

## L'ARAMAICO DELLO «ZOHAR» Problemi di traduzione di una lingua artificiale

### 1. *Lo «Zohar» e la critica moderna*

Il *Sefer ha-Zohar* (Libro dello Splendore) chiamato spesso semplicemente *Zohar* (Splendore) è considerato in modo unanime il testo più importante di quella parte della mistica ebraica nota come *Qabbalah*. Non vi è niente ad esso paragonabile tra i testi dei mistici ebrei per prestigio, santità e influsso sul pensiero e sulla letteratura posteriori. Lo *Zohar* si presenta come un'interpretazione mistica del Pentateuco, ad opera del rabbino Shim'on bar Yohay vissuto nella prima metà del II secolo d.C., ma le sue prime citazioni cominciarono a comparire solo a partire dalla fine del XIII secolo, negli scritti di cabbalisti dell'epoca. Nel corso dei due secoli successivi si diffuse in tutta la Diaspora ebraica circolando probabilmente sotto forma di fascicoli separati, finché non fu approntata una prima edizione, in tre volumi, apparsa a Mantova tra il 1558 e il 1560<sup>1</sup>.

La critica moderna si è occupata in modo intensivo dello *Zohar* solo a partire dal secolo scorso con gli studi di Gershom Scholem, il fondatore della ricerca accademica sulla *Qabbalah*. I capitoli da lui dedicati allo *Zohar* nel suo libro *Le grandi correnti della mistica ebraica*<sup>2</sup> hanno posto in modo scientifico la questione dell'epoca di composizione del testo e del suo autore, e hanno dato impulso a ulteriori studi. Secondo Scholem lo *Zohar* è un'opera pseudoepigrafica che si serve della figura di rabbi Shim'on bar Yohay per conferire prestigio e diffusione a dottrine medievali, e la sua stesura è collocabile tra la metà degli anni settanta e la fine degli anni ottanta del XIII secolo; il probabile autore della maggior parte dei testi che lo compongono è da identificarsi con il cabbalista castigliano rabbi Moshe de Leon. Basandosi su quanto stabilito da Scholem, Yeshayahu Tishbi si è

<sup>1</sup>) Nello stesso anno usciva a Cremona un'altra edizione del *Sefer ha-Zohar* diversa per versione e ordine dei testi. L'edizione di Mantova, tuttavia, è quella che è servita di modello per la maggioranza delle edizioni successive.

<sup>2</sup>) G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova, Il melangolo, 1990, pp. 167-256.

dedicato all'analisi delle dottrine dello *Zohar* e a una loro esposizione sistematica accompagnata da una scelta di brani tradotti in ebraico, opera che costituisce tuttora uno strumento indispensabile per chi si voglia addentrare nei meandri di un testo tanto complesso<sup>3</sup>. Negli ultimi decenni le ricerche sullo *Zohar* hanno conosciuto ulteriori sviluppi. Yehudah Libes ha dedicato studi approfonditi a vari aspetti del testo, e, tra l'altro, ha contestato la tesi di Scholem riguardo alla paternità dell'opera<sup>4</sup>. Libes ne spiega la scarsa omogeneità interna avanzando l'ipotesi che il testo sia opera di un gruppo di cabbalisti in cui Moshe de Leon ha un ruolo di primo piano ma non esclusivo. Moshe Idel ha invece visto nella composizione dello *Zohar* una fase del processo di formazione di una *élite* spirituale secondaria, in concorrenza con la *leadership* rabbinica del tempo<sup>5</sup>. Ronit Meroz ha intrapreso la preparazione di un'edizione critica dello *Zohar* e si interessa in modo particolare alla sua composizione e redazione, proponendosi di individuare strati cronologici diversi nell'opera attraverso l'uso di strumenti critici letterari<sup>6</sup>. Boaz Huss ha studiato la questione dell'apparizione, della ricezione e della canonizzazione dello *Zohar*, e sviluppato la tesi dell'*élite* secondaria proposta da Idel. Melila Hellner-Eshed ha dedicato uno studio particolareggiato al linguaggio dell'esperienza mistica nello *Zohar*<sup>7</sup>.

