

The Magic of the *Menorah* in the Modern Era. From an Object of Devotion to the Kabbalah

The publication in 2013 of an Italian translation of *Magen David. History of a Symbol*, a short work by the great scholar of Jewish mysticism Gershom Scholem (1897–1982), caused a certain stir in the Italian media.¹ Lively discussion had already been aroused by the initial appearance of the article sixty years ago, written on the selection of the six-pointed star of David to appear in the flag of the newly-born state of Israel and published in Jerusalem under the title *Magen David. Toledotaw shel semel* in 1948. It was not published again in Israel until 2009, twenty-seven years after the author's death, when the arguments put forward again gave rise to debate. In response to questions about the origin of the six-pointed Magen David (correctly translated as the shield rather than the star of David), Scholem stated that the hexagram was not in itself a Jewish symbol and therefore not a symbol of Judaism, even though it had become one after the Holocaust. The figure of two equilateral triangles forming a hexagram appeared very early as a generic symbol common to various cultures and religions (found even in Christian churches) as a magical, protective sign or as an ornament, and came to be associated with Judaism only much later.² Born as an ornamental element, the hexagram was widespread above all in the world of the occultism as a magical sign of protection and healing, a talisman to ward off demons and curses. Its original sphere was therefore magic with the possible addition of a sense of messianic and cabalistic redemption. It was therefore a magical symbol at first rather than the symbol of a state.

While this important question cannot be addressed here, what should be noted is the comparison drawn by Scholem between the star or shield of David and the *menorah* at the symbolic level as representing Judaism. In his view, the seven-branch can-

delabrum that God ordered Moses to make (Exodus 25, 31–33) is the sole authentic Jewish symbol, legitimate and ancient, constantly present since ancient times, as against the Shield of David, which began to flank the *menorah* in Jewish symbolism only much later, after the Sephardic diaspora at the end of the fifteenth century.³

After the conquest of Jerusalem and the destruction of the Second Temple by the Romans in 70 CE, the candelabrum was taken by Titus to Rome, where it is majestically represented in relief on his arch of triumph near the Colosseum. Daniel Sperber suggests that the *menorah* shown on the Arch of Titus was not the original because it has two hexagonal bases not described in the Torah and bears non-Jewish images of eagles and dragons. The original was supposedly hidden in some underground shelter beneath the courtyard of the Temple.⁴ The one taken away by Titus was in any case looted by the Vandals (455 CE) and ended up in Constantinople, after which all trace of it was lost, even though some claim that it subsequently returned to Jerusalem. The open question of the location of the original *menorah* and the constant stream of fanciful suggestions put forward (in the Vatican, in Jerusalem, at the bottom of the Tiber, in Constantinople) have fuelled the idea or indeed legend—so enticing for the media and still widespread among the general public—of an unsolved mystery.⁵ The *menorah* of the Arch of Titus—a powerful Jewish, Christian, and Roman “place of memory”⁶—has given rise, however, to other legends that are highly significant in ideological and political terms. One regards the identity of the bearers shown on the monument. The erroneous idea that they were Jews and not Romans, born in the nineteenth century and still circulating today, turned a mark of defeat into a symbol of victory for a people and an artistic representation of a strong nation.⁷ As happened with the Star

La magia della *menorà* in età moderna. Da oggetto di devozione alla *Qabbalà*

La pubblicazione in italiano nel 2013 del volumetto *La Stella di David. Storia di un simbolo* del grande studioso di mistica ebraica Gershom Scholem (1897-1982) ha suscitato una certa risonanza presso i media italiani¹. Uscita sessant'anni fa, nel 1948, con il titolo di *Magen David. Toledotaw shel semel*, su un almanacco edito a Gerusalemme e scritta in occasione dell'inserimento della stella a sei punte sulla bandiera del neonato Stato di Israele, l'operetta aveva suscitato già una vivace discussione. Fu ripubblicata postuma solo nel 2009 in Israele, ben ventisette anni dopo la morte del suo autore, sempre provocando ancora dibattiti per la tesi sostenuta. Scholem infatti, rispondendo agli interrogativi sull'origine dell'esagramma, il *magen David* (la cui esatta traduzione è *scudo di David*), asseriva che la stella o scudo di David non fosse di per sé un simbolo ebraico e neppure un simbolo dell'ebraismo, anche se lo era diventato dopo la Shoà. La figura dei due triangoli equilateri incrociati, l'esagramma, era apparsa assai precocemente come simbolo generico e comune diffuso in diverse culture e religioni (perfino nelle chiese cristiane) come segno magico e di protezione o come ornamento; solo assai più tardi fu associata all'ebraismo². Nato come elemento ornamentale, l'esagramma era soprattutto diffuso nel mondo dell'occultismo, in cui costituiva un segno magico capace di protezione e guarigione, un talismano in grado di tener lontani demoni e malefici. La sua sfera originaria era dunque quella della magia, a cui era possibile aggiungere anche un significato di redenzione di tipo messianico e cabalistico. Simbolo magico, dunque, prima che simbolo d'uno Stato.

Ma tralasciando qui questa pur importante discussione, quel che merita notare è la contrapposizione che, sul piano simbolico e della rappresentazione dell'ebraismo, Scholem inseriva tra stella o scudo di David e *menorà*. Egli sottolineava come fosse il can-

delabro a sette bracci, che Dio stesso aveva ordinato a Mosè (Esodo 25,31-33), l'emblema dominante, unico e autentico distintivo ebraico, legittimo e antichissimo, apparso con costanza fin dalle origini: lo era molto più dello scudo di David, che solo assai più tardi, dopo la diaspora sefardita alla fine del XV secolo, finì per affiancarsi alla *menorà* sul piano del simbolismo ebraico³.

Dopo la conquista di Gerusalemme e la distruzione del secondo Tempio da parte dei romani, nel 70 e.v., il candelabro fu portato da Tito a Roma, dove è raffigurato maestosamente in rilievo sull'arco di trionfo visibile nei pressi del Colosseo. Daniel Sperber ha ipotizzato che la *menorà* raffigurata sull'arco di Tito non fosse l'originaria, perché il candelabro del bassorilievo presenta due piattaforme esagonali non descritte nella Torà e riporta immagini non giudaiche di aquile e dragoni. L'originale sarebbe stato nascosto in qualche rifugio sotterraneo, sotto la spianata del Tempio⁴. Quello portato via da Tito comunque fu rubato dai Vandali (455 e.v.) e finì a Costantinopoli, dove se ne sono perse le tracce; secondo alcuni fu successivamente riportato a Gerusalemme. Gli interrogativi su dove si trovi l'originale *menorà* e le fantasiose ipotesi avanzate in proposito (in Vaticano, a Gerusalemme, sul fondo del Tevere, a Costantinopoli) sono stati continui e sono rimasti irrisolti, alimentando l'idea, e il mito, allettante per i media e ancora diffuso nel pubblico, di un presunto mistero⁵. Ma la *menorà* dell'arco di Tito – possente “luogo della memoria” ebraico e cristiano, e romano⁶ – ha suscitato altre leggende, assai significative sul piano ideologico e politico, come quella relativa all'identità dei trasportatori raffigurati nel monumento. L'idea, falsa, che i trasportatori fossero ebrei e non romani, nata nell'Ottocento e durata fino a oggi, rovesciava un marchio di sconfitta in simbolo di vittoria di un popolo e in raffigurazione plastica di una nazione

of David, the *menorah* was also transformed through an operation of counter-memory and rejection of defeat, symbolically turning a sign of humiliation into political metaphor of rebirth and the emblem that represents the state of Israel today.

