval kabbalistic exegesis of the Song of Songs presents two different interpretations of the expression “כי טובים דודיך מין” (SoS 1:2). The commonplace reading, “for Your love is better than wine,” is used to depict a hierarchical dualism between divine gifts and human realities. However, passages in Ezra of Gerona’s *Peruš Šir ha-Širim*, in the *Zohar*, and in Joseph of Hamadan’s *Sefer Tašaq* interpret the same expression as “for Your love is good, deriving from wine.” These texts present wine as the source of the divine overflow and associate it with the *sefirot Hokmah* and *Binah*, upending its symbolic value from inferior to superior. The contrast between these variant exegeses and their attendant use of wine as a symbol leads us to a critical confrontation with various theories of kabbalistic symbolism.

Keywords: Kabbalistic Interpretations of the Song of Songs; Symbols in Kabbalah; Wine Symbolism in Jewish Thought.