## 2. *La lingua dello «Zohar»*

Nello studio dello *Zohar* la lingua merita un'attenzione particolare. Non solo perché, a differenza dei testi dei cabbalisti ad esso contemporanei, lo *Zohar* è scritto per lo più in aramaico anziché in ebraico, ma anche perché si tratta di un aramaico dalle caratteristiche molto peculiari. Come osserva Scholem:

L'aramaico dello *Zohar* è totalmente una finzione, una lingua letteraria che qualcuno, che aveva una conoscenza di questa lingua solo dai documenti letterari ebraici, ha plasmato e adattato a suo piacimento [...]. Anche attraverso lo schermo dell'aramaico è sempre possibile riconoscere in quest'opera l'impronta della lingua ebraica medievale.<sup>8</sup>

Non si tratta dunque di un aramaico naturale, di uno dei dialetti parlati all'epoca di rabbi Shim'on bar Yohay, ma di una lingua artificiale che trae la propria struttura grammaticale e la maggior parte del lessico dai più importanti testi in aramaico della tradizione ebraica, il *Talmud* babilonese e il *Targum Onkelos*, la traduzione

<sup>3</sup>) I. Tishby, *The wisdom of the Zohar*, Jerusalem, Bialik Institute, 1949, 2 voll. [in ebraico].

<sup>4</sup>) Y. Libes, *How the Zohar was written*, in *Studies in the Zohar*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 85-138.

<sup>5</sup>) Vd. in particolare M. Idel, *Kabbalah and elites in thirteen-century Spain*, «Mediterranean Historical Review» 9 (1994), pp. 5-19.

<sup>6</sup>) R. Meroz, *Zoharic narratives and their adaptations*, «Hispania Judaica Bulletin» 3, 5760 (2000).

<sup>7</sup>) M. Hellner-Eshed, *A river issues forth from Eden. On the language of mystical experience in the Zohar*, Tel Aviv, Am Oved, 2005 [in ebraico].

<sup>8</sup>) Scholem, *Le grandi correnti* cit., p. 173.

aramaica del Pentateuco. La lingua dello *Zohar*, tuttavia, non si limita ad essere la fusione dei due differenti dialetti in cui sono stati redatti i testi citati sopra, ma rivela anche un aspetto fortemente creativo. L'autore (o gli autori)<sup>9</sup> infatti inserisce termini che non fanno parte di nessun dialetto aramaico conosciuto e che restano tuttora misteriosi. Tishby descrive tale fenomeno in questi termini:

Una caratteristica della lingua dello *Zohar* è l'alto numero di vocaboli dei quali non è stata ritrovata la fonte. Alcuni compaiono solo una volta, ma la maggior parte ricorre in numerosi passi e in diverse combinazioni. L'uso di tali vocaboli è sorprendente. Solo in pochi casi è possibile stabilirne il significato dal contesto, anzi, per lo più è difficile perfino ipotizzare l'intenzione dell'autore. In genere due o tre termini di questo tipo sono uniti insieme, e, anziché chiarificarsi a vicenda, restano completamente impenetrabili [...]. Gli esempi che abbiamo portato qui non sono che una piccola parte delle parole di questo tipo, ma da essi diviene già chiaro, che per la maggior parte tali vocaboli cominciano con le lettere *tet*, *samek*, e soprattutto *qof*. Questa strana caratteristica, così come la forma delle parole e il loro uso, danno l'impressione di essere invenzioni di fantasia il cui scopo principale è quello di stupire il lettore. Per molte parole è plausibile supporre che l'autore non abbia attribuito loro alcun significato. Una parte di questi divertimenti linguistici [...] è stata creata mediante l'intenzionale deformazione di parole note, mentre altre sono libere innovazioni.<sup>10</sup>

