



Sefer Yesira -

en språklig og kulturhistorisk analyse

Ida Sletta

Masteroppgave i Semittisk Språkvitenskap
SEM4090

60 studiepoeng

høst 2010

Institutt for
Kulturstudier og Orientalske Språk

Universitetet i Oslo



Førord og takk:

הדין ספר אותיות דאברהם אבינו דמתקרי הלכות יצירה. כל דצפי ביה לית
שיעור לחוכמתיה

Dette er boken om bokstavene som Abraham vår far kalte "Halkhot Yeşira". Enhver som ser i den vil få vekket sin visdom.

Slik lyder siste vers av Sefer Yeşira, en liten tekst som har hatt stor betydning. Om den har vekket min visdom skal jeg la andre bedømme, men den vekket tidlig min nysgjerrighet. Det har vært en stor glede å jobbe med teksten, både språklig og kulturhistorisk.

Jeg vil gjerne takke min hovedveileder Lutz Edzard, og min biveileder Arne Bugge Amundsen for all veiledning, støtte og hjelp jeg har fått iløpet av arbeidet med masteroppgaven min. Jeg vil takke min samboer, Kristoffer Nymark, for å ha holdt ut med meg og støttet meg gjennom masterårene. Mamma og Pappa, tusen takk for at dere alltid passer på og stiller opp. Kjære 'svigermor', Hilde Holbæk-Hanssen takk for at du er den du er, og støtter studiene til din sønns samboer med ordbøker i underlige, utdødde språk som ugarittisk. Min snille bror Gunnar og svigerinne Sigrid - hjelpen deres igjennom sommeren 2009 var helt uvurderlig. Kjære bror Are og svigerinne Ingvild, takk for god oppmuntring og kjærkommen gjennomlesning i sluttspurten.

Kjære medstudiner og venninner, Isabell Lorentzen, Ruth Aurora Børsheim Aarås og Anna Alexandra Myrer, takk for alle kaffepratene og stundene. Takk også til alle venner utenfor Blindern som har støttet og oppmuntret meg.

Jeg ønsker også å Isabelle Tardy for hennes oversettelse fra fransk til norsk av utsnittet fra *Commentaire sur le Séfer Yesira ou Livre de la Création par Le Gaon Saadya de Fayyoun*. I would also like to give thanks to Zeev Bar-Lev, for sending me his articles, which I would not otherwise have obtained.

Sist, men ikke minst, vil jeg takke Espen Arnesen. Det var din entusiastiske undervisning i bibelhebraisk som vekket min glede i og interesse for hebraisk språk, som har ført til at jeg valgte å studere hebraisk videre, og endte opp med å skrive denne oppgaven som her følger.

Transkripsjonstabell

Hebraisk bokstav	Transkripsjon	Tallverdi (heb. bokstav)
א	ʾ	1
ב	<i>b</i>	
בּ	<i>b̄</i>	2
בֿ	<i>g</i>	
ג	<i>ḡ</i>	3
ד	<i>d</i>	
דּ	<i>d̄</i>	4
ה	<i>h</i>	5
ו	<i>w</i>	6
ז	<i>z</i>	7
ח	<i>ħ</i>	8
ט	<i>t</i>	9
י	<i>y</i>	10
כ	<i>k</i>	
כּ	<i>k̄</i>	20
ל	<i>l</i>	30
מ	<i>m</i>	40
נ	<i>n</i>	50
ס	<i>s</i>	60
ע	<i>c</i>	70
פ	<i>p</i>	
פּ	<i>p̄</i>	80
צ	<i>ṣ</i>	90
ק	<i>q</i>	100
ר	<i>r</i>	200
שׁ	<i>š</i>	300
שׂ	<i>ś</i>	300
ת	<i>t</i>	
תּ	<i>t̄</i>	400

I tilfeller der transkriberte ord er del av titler på andres verk, har jeg beholdt deres stavemåte. Ord som allerede er i utbredt bruk innen det norske språk, slik som Mishna, har jeg også valgt å beholde tradisjonell skrivemåte på. Meget kjente jødiske filosofer har jeg også valgt å beholde konvensjonell stavemåte på, uten diakritiske tegn.

Transkripsjon av arabisk

Jeg har ikke brukt arabiske kilder i min oppgave, men en del sekundærlitteratur som har transkribert personnavn eller navn på arabiske bøker. I disse tilfellene har jeg valgt å beholde transkripsjonen til mine kilder.