The rivalry between the Star of David and the *menorah* as the symbol of Judaism no longer exists today. It had also disappeared in the past due to the frequent concomitance of the two symbols at the level of doctrine and in the sphere of cabalistic practices and beliefs both in the Jewish world and in the Christian. In the latter, not only was the image of the *menorah* well-known and widespread, e.g. in iconography, but the object itself was used in the liturgy, as demonstrated by its presence in some churches (in Capranica Prenestina and Milan). Learned Christian cabalists also addressed the emblem and a complex symbolic interpretation of the *menorah* was put forward by the scholarly French orientalist and mystic Guillaume Postel (1510–1581), persecuted by the Inquisition for his advocacy of a sort of Judeo-Christianity. Fascinated like other scholars of the European Renaissance by the literature, interpretations, and symbols of the Kabbalah, which he helped to make known in the world of learned Christians and European culture, e.g. through a Latin translation of the *Zohar*, Postel published the treatise *Candelabri typici in Mosis Tabernaculo iussu divino expressi brevis ac dilucida interpretatio (Or Nerot ha-Menorà)* in three languages—Hebrew, Latin, and French—as early as 1547–1550. Here the *menorah* is understood as symbolizing the body of Christ, endowed like a tree, the Tree of Life, with seven branches, or rather six plus the trunk, and four roots, the four feet of the base, thus insisting on the numerical values of seven and four, to which we shall return.⁸ The *menorah* alluded to the Cross, as can be seen in the paintings of Chagall. The eschatological perspective of the renewal and universal harmony of the world connected with the symbol was also very strong.

An object of liturgy and devotion first of all but the symbol at the same time of a defeat transformed into victory, the *menorah* often appears together with the Shield of David with a protective function and evident cabalistic meaning, whereby the mark of defeat is turned into the symbolism of victory, precisely as happens in the myth of the Jewish bearers. The protective function was underscored also by another circumstance worthy of note. Scholem informs us that

the renowned Spanish Jewish author Yitzchaq Arama asserted in 1470 that the image on the David's shield was actually Psalm 67 in the shape of a *menorah* and that the practice of writing the psalm in that shape became very widespread as from the fifteenth century, especially in Spain and Italy, which is why it became known as the "*menorah* psalm."⁹ Giulio Busi has drawn attention to the presence in the municipal library of Mantua of a Hebrew manuscript (90, fol. 22r) where the text of Psalm 67—which was particularly dear to Isaac Luria (1534–1572), one of the most important Jewish mystics, the cabalist *par excellence*—appears in elegant characters in the shape of a *menorah*. Apart from the first introductory lines, the psalm consists of seven verses corresponding to the seven arms of the *menorah*.¹⁰ The combination of the three elements—*menorah*, Psalm 67, and the shield of David—was clearly expressed in the cabalists's claim that King David used to bear the psalm inscribed on his shield in the shape of a *menorah* when he went forth to battle and that he would meditate on this mystery and conquer. The legend of the *menorah* psalm inscribed on the shield circulated in Italy and also in Prague.¹¹ The image of Psalm 67 in the shape of the candelabrum can be interpreted in two ways. While one is devotional and apotropaic, the other is purely cabalistic, as evinced both from the divine names inscribed on the pedestal of the candelabrum, the names used by mystics of the Lurian school, and from the annotations inserted between the base and the arms. The numerical values of the words correspond in fact to the names of the God of Israel.¹²

Talismans and amulets produced by the cabalists with Jewish symbols thus spread among the general public and also among Christians through booklets, pamphlets, and medals. The candelabrum often appears on the protective amulets found in the *genizah* of Cairo at the end of the nineteenth century, where various paper manuscripts, mostly dating from the eighteenth century, show the *menorah* containing the seven verses of Psalm 67 or with a verse for each branch: simultaneously figurative and textual elements that strengthened the protective effectiveness of the word-image and the intrinsic power of the individual letters.¹³ These amulets often evoke the figure of Moses both in relation to the handing down of the Ten Commandments and with the description of the first *menorah* shown to him by God, the model of the one that was to stand on the altar of Solomon's

forte⁷. Come è avvenuto per la stella di David, anche la *menorà* si è trasformata, con una operazione di contro-memoria e con un rovesciamento simbolico di rifiuto della sconfitta, da segno di umiliazione a metafora politica di rinascita e a emblema che oggi rappresenta lo Stato di Israele.

La contrapposizione tra stella di David e *menorà* sul piano della rappresentatività simbolica dell'ebraismo è oggi superata. Ma essa era venuta meno anche in passato in conseguenza del frequente ritrovarsi insieme dei due simboli sul piano della dottrina e nell'ambito delle pratiche e delle credenze cabalistiche, tanto nel mondo ebraico quanto in quello cristiano. In quest'ultimo, l'immagine della *menorà* non solo era conosciuta e diffusa – ad esempio nell'iconografia – ma l'oggetto era presente nell'uso liturgico, come dimostra la sua esistenza in alcune chiese (Capranica Prenestina, Milano). Anche gli ambienti dei dotti cabalisti cristiani si occuparono dell'emblema. Una complessa interpretazione simbolica della *menorà* fu avanzata dall'erudito orientalista e mistico francese Guillaume Postel (1510-1581), perseguito dall'Inquisizione per le sue idee propugnanti una sorta di giudeo-cristianesimo. Questi, affascinato, come altri eruditi del Rinascimento europeo, dalla letteratura, dalle interpretazioni e dai simbolismi della *Qabbalà*, che contribuì a divulgare nel mondo dei dotti cristiani e nella cultura europea, per esempio attraverso la traduzione latina dello *Zohar*, già tra 1547 e 1550 pubblicò in tre lingue – ebraico, latino e francese – il trattato *Candelabri typici in Mosis Tabernaculo iussu divino expressi brevis ac dilucida interpretatio (Or Nerot ha-Menorà)*. Qui la *menorà* significava e figurava il corpo di Cristo che, come un albero – l'albero della vita –, aveva sette rami, o meglio sei più il tronco, e quattro radici, costituite dai quattro piedi del candelabro, così insistendo sui valori numerici del sette e del quattro, su cui torneremo⁸. La *menorà* alludeva alla Croce, come appare nei quadri di Chagall. Molto forte era la prospettiva escatologica di rinnovamento e concordia universale del mondo collegata al simbolo.