### 3. Traduzioni dello «Zohar»

È forse proprio per questa sua natura particolare che lo *Zohar* è stato molto precocemente oggetto di traduzioni, anche se parziali. Le prime versioni di brani isolati dell'opera sono in ebraico e fanno la loro comparsa già all'inizio del XIV secolo, negli scritti di rabbi David ben Yehudah he-hasid<sup>11</sup>. Nei secoli successivi vi furono molte altre traduzioni parziali in ebraico, ma il primo a portare a termine una versione completa di tutte le parti dello *Zohar* fu, secondo le testimonianze, il talmudista polacco Elyakim Milzahgi (1780-1854). Tale versione non fu poi stampata e il manoscritto andò perduto. La prima traduzione integrale dello *Zohar* in ebraico è stata compiuta solo nel secolo scorso dal rabbino Yehudah Ashlag nella sua edizione commentata<sup>12</sup>. Tra le versioni in altre lingue è da segnalare quella latina di Knorr von Rosenroth<sup>13</sup> che non è completa ed è sovente discuti-

<sup>9</sup>) Come si è detto la questione della paternità dell'opera è ancora discussa dagli studiosi e rimane aperta. L'uso del singolare nelle prossime pagine di questo articolo non deve essere letto come una presa di posizione in un senso piuttosto che in un altro ma come una scelta funzionale alla scorrevolezza del testo.

<sup>10</sup>) Tishby, *The wisdom* cit., p. 78.

<sup>11</sup>) Cfr. D. Ch. Matt (ed.), *The book of mirrors: Sefer Mar'ot ha-Tzove'ot by R. David ben Yehudah be-Hasid*, «Brown Judaic studies» 30 (1982).

<sup>12</sup>) Y. Ashlag, *Sefer ha-Zohar 'im perush ha-sullam*, Yerusshalayim, Hevrah le-hotza'at ha-zohar, 5705-5718 [1945-1958], 22 voll.

<sup>13</sup>) Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata Seu Doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica*, Sulzbach - Frankfurt am Main, 1677-1684, 4 voll.

bile, ma comprende tutti i passi più importanti e complessi spesso trascurati dalle quelle ebraiche. Nel secolo scorso lo *Zohar* è stato oggetto di traduzione nelle principali lingue europee, ma si tratta di versioni o piuttosto carenti dal punto di vista filologico, come quella inglese di Simon e Sperling<sup>14</sup>, o limitate a scelte di brani come quelle curate da Scholem<sup>15</sup>. In tempi più recenti Charles Mopsik ha pubblicato una traduzione francese di ampie sezioni del testo corredate di introduzioni e commenti<sup>16</sup>, mentre Daniel C. Matt ha intrapreso una nuova versione in inglese dell'intera opera di cui sono usciti finora i primi tre volumi<sup>17</sup>. Fra gli studiosi italiani, Giulio Busi ha dedicato ampio spazio allo *Zohar* nella sua antologia commentata di testi mistici fornendo la possibilità al lettore italiano di accedere a uno dei brani più importanti e affascinanti di quest'opera, l'*Idra rabba*<sup>18</sup>.

#### 4. *Problemi di traduzione*

Prima di prendere in esame i problemi riguardanti le traduzioni in lingue europee, tratteremo brevemente di quelli relativi alle versioni in ebraico<sup>19</sup>. Si è detto che le primissime traduzioni in ebraico sono prodotte, sotto forma di citazioni di brani più o meno lunghi, da cabbalisti per altri cabbalisti. Nel corso dei secoli si assiste a una crescente popolarizzazione della *Qabbalah* e alla diffusione dello *Zohar* in circoli più ampi, ma comunque all'interno della società ebraica tradizionale. L'Illuminismo ebraico (*Haskalah*), infatti, si dimostra estremamente ostile allo *Zohar* e ne trascura lo studio scientifico<sup>20</sup>; ciò fa sì che anche le traduzioni in ebraico del Novecento quindi, nascano tutte, ad eccezione dell'antologia di brani curata da Tishbi, nell'ambiente ortodosso. Esse sono rivolte pertanto a un pubblico di credenti che ha dimestichezza con i testi della tradizione<sup>21</sup> e che si accosta allo *Zohar* per scopi religiosi. Inoltre tali versioni sono sempre stampate insieme al testo aramaico, di solito a piè di pagina oppure ai margini, e il loro

<sup>14</sup> M. Simon - H. Sperling (transl.), *The Zohar*, London, Soncino Press, 1931-1934, 5 voll.