Oggetto liturgico e di devozione, anzitutto, ma al contempo simbolo di una sconfitta tramutata in vittoria, la *menorà* compare spesso in combinazione con lo scudo di David in funzione protettiva e con evidente significato cabalistico, in cui la cifra della disfatta si rovescia – come appunto avviene nel mito dei trasportatori ebrei – nella simbologia della vittoria. La funzione protettiva era sottolineata anche

da un'altra circostanza degna di nota. Scholem ci informa che nel 1470 Yitzchaq Arama, famoso autore ebreo spagnolo, aveva affermato che il Salmo 67 era iscritto nella forma di una *menorà* sullo scudo di David; ancora Scholem precisa che a partire dal XV secolo si diffuse, specie in Spagna e in Italia, l'usanza di scrivere il Salmo 67 nella forma di un candelabro a sette bracci e che per questa ragione esso veniva denominato "*salmo della menorà*"⁹. Giulio Busi segnala che nella Biblioteca Comunale di Mantova, nel manoscritto ebraico 90, f. 22r, si può vedere il testo del Salmo 67 – un salmo particolarmente caro al cabalista per eccellenza Isaac Luria (1534-1572) – uno dei più importanti esponenti del pensiero mistico ebraico –, riportato in eleganti caratteri all'interno del disegno di una *menorà*. Escludendo il primo verso, che è introduttivo, il salmo è composto di sette versi, che corrispondono ai sette bracci della *menorà*¹⁰. La combinazione dei tre elementi – *menorà*, Salmo 67 e scudo di David – era espressa chiaramente dal racconto cabalistico secondo il quale il re David quando andava in guerra portava sullo scudo il salmo inciso a forma di candelabro a sette bracci e, meditando su questo mistero, otteneva la vittoria. La leggenda del salmo della *menorà* disegnato sullo scudo circolava in Italia e anche a Praga¹¹. L'immagine del Salmo 67 adattata alla forma del candelabro rinvia a una doppia interpretazione, la prima devozionale e apotropaica, la seconda propriamente cabalistica, che si evince sia dai nomi divini scritti sul piedistallo del candelabro, nomi usati dai mistici di scuola luriana, sia dalle annotazioni inserite tra la base e i bracci: i valori numerici delle parole corrispondono infatti agli appellativi del Dio d'Israele¹².

Talismani e amuleti prodotti dai cabalisti con simboli ebraici si diffusero così nel pubblico, e anche tra i cristiani, tramite libretti, opuscoli, medaglie. Il candelabro compare spesso sugli amuleti protettivi ritrovati nella *genizà* del Cairo a fine Ottocento. Qui, diversi esemplari di manoscritti cartacei, per lo più risalenti al XVIII secolo, raffigurano la *menorà* contenente i sette versetti del Salmo 67 oppure con i bracci formati ciascuno da un versetto: elementi al contempo figurativi e testuali che rafforzavano l'efficacia protettiva della parola-immagine e la potenza intrinseca delle singole lettere¹³. In questi amuleti la figura di Mosè viene evocata spesso, sia in relazione alla consegna del decalogo, sia con la descrizione della prima *menorà* mostratagli dalla divinità, modello di

Temple: “The image of the Temple is transfigured and sublimated in the design of the *menorah* made up of the words of Psalm 67.”¹⁴ Amulets became widespread with their mystical and cabalistic meaning and their “practical” use in popular worship, also among Christians, but to what extent were they known in the non-Jewish world? The rites and practices of the “practical cabala”¹⁵ were certainly well-known to Gentiles, who bought amulets bearing Hebrew letters, angelic names, numbers and emblems, like the Star or Shield of David, the *menorah* and magic squares, even though that may not have fully understood the messianic meaning of the symbols and their connection.

It is a known fact that scholarly rabbis also devoted themselves to operations of a magical character and the making of amulets, which they then gave or sold also to Christians.¹⁶ In 1733 a major trial of the Roman Inquisition involved two rabbis of Reggio and Mantua, Abramo Urbino and Salomone Basel, for making and distributing amulets.¹⁷ What has not been noted, however, is the fact that the Inquisition focused on the practice of magic based in particular on the use of the *menorah*, something prohibited by the Holy Office like every other ritual of Jewish origin. The discovery of a text written by Tranquillo Vita Corcos, a famous rabbi of the Rome community active in the first half of the eighteenth century, sheds light both on the use of the *menorah* by Jews in the sphere of the practical Kabbalah and on how the ecclesiastical authorities were informed of this. Above all, it demonstrates the stubborn persistence of cabalistic, Lurian, and even Sabbatian ideas in the Jewish culture of the scholarly rabbis.

In 1713 Corcos published a short and little-known work of nineteen pages in Rimini with a long and significant title: “An Explanation or Reflection on the use of Parchments written with Hebrew Characters, In which it is shown that they contain nothing Superstitious and that their use as Religious and full of Holy Knowledge rests on Universal Institutions of the Nation.”¹⁸ Still largely unknown and never so far discussed by historians, it focuses in particular on demonology and angelology in an effort, not devoid of ambiguity and dissimulation, to absolve Jewish practices and beliefs from all suspicion of superstition or magic, especially at the doctrinal level. Such suspicions could have dire consequences in terms of the Inquisition, as laid down in the papal bull *Antiqua Iudaeorum Improbilas* promulgated by Gregory XIII in

1581. Above all, Corcos endeavored to justify Jewish beliefs and rituals and present them as essentially non-superstitious.¹⁹ At the same time, however, he put forward a demonological and angelological theory that reveals his adherence to the doctrines of the renowned Isaac Luria, whose writings, like those of his pupils in Safed, had been wholly condemned and forbidden by the Church.²⁰

Corcos wrote his text at the request of the Dominican Inquisitor-General Giuseppe Maria Tabaglia, who asked him to translate and explain the contents of a parchment suspected of superstition written in the Hebrew language and characters. While the parchment in question and its origin are unknown, it could easily have been turned up by the frequent searches for forbidden books and papers carried out in Jewish homes. In any case, it is strikingly paradoxical that during a phase of growing interest on the part of the Inquisition in magical and “superstitious” practices in general and those of the Jews in particular, the court should have had no hesitation in turning to the most learned and authoritative Italian rabbi to ascertain whether the document in question contained magical and superstitious beliefs and was therefore to be condemned. Attention should also be drawn to the rhetorical strategy used by Corcos—naturally tendentious but not thereby any less indicative of an open and conciliatory mentality—to demonstrate that the beliefs and practices of Jews and Christians were similar in all respect and responded to common needs, even in the case of a document like the one in question, which was objectively bound up with more typically Jewish magical practices and apotropaic and cabalistic beliefs. Above all, attention should be drawn to the cabalistic nature of his defensive argument, based as it was on techniques of numerology related to the *tetragrammaton* (a term referring to the four Hebrew letters of the name of God and their numerical value), the reversal or exchange of letters and words. It also referred to the secret power and symbolism of the names, numbers, and letters in invocations and prayers in accordance with the process of reification of language identified by Moshe Idel.²¹ In short, following the teachings of Luria and his pupil Hayym Anav Vital.

Corcos’s text makes available a highly detailed description and Italian translation of a Jewish amulet, probably made in the eighteenth century, an addition to the list of magical manuscripts of the *genizah* of Cai-

quella che avrebbe arredato l’altare del Tempio salomonico: “L’immagine del Tempio viene trasfigurata e sublimata nel disegno della *menorà* composta delle parole del Salmo 67”¹⁴. La divulgazione degli amuleti, con i loro significati mistici e cabalistici, e il loro uso “pratico” nella devozione popolare – anche cristiana – erano notevoli. Ma quale ne era la conoscenza nel mondo dei non ebrei? Certamente gli usi e i riti della cosiddetta “*Qabbalà* pratica”¹⁵ erano ben conosciuti dai gentili, acquirenti di amuleti recanti lettere ebraiche, nomi angelici, numeri e figure, come appunto la stella o scudo di David, la *menorà* e i quadrati magici, anche se forse essi non coglievano appieno il significato messianico dei simboli e la loro connessione.

Che anche dotti rabbini si dedicassero a operazioni di carattere magico e alla fattura di amuleti, che poi donavano o vendevano, anche ai cristiani, è un dato noto¹⁶. Nel 1733, ad esempio, un grosso processo dell’Inquisizione romana riguardò due rabbini di Reggio e di Mantova, Abramo Urbino e Salomone Basilea, accusati di fabbricazione e diffusione di amuleti¹⁷. Quel che però non è stato notato è come la pratica magica basata in particolare sull’uso della *menorà*, vietata dal Sant’Uffizio come ogni altro rituale di origine ebraica, fosse presa di mira dall’Inquisizione. Il ritrovamento di un testo redatto da un famoso rabbino della comunità di Roma attivo nel primo Settecento, Tranquillo Vita Corcos, ci fornisce diversi spunti di riflessione sia su come fosse usata la *menorà* dagli ebrei nell’ambito della *Qabbalà* pratica sia su come le autorità ecclesiastiche ne fossero informate. Soprattutto ci informa sulla tenace resistenza nel mondo della cultura ebraica dei dotti rabbini di suggestioni cabalistiche, luriane e perfino sabbatiane.

Nel 1713 il rabbino Corcos pubblicò a Rimini una breve e poco nota operetta di diciannove pagine dal titolo lungo e significativo: *Spiegazione ovvero Riflessione sopra l’uso delle Pergamene scritte con Caratteri Ebraici, Nelle quali si mostra non esser’ in esse cosa alcuna Superstiziosa, ma esser’ appoggiato ad Instituti Universali della Nazione il praticarle come Religiose, e piene di Sacre Cognizioni*¹⁸. L’operetta, fino a oggi poco conosciuta e mai utilizzata dagli storici, si soffermava in particolare sulla demonologia e sull’angelologia, cercando, non senza ambiguità e dissimulazioni, di assolvere le credenze e le pratiche ebraiche da ogni sospetto di superstizione o magia, specie sul piano dottrinale. Si trattava di sospetti dalle pesanti conseguenze sul piano inquisitoriale, come prevedeva la bolla di

Gregorio XIII, del 1581, *Antiqua Iudaeorum Improbilas*. Soprattutto, Corcos cercava di giustificare le credenze e i rituali ebraici e di chiarirne l’essenza non superstiziosa¹⁹. Ma nello stesso tempo avanzava una teoria demonologica e angelologica che rivela la sua adesione alle dottrine del famoso Isaac Luria, i cui scritti, come quelli dei suoi allievi di Safed, erano stati proibiti dalla Chiesa e censurati *in toto*²⁰.

Corcos redasse la sua *Spiegazione* su richiesta del domenicano Giuseppe Maria Tabaglia, commissario generale della Sacra Inquisizione che gli aveva chiesto di tradurgli e spiegargli i contenuti di una pergamena redatta in lingua e caratteri ebraici, sospetta di superstizione. Non abbiamo la pergamena e non ne conosciamo la provenienza; essa, però, poteva essere facilmente il frutto delle frequenti perquisizioni effettuate nelle case degli ebrei, alla ricerca di carte e libri proibiti. In ogni modo, quel che colpisce nella sua paradossalità è che, in una fase in cui l’interesse dell’Inquisizione per le pratiche magiche e “superstiziose” in genere, e per quelle degli ebrei in particolare, stava crescendo, il tribunale non esitasse a rivolgersi al più ddotto e autorevole rabbino italiano per farsi spiegare se la carta ebraica incriminata contenesse o meno credenze magiche e superstiziose e dunque fosse meritevole di condanna. Inoltre, è da notare la strategia retorica di Corcos – naturalmente strumentale, ma non per questo meno indicativa di una mentalità aperta e conciliatrice – di dimostrare come le credenze e le pratiche di ebrei e cristiani fossero del tutto simili e rispondessero a istanze condivise, perfino nel caso di un documento come quello considerato, oggettivamente attinente alle pratiche magiche e alle credenze apotropaiche e cabalistiche più tipicamente ebraiche. Soprattutto, va sottolineata la valenza cabalistica della sua argomentazione difensiva, fondata come era sulle tecniche della numerologia, rinviati al *tetragrammaton* – termine che rimanda alle quattro lettere ebraiche del nome di Dio e alla loro valenza numerica –, e della inversione o scambio delle lettere e delle parole. Essa inoltre si riferiva al simbolismo e al potere segreto dei nomi, dei numeri e delle lettere nelle invocazioni e nelle preghiere, secondo quel processo di “reificazione del linguaggio” segnalato da Moshe Idel²¹. Insomma, seguendo gli insegnamenti di Luria e del suo allievo Hayym Anav Vital.

La *Spiegazione* di Corcos ci mette a disposizione la descrizione particolareggiatissima e la traduzione in italiano di un amuleto ebraico, probabilmente di

ro.²² It therefore constitutes a source of great importance not only on the amulets themselves and Jewish magical practices but also and above all on how these were presented and explained by Jews to the Christian authorities.

Writing in Italian but with passages from the Scriptures in Latin and some transliterated words in Hebrew, and therefore in three languages, Corcos endeavored to show that the parchment submitted to him was no more than a simple prayer.²³ After a long explanation of the four letters forming the name of God (the *tetragrammaton*) and their corresponding numerical values, he asserted that the religious practice of transcribing and preserving texts and numbers was only a harmless way of invoking and praying to God, in no way different from the prayers of Christians, who also—he pointed out—used letters, words, and numbers. He ended with a careful and detailed analysis of two traditional iconographic elements of Judaism placed in the center of the text and the parchment, namely the seven-branched Jewish candelabrum (*menorah*), and the Shield of David (Magen David). Even though Corcos's text does not reproduce the images of the parchment in question, which included not only words and writing but also drawings as customary in amulets of this kind, they are easy to reconstruct with the aid of the precise description, which includes an explanation of the meaning of the symbols. Corcos stated that the base of the candelabrum rested on four feet and that the seven verses of Psalm 67 were written on it, one for each of the seven branches. He explained that the psalm, with the numbers of its verses, words, and letters, was traditionally regarded as endowed with "greater and more considerable mystery"²⁴ and that for this reason, according to tradition, David bore the image of the candelabrum on his shield of gold to ensure victory. This was followed by a painstaking description of the branches of the candelabrum on which the seven verses of Psalm 67, 2–8, were inscribed.²⁵