<sup>15</sup> G. Scholem (Hrsg.), *Die Geheimnisse der Schöpfung*, Berlin, Schocken, 1935; Scholem curò inoltre un'antologia di brani uscita in traduzione inglese: *Zohar, the book of Splendor*, New York, Schocken, 1949.

<sup>16</sup> C. Mopsik (trad. et éd.), *Le Zohar*, Lagrasse, Verdier, 1981-1896, 4 voll.

<sup>17</sup> D.C. Matt (transl. and ed.) *The Zohar. Translation and commentary by Daniel C. Matt. Pritzker Edition*, Stanford, Stanford University Press, 2004-2006, 3 voll.

<sup>18</sup> Vd. G. Busi - E. Loewenthal (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 445-513.

<sup>19</sup> La loro abbondanza e precocità è un fatto piuttosto sorprendente dal momento che l'aramaico, come lingua di testi canonici e santificati dalla tradizione, era ovviamente ben nota, se non al popolo, perlomeno ai destinatari di testi di carattere esoterico come lo *Zohar*. Del *Talmud*, anch'esso scritto in aramaico, esistono numerosi commenti e lessici, ma nel corso dei secoli non si è mai sentita la necessità di una sua traduzione in ebraico, intrapresa solo in tempi recenti a beneficio degli studenti israeliani.

<sup>20</sup> Vd. Tishbi, *The wisdom* cit., I, p. 57.

<sup>21</sup> In primo luogo con le citazioni bibliche che ricorrono in continuazione nel testo e che, ovviamente, sono mantenute nella loro lingua originale.

scopo è di aiutare il lettore a comprendere meglio l'originale. Ciò fa sì che siano sempre estremamente letterali.

Anche sotto il profilo strettamente tecnico la versione dall'aramaico in ebraico costituisce un caso particolare. Le due lingue infatti sono molto vicine dal punto di vista strutturale: sono entrambe lingue semitiche, si servono dello stesso alfabeto, condividono numerose radici; inoltre esiste una consolidata tradizione di versioni in senso contrario a cui è possibile ispirarsi<sup>22</sup>. Si apre dunque la possibilità di una versione a calco unica nel suo genere, nella quale si opera semplicemente una sostituzione dei prefissi e suffissi grammaticali. Chi traduce in ebraico può limitarsi a coniugare o declinare "all'ebraica" le radici presenti nel testo di partenza. Si confronti a questo proposito il testo aramaico con la traduzione ebraica di Ashlag:

*Amar ribbi Abba niftah pithin de-'orayta de-ha sh'ata we-'idana hu le-'ittatqena be-'orhan (Zohar I. 5b)*

*Amar rabbi Abba niftah pithe ha-torah she-'atta ha-sha'ab we-ha-zeman le-bittaqen be-darkenu.*<sup>23</sup>

In corsivo sono state evidenziate le parole per le quali il traduttore si è limitato a convertire gli elementi morfologici aramaici negli equivalenti ebraici, mantenendo però la radice originale. L'estrema vicinanza dei due testi è percepibile anche da chi non conosca nessuna delle due lingue.

Tale trasposizione di radici e forme grammaticali, tuttavia, fa sì che spesso la traduzione ebraica si fermi alla superficie del significato, senza svelarne il cuore. Ciò è particolarmente vero per una serie di radici che per povertà di lessico, o per intenzionale ricerca dell'ambiguità, vengono vastamente impiegate con una pluralità di significati. Si prenda come esempio il caso della radice *tqn* che nello *Zohar* presenta tutti i significati che in essa si sono stratificati nei testi della tradizione<sup>24</sup> ed è impiegata centinaia di volte. Nella sua evoluzione ha finito per esprimere il processo volto ad acquisire o riconquistare ciò che è retto, buono, bello con una moltitudine di sfumature che occupano un posto centrale nella letteratura cabbalistica ma non traspaiono nelle traduzioni in ebraico. Sarà il lettore a dover interpretare di volta in volta quale sia la sfumatura che si addice al contesto. Da questo punto di vista non vi è un grande divario fra le traduzioni nate in ambito religioso e quella, per esempio, di Tishbi; la differenza è negli apparati aggiuntivi: le note di Tishbi seguono criteri filologici, mentre gli ampi commenti di quelle nate in ambiente ortodosso seguono criteri dettati dalla fede religiosa<sup>25</sup>, pertanto spesso travisano il testo perché lo spiegano alla luce di rielaborazioni di mistici vissuti in epoche posteriori e non aiutano a illuminarne il significato originale.