Corcos explained the symbolism of the psalm by pointing out the repetition of the number seven: the seven verses of the psalm, the seven words making up each verse, corresponding to the seven branches of the candelabrum, symbols in turn of the seven "celestial orbs." The overall number of the words of the psalm was forty-nine, the same as the number of days before the Israelites fleeing from Egypt received the Law through Moses.²⁶ It was therefore a figura-

tive prayer or invocation, relating the history of the people of Israel and the time spent in waiting after the escape from Egypt, but universally significant as signifying escape from the state of sin and entry into compliance with the divine laws. Moreover, the image of the psalm in the shape of a *menorah* could be interpreted in two ways, one religious and devotional, which was the one Corcos sought to assert, and one cabalistic, which he sought instead to mask with his scholarly explanations. The abundance of symbols, numbers, and letters was, however, certainly not an element capable of making the parchment any more acceptable to the ecclesiastical world, not least because it was precisely the combination of the *menorah*, a traditional religious symbol, with Psalm 67 and the Shield of David that gave the parchment its efficacy, as he emphasized:

There is no doubt that this psalm, no less than the others, was dictated by the Holy Spirit, but observation of the number of verses, words, and letters of which it consists brings belief in what is traditionally thought, namely that it is endowed with greater and more considerable mystery, and that this is why David bore it imprinted on his Shield in gold in the shape of a Candelabrum, and in fighting his just wars, by contemplating the mystery of this Psalm, won Victory over his foes.²⁷

In short, the combination of the *menorah*, Psalm 67, and the Shield of David made an amulet of great power to be found also in the parchment described by Corcos and in its central image, even though he claimed that it was no more than a prayer. In the image, the candelabrum was flanked on either side by a Shield of David, a hexagram made up of two equilateral triangles, inside a circle. Well aware that the ecclesiastical authorities viewed the circle as a symbol of magic and superstition despite its widespread use also among Christians,²⁸ Corcos claimed that the first six-pointed star represented nothing other than the victory of David over the giant Goliath, thus transforming what was primarily a magical symbol and a specific protective talisman into a generic symbol of victory granted by God over enemies. At this point, Corcos presented the complete translation in Italian of what he called the "prayer" inscribed on the parchment to protect whoever carried it about their person.²⁹ He stressed again his concern "to dispel every

fattura settecentesca, che va ad aggiungersi alla lista dei manoscritti magici della *genizà* del Cairo²². Costituisce dunque una fonte di grande rilevanza sia sugli amuleti in sé e sulle pratiche magiche ebraiche, sia soprattutto su come queste venissero presentate e spiegate dagli ebrei alle autorità cristiane.

Redatta in italiano, ma con passi latini per quanto riguarda le Scritture e con alcune parole in ebraico traslitterato, dunque in tre lingue, la *Spiegazione* di Corcos voleva dimostrare che la pergamena consegnatagli non era altro che una semplice orazione²³. Dopo una lunga spiegazione delle quattro lettere, e dei valori numerici a esse corrispondenti, che formavano il nome di Dio (il *tetragrammaton*), Corcos ribadiva che la religiosa usanza di trascrivere e conservare testi e numeri costituiva soltanto un modo innocuo di invocare Dio e di pregarlo, un modo per nulla diverso dalle orazioni dei cristiani, che pure – ricordava – usavano lettere, parole e numeri. La trattazione culminava nell'analisi accurata e dettagliata di due elementi iconografici tradizionali dell'ebraismo collocati al centro dell'orazione e della stessa pergamena: il candelabro ebraico dalle sette braccia (*menorà*) e lo scudo di David (*magen David*). Benché nel testo di Corcos non siano riprodotte le raffigurazioni della pergamena commentata che riportava oltre a parole e scritture anche disegni, secondo quanto usava negli amuleti di questo tipo, esse sono tuttavia facilmente ricostruibili attraverso la puntuale descrizione, a cui era aggiunta l'analisi dei significati dei simboli. Corcos esponeva che il piede del candelabro raffigurato era sostenuto da quattro scalini. Sui bracci e sul fusto del candelabro era scritto il Salmo 67, costituito da sette versetti, uno per ciascun braccio. Egli spiegava che il salmo, con i suoi numeri di versetti, parole e lettere aveva secondo la tradizione "mistero maggiore, e più considerabile"²⁴ e per questo il candelabro era portato da David impresso sul suo scudo d'oro, per ottenerne le vittorie. Seguiva un'accurata illustrazione dei bracci del candelabro su cui erano iscritti i sette versetti del Salmo 67,2-8²⁵.

Lo stesso Corcos scioglieva il simbolismo del salmo, rimarcando il ripetersi del numero sette: sette i versetti del salmo, sette le parole che componevano ciascun versetto, che rinviavano ai sette bracci del candelabro, a loro volta significativi dei sette "orbi celesti". La cifra totale delle parole del salmo era quarantanove, numero che alludeva ai giorni vissuti dagli ebrei usciti dall'Egitto prima di ricevere la

Legge attraverso Mosè²⁶. Si trattava dunque di una preghiera o invocazione figurata, istruttiva della storia del popolo di Israele e delle sue attese dopo la fuga dall'Egitto, ma valida universalmente per il suo significato di uscita dallo stato di peccato e di entrata nell'obbedienza alle leggi divine. Inoltre l'immagine del salmo in forma di *menorà* consentiva una duplice interpretazione, quella devozionale e religiosa, che era quella che Corcos cercava di avallare, e quella cabalistica, che cercava invece di nascondere con le sue dotte spiegazioni. Ma l'abbondanza dei simboli, dei numeri e delle lettere non costituiva certo un elemento che potesse rendere più accettabile la pergamena al mondo ecclesiastico. Tanto più che proprio l'abbinamento della figura della *menorà*, simbolo religioso tradizionale, con il Salmo 67 e con lo scudo di David rendeva la pergamena assai efficace, come egli stesso ribadiva:

"Non vi è dubbio che questo Salmo non meno degli altri fosse dettato dallo Spirito Santo; ma osservandosene il numero de versi, quello delle parole, e ancora quello delle lettere, che lo compongono fa credere quello che si ha per tradizione, che questo abbia mistero maggiore, e più considerabile, e che perciò David lo portasse impresso nel suo Scudo in un Tassello di oro fatto a figura di un Candelabro, e nel guerreggiare nelle sue giuste guerre, contemplando il mistero di questo Salmo riportava la vittoria de suoi Inimici"²⁷.

La combinazione della *menorà*, del Salmo 67 e dello scudo di David costruiva insomma un amuleto di grande potenza che si ritrova anche nella pergamena descritta da Corcos e nel suo disegno centrale, nonostante che egli asserisse che si trattava solo di una preghiera. Nel disegno, ai due lati del candelabro, erano raffigurati due scudi di David, costituiti da due esagrammi prodotti da due triangoli equilateri incrociati, collocati all'interno di un cerchio. Ben consapevole del sospetto delle autorità ecclesiastiche nei confronti di quest'ultimo simbolo, ritenuto magico e superstizioso, e peraltro assai diffuso anche fra i cristiani²⁸, Corcos asseriva che il primo esagramma con la stella a sei punte altro non rappresentasse che la vittoria di David sul gigante Golia, così trasformando quello che era principalmente un simbolo magico e uno specifico talismano protettivo in "figura" generica della vittoria voluta da Dio sui nemici. Corcos, a questo punto,

shadow of superstitious fog” from the parchment and confirmed that it simply contained prayers based on the Jewish tradition and therefore on religion, far removed from any magical use.