<sup>22</sup>) I *Targumim*, ovvero le versioni aramaiche del testo biblico.

<sup>23</sup>) Ashlag, *Sefer ha-zohar* cit., I, p. 83.

<sup>24</sup>) Per l'evoluzione del significato di questa radice nella tradizione ebraica vd. G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 445-452.

<sup>25</sup>) Si consideri, ad esempio, che il mondo ortodosso rigetta la tesi pseudoepigrafaica proposta dalla critica moderna e attribuisce lo *Zohar* al suo autore fittizio vissuto nel II secolo d.C.

Per quanto riguarda la traduzione in lingue diverse dall'ebraico i problemi sono numerosi. La prima difficoltà è la mancanza di un dizionario specifico della lingua dello *Zohar*. Una descrizione esaustiva dell'aramaico zoharico era nei programmi di Scholem ma di fatto sono attualmente disponibili solo una grammatica<sup>26</sup> e un lessico di ventuno voci che Libes presentò come tesi di dottorato<sup>27</sup>; per quanto la trattazione di ciascuna voce sia molto approfondita, tale opera non può sostituire un vero dizionario. Il traduttore deve quindi fare ricorso a dizionari di aramaico ed ebraico talmudico<sup>28</sup>, e cercare di immaginare la successiva evoluzione dei termini che gli interessano. Anche i moderni dizionari di ebraico non sono di alcun aiuto perché i testi cabbalistici sono scarsamente presenti tra le loro fonti. Il problema dei vocaboli di origine misteriosa è stato affrontato in opere specifiche già nei secoli passati<sup>29</sup> e non sembra che la moderna filologia abbia offerto soluzioni decisive. La traduzione si basa quindi su congetture più o meno plausibili.

Non meno spinosi sono i problemi di resa stilistica del testo. Innanzi tutto la lingua dello *Zohar* è in realtà un alternarsi di due lingue, l'aramaico zoharico e l'ebraico biblico delle continue citazioni. Le due lingue sono per molti versi antitetiche: l'ebraico biblico è ricco per lessico e immagini, è la lingua di testi che sono considerati, al di là del contenuto religioso, capolavori della letteratura mondiale; l'aramaico dello *Zohar* è povero di lessico, ripetitivo nelle immagini, e si serve volentieri di formule ed espressioni stereotipate tratte dai testi della tradizione. L'unione di questi due elementi opposti produce una tensione stilistica che facilmente viene annullata da una resa troppo uniforme nella lingua di arrivo. Inoltre, per le traduzioni in lingue diverse dall'ebraico, il criterio della facile leggibilità è fondamentale, perché sono dirette a un pubblico più ampio e variegato, e il traduttore è consapevole di trovarsi davanti a destinatari che possono essere molto diversi tra loro per formazione culturale e competenze linguistiche. Le traduzioni apparse finora, poi, non dispongono del testo a fronte. In questo caso il dilemma sarà quanto sacrificare dell'originale a una lettura semplice e scorrevole, ed è facile lasciarsi tentare da una eccessiva manipolazione del testo.

Chi scelga di fare una traduzione il più possibile fedele al testo risente molto dell'artificiosità della lingua, e innanzi tutto della povertà del lessico. Come dice Scholem, «il vocabolario dell'autore è straordinariamente limitato, ed è ancor più sorprendente il fatto che egli abbia saputo esprimere così tanto con così poche parole»<sup>30</sup>. Da questo punto di vista il problema maggiore consiste nel fatto che una traduzione letterale rischia di essere al tempo stesso oscura e monotona per la maggior parte dei lettori. Per dare un'idea dello stile della prosa zoharica si

<sup>26</sup>) M.Z. Kaddari, *The grammar of the aramaic of the "Zohar"*, Jerusalem, Kiryat-Sepher, 1971 [in ebraico].