Was this really so? In short, what was this parchment with all its signs, figures, numbers, words, and names really? In actual fact, as is easily understood, it was not just a simple written prayer to read and carry about one’s person but an authentic amulet: a sheet of parchment with many words and letters written in Hebrew, with invocations of God, passages from the Scriptures and the Psalms that the Jews—but also converts and Christians³⁰—used to wear for apotropaic purposes, for protection and to ward off dangers, misfortunes, and demons and, still more important, to preserve Jews from the temptation to convert.³¹ The parchment described by Corcos refutes the claim of the rationalist Venetian rabbi Leon Modena—put forward a century earlier in public but not in private, e.g. in his autobiography—that rabbis were against or had nothing to do with the world of magic. This claim is repeated in the text examined here by Corcos, who stated that the use of the parchment amulets was not common among Jews and that practically no one bothered to write them. It was also repeated defensively by many later historians. In actual fact, mystical phenomena like angelic apparitions and revelations were widespread among cultured Jews between the sixteenth and eighteenth century and display affinities and similarities with the coeval Christian mysticism.³²

Moreover, in addition to its original magical use, the hexagram called the Shield of David was also connected both with alchemistic symbolism, in which it was employed by Christians and Jews alike by analogy with the seal of Solomon, and above all with the cabalistic symbolism of the “Kingdom of David” current among followers of the mystical heresy of Shebbetay Tzevi and the Sabbatian movement, which spoke of imminent messianic redemption. Is it possible that Corcos was ignorant of the messianic symbolism of the redemption and above all its Sabbatian derivation? It is true that he makes no mention of this in the text and does not reveal its secret. A question remains, however. If Corcos was not a crypto-Sabbatian, then the amulets he defended against accusations of magic and explained as no more than simple prayers were actually for no more than banal magical use. If instead he was, then his insistence on the Shield of David and the *menorah* concealed behind highly significant symbols a messianic vision of redemption of Sabbatian origin and inspiration that, if confirmed, would be of great interest as regards the survival and diffusion of Sabbatian ideas. According to Gershom Scholem, the present-day interpretation of the Shield of David as a symbol of redemption originates precisely in Sabbatian ideas.³³ In any case, the combination of Biblical and angelological citations and the very image of the *menorah*, typical of the magical practices of the Lurians, characterized the amulet and clearly proclaimed its magical character.

riportava la traduzione intera in italiano di quella che chiamava “l’orazione” della pergamena, scritta a vantaggio di chiunque la portasse indosso²⁹. Egli ribadiva ancora di aver voluto “dileguare ogn’ombra di Nebbia superstiziosa” dalla pergamena e confermava che si trattava semplicemente di preghiere fondate sulla tradizione ebraica, dunque sulla religione e lontane da ogni uso magico.

Ma era proprio così? E insomma cosa era davvero questa pergamena, con tutti i suoi segni, figure, numeri, parole, nomi? In realtà, come è facile comprendere, non si trattava solo di una semplice orazione scritta, da leggere e portare con sé, ma di un vero e proprio amuleto: appunto un foglio di pergamena con molte parole e lettere vergate in ebraico, con invocazioni a Dio, disegni, passi scritturali e salmi, che gli ebrei – ma anche i convertiti e i cristiani³⁰ – usavano portare indosso a scopi apotropaici, per proteggere e allontanare pericoli, disgrazie e demoni e, cosa più rilevante, preservare gli ebrei dalla tentazione della conversione³¹. La pergamena descritta da Corcos smentisce la tesi del razionalista rabbino veneziano Leon Modena, sostenuta circa un secolo prima in pubblico, ma non in privato, ad esempio nell’autobiografia, che i rabbini fossero contrari o lontani dal mondo della magia. Si tratta di una tesi che venne ripresa nel testo qui esaminato da Corcos, che dichiarava che l’uso delle pergamene-amuleti fosse poco diffuso tra gli ebrei e che quasi nessuno si occupava di scriverli: tesi ripetuta anche da molta storiografia successiva, in funzione difensiva. In realtà, fenomeni mistici, come ad esempio le rivelazioni e le

apparizione di angeli, erano diffusi tra gli ebrei colti tra Cinque e Settecento e mostrano affinità e analogie con il coevo misticismo cristiano³². Inoltre, l’esagramma detto scudo di David, oltre all’uso magico originario, rinviava tanto al simbolismo alchemico, in cui era impiegato sia dai cristiani sia dagli ebrei, in analogia con il sigillo di Salomone, quanto soprattutto al simbolismo cabalistico del “regno di David” diffuso tra i seguaci dell’eresia mistica di Shebbetay Tzevi e del movimento sabbatiano, che alludeva alla prosima redenzione messianica. È possibile che Corcos ignorasse il simbolismo messianico della redenzione e soprattutto la sua derivazione sabbatiana? È vero che non ne fa parola nel suo trattatello e non rivela il suo segreto. Ma permane un interrogativo: se Corcos non era un cripto-sabbatiano, allora gli amuleti che difendeva dalle accuse di magia e spiegava riducendoli a semplice preghiere rispondevano in realtà solamente a un puro e banale uso magico; se invece lo era, l’insistenza sullo scudo di David e sulla *menorà* nascondeva dietro a simboli assai significativi una visione messianica di redenzione di origine e ispirazione sabbatiana che, se confermata, risulta ai nostri occhi di grande interesse, sul piano della resistenza e diffusione delle idee sabbatiane. Secondo Gershom Scholem, del resto, l’interpretazione odierna dello scudo di David come simbolo di redenzione trae origine proprio dalle idee sabbatiane³³. In ogni modo, l’insieme di citazioni bibliche e angelologiche, e della stessa immagine della *menorà*, tipiche delle tecniche magiche dei luriani, caratterizzavano l’amuleto e ne dichiaravano con chiarezza il carattere magico.

¹ G. Scholem, *La Stella di David. Storia di un simbolo*, edited by S. Campanini, E. Zevi, with an essay by S. Campanini, Florence: Giuntina, 2013 (original edition 1948).

² *Ibidem*, pp. 70–74.

³ *Ibidem*, pp. 91, 96.

⁴ D. Sperber, “The History of the Menorah,” in *Journal of Jewish Studies*, 16, 1965, pp. 135–159; and *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1994.

⁵ For the legend of the *menorah* still hidden in Rome, see S. Fine, “When I Went to Rome...

There I Saw the Menorà’: The Jerusalem Temple Implements in Rabbinic Memory, History, and Myth,” in *IMAGES. A Journal of Jewish Art and Visual Culture*, vol. 6, no. 1, 2012, pp. 63–86. See also D. Di Castro, *From Jerusalem to Rome and Back: The Journey of the Menorah from Fact to Myth*, Rome: Araldo De Luca Editore, 2008.

⁶ R. Di Segni, “Spazi sacri e spazi maledetti nella Roma ebraica,” in S. Boesch Gajano, L. Scaraffia (edited by), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turin: Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 113–120.

⁷ For the legend that the bearers of the *menorah* shown on the Arch of Titus were Jews rather than Romans and its ideological and political significance up to the present, see S. Fine, “Who is Carrying the Temple Menorah? A Jewish Counter-Narrative of the Arch of Titus Spolia Panel,” in *IMAGES. A Journal of Jewish Art and Visual Culture*, 2016, pp.1–30; Idem, *The Menorah: From the Bible to Modern Israel*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 2016.

⁸ F. Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris:

Dunod, 1964, pp. 180–181, with the cover of the Latin treatise on p. 185. See also *Guillaume Postel (1510-1581) et son Interprétation du Candélabre de Moïse en hébreu, latin, italien et français. Avec une introduction et des notes par F. Secret*, Nieuwkoop: B. De Graaf, 1966, pp. 97–173.

⁹ G. Scholem, *La Stella di David...*, cit., 2013, p. 96.

¹⁰ G. Busi, *Qabbalah visiva*, Turin: Einaudi, 2005, pp. 411–415; reproduction on p. 413.

¹¹ G. Scholem, *La Stella di David...*, cit., 2013, p. 98.

¹² G. Busi, *Qabbalah visiva*, cit., 2005, pp. 414–415.

¹ G. Scholem, *La Stella di David. Storia di un simbolo*, a cura di S. Campanini, E. Zevi, con un saggio di S. Campanini, Giuntina, Firenze 2013 (ed. or. 1948).

² Ivi, pp. 70-74.

³ Ivi, pp. 91, 96.

⁴ D. Sperber, *The History of the Menorah*, in “*Journal of Jewish Studies*”, 16, 1965, pp. 135-159. D. Sperber, *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 1994.

⁵ Sulla leggenda della *menorà* ancora nascosta a Roma, S.

Fine, “When I Went to Rome... There I Saw the Menorà”: *The Jerusalem Temple Implements in Rabbinic Memory, History, and Myth*, in “*IMAGES. A Journal of Jewish Art and Visual Culture*”, Vol. 6, Issue 1, 2012, pp. 63-86. Cfr. anche D. Di Castro, *From Jerusalem to Rome and back: The journey of the menorah from fact to myth*, Araldo De Luca Editore, Roma 2008.

⁶ R. Di Segni, *Spazi sacri e spazi maledetti nella Roma ebraica*, in S. Boesch Gajano, L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Rosenberg & Sel-

lier, Torino 1990, pp. 113-120.

⁷ Sulla leggenda che i trasportatori della *menorà* raffigurati nell’arco di Tito fossero gli ebrei e non i romani e sul significato ideologico e politico di riscossa di questo mito fino a oggi: S. Fine, *Who is Carrying the Temple Menorah? A Jewish Counter-Narrative of the Arch of Titus Spolia Panel*, in “*IMAGES. A Journal of Jewish Art and Visual Culture*”, 2016, pp.1-30; Idem, *The Menorah: From the Bible to Modern Israel*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2016.

⁹ G. Scholem, *La Stella di David...*, cit., 2013, p. 96.

¹⁰ G. Busi, *Qabbalah visiva*, Einaudi, Torino 2005, pp. 411-

⁸ F. Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1964, pp. 180-181. A p. 185 la copertina del trattato latino. Cfr. anche *Guillaume Postel (1510-1581) et son Interprétation du Candélabre de Moïse en hébreu, latin, italien et français. Avec une introduction et des notes par F. Secret*, B. De Graaf, Nieuwkoop 1966, pp. 97-173.

⁹ G. Scholem, *La Stella di David...*, cit., 2013, p. 96.

¹⁰ G. Busi, *Qabbalah visiva*, Einaudi, Torino 2005, pp. 411-

¹³ For the amulets found in the *genizah* of Cairo presenting the image of a *menorah* with the seven verses of Psalm 67 for its seven branches, see E. Abate, *Sigillare il mondo. Amuleti e ricette dalla Genizah. Manoscritti magici ebraici della biblioteca della Alliance Israélite Universelle di Parigi*, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2015, pp. 133–144, pls. 6 and 8; see also pp. 67–71 for the *genizah* of the Ben Ezra Synagogue in Cairo, its discovery in the late nineteenth century and present state of preservation.

¹⁴ *Ibidem*, p. 142.

¹⁵ G. Busi, *La Qabbalah*, Rome-Bari: Laterza, 1998, pp. 26–30. ¹⁶ See the Italian edition of the autobiography of Leon Modena: E. Rossi Artom, U. Fortis, A. Viterbo (edited by), *Vita di Jehudà. Autobiografia di Leon Modena rabbino veneziano del XVII secolo*, translated by E. Artom, Turin: Zamorani, 2000, p. 116.

¹⁷ See M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Turin: Einaudi, 2012, pp. 156–166. For the learned cabalist Basilea, see A. Guetta, “Qabbalah e razionalismo nell’opera di Moseh Hayym Luzzatto,” in G. Luzzatto Voghera, M. Perani (edit-

ed by), *Ramhal. Pensiero ebraico e kabbalah tra Padova ed Eretz Israel*, Padua: Esedra Editore, 2010, pp. 50 ff.

¹⁸ *Spiegazione ovvero Riflessione sopra l’uso delle Pergamene scritte con Caratteri Hebraici, Nelle quali si mostra non esser’ in esse cosa alcuna Superstiziosa, ma esser’ appoggiato ad Istituti Universali della Nazione il praticarle come Religiose, e piene di Sacre Cognizioni*, Rimini, nella Stamperia del Salimbeni. Con licenza de’ Superiori.

¹⁹ See, by the present author, *Una pergamena misteriosa e le inquietudini del rabbino. Tranquillo Vita Corcos tra magia e Kabbalah*, in press.

²⁰ For Luria and his pupil Vital, see G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Turin: Einaudi, 1993 (original edition 1941), chapter 7; *Idem, La Kabbalah e il suo simbolismo*, Turin: Einaudi, 2001 (original edition 1969), pp. 119–150. See also *Lurianic Kabbalah: Collected Studies by Gershom Scholem*, Los Angeles: Cherub Press, 2008; J.H. Chayes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico*, Turin: Bollati Boringhieri, 2010 (original edition 2003), *ad Indicem*. The prohibition of Luria’s works was reasserted in the middle of the eighteenth cen-

tury in a specific index of Jewish books discovered and annotated by the present author: M. Caffiero, *Legami pericolosi...*, cit., 2012, pp. 44–77.

²¹ M. Idel, “Reification of Language in Jewish Mysticism,” in S. Katz (edited by), *Mysticism and Language*, New York: Oxford University Press, 1992, pp. 42–79.

²² E. Abate, *Sigillare il mondo...*, cit., 2015. For amulets similar to the one described by Corcos, see in particular pl. 6, p. 256, and pl. 8, p. 258, datable to the eighteenth century; see also pp. 67–71 for the *genizah* of the Ben Ezra Synagogue in Cairo, its discovery in the late nineteenth century and present state of preservation.