<sup>27</sup>) Y. Libes, *Sections of the Zohar lexicon*, Jerusalem, The Hebrew University, 1982 [in ebraico].

<sup>28</sup>) Il più completo è M. Jastrow, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature*, Jerusalem, Horev, s.d.

<sup>29</sup>) Vd. B. Huss, *Sockets of fine gold. The kabbalah of Rabbi Shim'on Ibn Lavi*, Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press and the Ben-Zvi Institute, 2000, p. 17 [in ebraico].

<sup>30</sup>) Scholem, *Le grandi correnti* cit., p. 173.

porterà come esempio un brano famoso tratto dalle prime pagine del testo che presenta alcuni tratti tipici. Le parole in tondo nell'originale e in corsivo nella traduzione sono citazioni bibliche:

*R. Shim'on patab, wa-asim devaray be-fika. Kamma it leh le-var nash le-'ishtaddela be-'orayta yemama we-lelya, be-gin de-gudsha berik hu tzayyit le-qalehon de-'innun de-mit'asseqe be-'orayta, u-ve-kol millah de-'ithaddash be-'orayta, 'al yeda de-ha-hu de-'ishtadal be-'orayta, 'aved reqi'a hada. Tenan be-ha-bi sha'ata de-millah de'orayta 'ithaddeshat mi-pumeh de-var nash, ha-bi millah salleqa we-'it 'attedat qammeh de-gudsha berik hu. We-gudsha berik hu natil le-ha-bi millah we-nashiq lah, we-'atar lah be-shav'in 'itrin gelifin u-mehaqeqan. U-millah de-hokmeta de-'ithaddesha, salleqa we-yarva 'al resha de-tzaddiq hay 'almin. We-tasa mi-tamman, we-shata be-shav'in elef 'almin, u-sliqat le-gabe 'attiq yomin we-kol millin de-'attiq yomin, millin de-hokmeta innun be-razin setimin 'illa'in. We-ha-bi millah setimah de-hokmeta de-'ithaddeshat haka, kad salleqa 'ithabberat be-'innun millin de-'attiq yomin, we-salleqa we-nahta ba-hadayhu, we-'alat be-timnesar 'almin genizin de-'ayin lo ra'atah elohim zulatka, nafke mi-tamman we-shatan we-atan meli'an u-shlemin we-'it'attedu qamme 'attiq yomin. Be-ha-bi sha'ata arab 'attiq yomin be-ha-bi millah we-niha qammeh, mi-kolla. Natil le-ha-bi millah we-'atar lah bi-tlat me'ah we-shav'in elef 'atrin. Ha-bi millah tasat we-salleqa we-nahta we-'it'aveda reqi'a hada. We-ken kol millah u-millah de-hokmeta, 'it'abbedin reqi'in qayemin be-qiyyuma shelim qamme 'attiq yomin, we-hu qare lon shamayim hadashim: shamayim mehuddashim, setimin de-razin de-hokmeta 'illa'ah (Zohar I. 4b).<sup>31</sup>*

Traducendo parola per parola in italiano si ottiene:

Rabbi Shim'on aprì: *Ho messo le mie parole nella tua bocca*. Quanto ha da sforzarsi l'uomo nella Torah giorno e notte, perché il Santo, sia benedetto, ascolta le voci di coloro che si occupano della Torah e con ogni parola che è innovata nella Torah per mano di colui che si sforza nella Torah, fa un firmamento. Abbiamo studiato: nel momento in cui la parola di Torah è innovata dalla bocca dell'uomo, quella parola sale e si presenta al cospetto dinanzi al Santo, sia benedetto. E il Santo, sia benedetto, solleva la parola e la bacia e la incorona con settanta corone incise e intagliate. E la parola di saggezza che è stata innovata, sale e si siede sulla testa del Giusto, vitalità del mondo. E vola di là e vaga in settantamila mondi e sale al cospetto dell'Antico di Giorni e tutte le parole dell'Antico di Giorni sono parole di saggezza in segreti occulti sublimi. E quella occulta parola di saggezza che è stata innovata qui, quando sale si unisce alle parole dell'Antico di giorni, e sale e scende con loro ed entra in diciotto mondi nascosti che *occhio non vede, o Dio, all'infuori di te*. Escono di là e vagano e giungono piene e perfette e si presentano al cospetto dell'Antico di Giorni. In quel momento l'Antico di Giorni odora la parola ed essa è gradita al suo cospetto, più di tutto. Solleva la parola e la incorona con trecentosettantamila corone. La parola vola e sale e scende e diventa un firmamento. E così tutte le parole di saggezza diventano firmamenti stabili in perfetta stabilità al cospetto dell'Antico di Giorni, ed egli li chiama *cieli nuovi*, cieli rinnovati, occulti, dei segreti della saggezza sublime.

<sup>31</sup>) Ashlag, *Sefer ha-zohar* cit., I, p. 78.

In questo breve brano è possibile notare alcune caratteristiche tipiche della lingua dello *Zohar*. Sono presenti formule che provengono dal *Talmud* e dal *Midrash*, in questo caso «apri» (con il significato di «cominciò il suo discorso») e «abbiamo studiato» che si usa per citare interpretazioni di maestri precedenti. Lo stile è estremamente monotono sia perché la ripetizione del nome è preferita all'utilizzo di un pronome, sia perché l'autore rifugge dai sinonimi per tutti i termini di uso più comune. Nella maggior parte dei casi viene ripetuto il vocabolo più generico e banale, come si può vedere dai verbi di moto che in tutto lo *Zohar* sono impiegati in modo massiccio per descrivere ciò che avviene nei mondi superni. Vengono utilizzate quasi esclusivamente le radici *slq* (salire), *nbt* (scendere), *shwt* (vagare), *twš* (volare), *npq* (uscire). Allo stesso modo i termini *satim* (occulto), *'illa'ab* (sublime/superno), *qaddish* (santo), *raza* (segreto), *'alma* (mondo), *'itra* (corona), *millah* (parola), *hokmeta* (saggezza), *reqi'a* (firmamento) si ripresentano in continuazione in tutto lo *Zohar* insieme ad altre poche decine di parole chiave.

Vediamo brevemente, a titolo di esempio, le differenti soluzioni adottate nella traduzione delle prime righe di questo brano rispettivamente da Simon e Sperling e da Matt:

R. Simeon opened his discourse with the text: *And I put my words in thy mouth* (Is. LI, 16). He said: 'How greatly is it incumbent on a man to study the Torah day and night! For the Holy One, blessed be He, is attentive to the voice of those who occupy themselves with the Torah, and through each fresh discovery made by them in the Torah a new haven is created. Our teachers have told us that at the moment when a man expounds something new in the Torah, his utterance ascends before the Holy One, blessed be He, and He takes it up and kisses it and crowns it with seventy crowns of graven and inscribed letters. When a new idea is formulated in the field of the esoteric wisdom, it ascend and rests on the head of the "Zaddik, the life of the universe".<sup>32</sup>

Rabbi Shim'on opened, *I have put My words in your mouth* (Isaiah 51:16). How vital it is for a human being to engage in Torah day and night! For the blessed Holy One listens to the voice of those who occupy themselves with Torah, and every word innovated in Torah by one engaged in Torah fashions one heaven. We have learned: The moment a new word of Torah originates from the mouth of a human being, that word ascends and presents herself before the blessed Holy One, who lifts that word, kisses her, and adorn her with seventy crowns – engraved and inscribed. But an innovated word of wisdom ascends and settles on the head of *קדיש* (Tsaddiq), Righteous One – Vitality of the Worlds.<sup>33</sup>

Come si può notare Simon e Sperling si dilungano nello sciogliere le formule talmudiche, mentre risolvono con un «by them» ciò che letteralmente avrebbe dovuto essere «by one who studies the Torah», per non appesantire il testo. Inoltre evitano la ripetizione del termine *millah* (parola) sostituendolo in vario modo.