²³ T. V. Corcos, *Spiegazione ovvero Riflessione*, cit., p. 3. See also notes 18 and 19.

²⁴ *Ibidem*, p. 14.

²⁵ Psalm 67, 1–7. Bible (KJV): 1 God be merciful unto us, and bless us; and cause his face to shine upon us; Selah. 2 That thy way may be known upon earth, thy saving health among all nations. 3 Let the people praise thee, O God; let all the people praise thee. 4 O let the nations be glad and sing for joy: for thou shalt judge the people righteously, and govern

the nations upon earth. Selah. 5 Let the people praise thee, O God; let all the people praise thee. 6 Then shall the earth yield her increase; and God, even our own God, shall bless us. 7 God shall bless us; and all the ends of the earth shall fear him.

²⁶ T. V. Corcos, *Spiegazione ovvero Riflessione...*, cit., pp. 14–15. See also notes 18 and 19.

²⁷ *Ibidem*, p. 14.

²⁸ G. Scholem, *La Stella di David...*, cit., 2013. For Jewish amulets in general, see also J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York: Behrman’s Jewish Book House, 1939, pp. 139–152.

²⁹ T. V. Corcos, *Spiegazione ovvero Riflessione...*, cit., p. 19. See also notes 18 and 19.

³⁰ G. Scholem, *La Stella di David...*, cit., 2013, p. 100.

³¹ M. Caffiero, *Legami pericolosi...*, cit., 2012, p. 155.

³² A. Y. Lattes, “Il Maggid di Ramhal: alcune osservazioni sul fenomeno delle rivelazioni mistiche diffuso in Italia,” in G. Luzzatto Voghera, M. Perani (edited by), *Ramhal. Pensiero ebraico e kabbalah...*, cit., 2010, pp. 209–218.

³³ G. Scholem, *La Stella di David...*, cit., 2013, pp. 111–112.

415. La riproduzione è a p. 413.

¹¹ G. Scholem, *La Stella di David...*, cit., 2013, p. 98.

¹² G. Busi, *Qabbalah visiva*, cit., 2005, pp. 414–415.

¹³ Sugli amuleti rappresentanti una *menorà* i cui sette bracci erano formati dai sette versetti del Salmo 67 ritrovati nella *genizà* del Cairo, E. Abate, *Sigillare il mondo. Amuleti e ricette dalla Genizah. Manoscritti magici ebraici della biblioteca della Alliance Israélite Universelle di Parigi*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2015, pp. 133–144 e le tavole di riferimento 6 e 8. Sulla *genizà* della sinagoga di Ben Ezra al Cairo, il ritrovamento, alla fine dell’Ottocento, e la conservazione attuale, *ivi*, pp. 67–71.

¹⁴ *Ivi*, p. 142.

¹⁵ G. Busi, *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 26–30.

¹⁶ Cfr. l’autobiografia di Leon Modena nell’edizione italiana E. Rossi Artom, U. Fortis, A. Viterbo (a cura di), *Vita di Jehudà. Autobiografia di Leon Modena rabbino veneziano del XVII secolo*, trad. it. di E. Artom, Zamorani, Torino 2000, p. 116.

¹⁷ Sul processo, M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stre-*

goneria, Einaudi, Torino 2012, pp. 156–166. Su Basilea, dotto cabalista, A. Guetta, *Qabbalah e razionalismo nell’opera di Moseh Hayym Luzzatto*, in G. Luzzatto Voghera, M. Perani (a cura di), *Ramhal. Pensiero ebraico e kabbalah tra Padova ed Eretz Israel*, Esedra Editore, Padova 2010, pp. 50 e sgg.

¹⁸ Rimini, nella Stamperia del Salimbeni. Con licenza de’ Superiori.

¹⁹ Su questo poco conosciuto testo di Corcos rinvio al mio *Una pergamena misteriosa e le inquietudini del rabbino. Tranquillo Vita Corcos tra magia e Kabbalah*, in corso di stampa.

²⁰ Su Luria e l’allievo Vital, G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it., Einaudi, Torino 1993 (ed. or. 1941), capitolo VII, e G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 2001 (ed. or. 1969), pp. 119–150. Cfr. anche *Lurianic Kabbalah: Collected Studies by Gershom Scholem*, Cherub Press, Los Angeles 2008, e J.H. Chayes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010 (ed. or. 2003), *ad Indicem*. La censura delle opere di Luria era stata ribadita an-

cora in pieno Settecento da un Indice specifico dei libri ebraici da me ritrovato e commentato: M. Caffiero, *Legami pericolosi...*, cit., 2012, pp. 44–77.

²¹ M. Idel, *Reification of Language in Jewish Mysticism*, in S. Katz (a cura di), *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York 1992, pp. 42–79.

²² E. Abate, *Sigillare il mondo...*, cit., 2015: si vedano in particolare, per amuleti simili a quello descritto da Corcos, la tavola 6, p. 256, e la tavola 8, p. 258, databili al XVIII secolo. Sulla *genizà* della sinagoga di Ben Ezra al Cairo, il ritrovamento, alla fine dell’Ottocento, e la conservazione attuale, *ivi*, pp. 67–71.

²³ T.V. Corcos, *Spiegazione ovvero Riflessione...*, cit., p. 3. Si vedano anche le note 18 e 19.

²⁴ *Ivi*, p. 14.

²⁵ Il Salmo 67,2-8, Bibbia CEI, recita: “2 Dio abbia pietà di noi e ci benedica, su di noi faccia splendere il suo volto; 3 perché si conosca sulla terra la tua via, fra tutte le genti la tua salvezza. 4 Ti lodino i popoli, Dio, ti lodino i popoli tutti. 5 Esultino le genti e si rallegriano, perché giudichi i popoli con giustizia, governi le

nazioni sulla terra. 6 Ti lodino i popoli, Dio, ti lodino i popoli tutti. 7 La terra ha dato il suo frutto. Ci benedica Dio, il nostro Dio, 8 ci benedica Dio e lo temano tutti i confini della terra”.

²⁶ T.V. Corcos, *Spiegazione ovvero Riflessione...*, cit., pp. 14–15. Si vedano anche le note 18 e 19.

²⁷ *Ivi*, p. 14.

²⁸ G. Scholem, *La Stella di David...*, cit., 2013. Sugli amuleti ebraici in genere, anche J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Behrman’s Jewish Book House, New York 1939, pp. 139–152.

²⁹ T.V. Corcos, *Spiegazione ovvero Riflessione...*, cit., p. 19. Si vedano anche le note 18 e 19.

³⁰ G. Scholem, *La Stella di David...*, cit., 2013, p. 100.

³¹ M. Caffiero, *Legami pericolosi...*, cit., 2012 p. 155.

³² A.Y. Lattes, *Il Maggid di Ramhal: alcune osservazioni sul fenomeno delle rivelazioni mistiche diffuso in Italia*, in G. Luzzatto Voghera, M. Perani (a cura di), *Ramhal. Pensiero ebraico e kabbalah...*, cit., 2010, pp. 209–218.

³³ G. Scholem, *La Stella di David...*, cit., 2013, pp. 111–112.