<sup>32</sup>) Simon, Sperling, *The Zohar* cit., I, p. 18.

<sup>33</sup>) Matt, *The Zohar* cit., I, p. 25.



Matt invece traduce parola per parola e si concede solo pochi alleggerimenti, per esempio non ripete l'espressione «the blessed Holy One» che nell'originale ricorre due volte, preferendo introdurre una frase relativa e sostituire l'espressione con «who». Il verbo *ithaddesh* che significa letteralmente "essere rinnovato", ma già nel *Talmud* assume il significato tecnico di "essere stabilito come nuova interpretazione", deve essere in qualche modo spiegato al lettore digiuno di ermeneutica talmudica, dal momento che ricorre ben tre volte. Simon e Sperling, che fanno un uso assai parco delle note, cercano di dare una traduzione che indirettamente spieghi il concetto e al tempo stesso consenta loro di evitare la ripetizione. Troviamo così le espressioni «each fresh discovery made by them»; «when a man expounds something new»; «when a new idea is formulated». Matt traduce letteralmente la prima e la terza volta in cui il verbo ricorre («every word innovated», «an innovated word») mentre per la seconda sceglie una soluzione più simile a quelle di Simon e Sperling: «a new world of Torah originates». Tra le molte note che Matt aggiunge a questo brano c'è n'è anche una apposta a «an innovated word» che ne spiega ulteriormente il significato: «a new mystical insight, which rises higher than other new interpretations».

## 5. Conclusioni

Alla luce di quanto detto in questa breve panoramica, e traendo spunto dagli esempi portati, è possibile avanzare alcune considerazioni metodologiche per una traduzione della lingua dello *Zohar*. Lo *Zohar* non è un testo di amena lettura, il suo fascino risiede anche nel gusto arcano del suo stile. Una traduzione troppo manipolata non rende il testo significativamente più abbordabile e in compenso lo spoglia della sua magia. Per adeguarsi all'obiettivo di ridurre lo *Zohar* a testo facile Simon e Sperling si trovano spesso costretti addirittura a tagliare le espressioni troppo oscure e, a volte, interi passi. Matt è più rispettoso della lingua e il ricco apparato di note offre al lettore la possibilità di capirne la simbologia e le fonti. In assenza di un testo a fronte è molto apprezzabile la sua scelta di introdurre in alcuni punti il termine ebraico con la sua traslitterazione.

Ciò che resta al di fuori della portata di qualsiasi traduzione in una lingua di uso comune è il carattere esclusivo dell'aramaico dello *Zohar* e la sua unicità. Lo spirito creativo dell'autore non si applica solo ai concetti e al modo di esprimerli o alla cornice narrativa in cui sono inseriti, ma porta alla formazione di una lingua nuova, specifica, in grado di dare voce a interpretazioni che, come si è visto nel brano citato, vogliono a loro volta «creare firmamenti». Sfruttando la libertà linguistica concessagli dall'espedito pseudoepigrafico che lo scioglie dai legami della tradizione e dai generi accettati della letteratura cabbalistica<sup>34</sup> egli crea uno strumento specifico per rappresentare il divino. In questo modo la lingua ibrida dello *Zohar* si impregna della santità dei mondi superni che descrive così efficacemente, tanto da acquisire, per i credenti, poteri soprannaturali. Questo

<sup>34</sup>) Cfr. Libes, *Sections* cit., p. 3.

splendore creativo<sup>35</sup>, che il testo è riuscito nei secoli a comunicare a chi lo leggeva in originale, entra fatalmente a far parte di quel residuo comunicativo presente anche nelle migliori traduzioni.

ANNA LINDA CALLOW  
alcallow@tin.it

<sup>35</sup>) Per un'analisi approfondita del rapporto tra *Zohar* e creatività vd. Y. Libes, *Zohar we-eros*, «Alpayim» 9 (1994), pp. 67-119.