Forkortelser

BDB	Brown, Driver Briggs
BH	Bibelhebraisk
ft	før vår tidsalder
Ms	manuskript
Mss	manuskripter
PGM	Papyri Graecae Magicae: Greske, magiske papyri (fra ca 200 fvt - 500 vt)
RH	Rabbinerhebraisk
SY	Sefer Yeşira
vt	vår tidsalder

Referanser fra Encyclopedia Judaica er gitt slik: Scholem 1974 B16:782, der B(tall) henviser til hvilket bind man finner artikkelen i.

Sefer Yeşira er omtalt med ulike transkripsjoner i andre verker, og der jeg siterer har jeg valgt å beholde stavemåten.

Innholdsfortegnelse

1. Innledning	s. 8
1.1 Problemstilling.....	s. 10
1.2 Forskjellige manuskripter.....	s. 11
2. Innføring til teksten	s. 12
2.1 Oversikt over strømninger i tiden.....	s. 12
2.2 Generelt om mystikk og jødisk mystisisme.....	s. 13
2.2.1 Teksttolkning og nye idéer.....	s. 15
2.2.2 Heikalot og merkaba.....	s. 16
2.2.3 Kabbala.....	s. 19
2.2.4 Språklig mystisisme.....	s. 22
2.3. Tekstens historie	s. 25
2.4 Sefer Yeşiras struktur og innhold.....	s. 28
2.4.1 De 32 stiene.....	s. 29
2.4.2 Skapelse.....	s. 30
3. Teori og metode	s. 33
3.1 Hvordan behandle en slik tekst?.....	s. 33
3.2 Tekstproblemer.....	s. 34
3.3 Hebraisk skrivetradisjon.....	s. 34
4. Oversettelse av Sefer Yeşira med kommentarer	s. 37
5. Tekstens særtrekk	s. 76
5.1 Språket i teksten.....	s. 76
5.1.1 Den bestemte artikkel.....	s. 77
5.2 Virkemidler.....	s. 77
5.2.1 Anaphora.....	s. 78

5.2.2 Parallellisme.....	s. 78
5.2.3 Kiasme.....	s. 79
5.2.4 Rotrepetisjon.....	s. 79
5.2.5 Ordspill.....	s. 80
5.2.6 Rotmetatase.....	s. 81
5.3 Finnes det spor av en teori om hebraiske ords røtter i teksten?.....	s. 82
5.3.1 Bruk av svake røtter og biformer.....	s. 84
5.3.2 Hver bokstav alene.....	s. 85
5.3.2.1 Nøkkelkonsonanter.....	s. 85
5.4 Anvendelse av teksten.....	s. 87
5.4.1 Endringer i teksten.....	s. 87
5.4.2 Sefer Yeşiras grammatikk?.....	s. 89
5.4.3 Magisk bruk?.....	s. 89
5.4.4 Mystisk bruk?.....	s. 97
6. Konklusjon.....	s. 100
6.1 Sefer Yeşira i en idehistorisk kontekst.....	s. 100
6.2 Sefer Yeşiras bruk.....	s. 101
6.3 Sefer Yeşiras målgruppe.....	s. 102
6.4 Sefer Yeşiras språk.....	s. 103
6.5 Språklige virkemidler.....	s. 104
6.6 Syn på bokstaver og språk i Sefer Yeşira.....	s. 104
7. Glossar.....	s. 105
8. Andre begreper.....	s. 106
9. Sammendrag.....	s. 107
10. Litteraturliste.....	s. 108

1. Innledning

Denne masteroppgaven tar for seg den hebraiske teksten *Sefer Yesira*, Formasjonens Bok, eller Skapelsens Bok, som den også har blitt kalt. Det eldste overlevende manuskript av teksten er fra 900-tallet, men tekstens opprinnelse antas å være eldre enn det.

Jeg mener SY er en viktig tekst å studere, da den introduserer flere begreper som ble viktige i utviklingen av kabbala, som kom senere. Til tross for dette er den ikke en kabbalistisk tekst i seg selv. Teksten beskriver skapelse med nye begreper og kosmologiske størrelser og knytter forbindelse mellom tall og bokstaver til skapelsen av verden. Den har blitt brukt på mange forskjellige måter i over 1000 år, og forskningen på denne teksten har ennå ikke landet på et enhetlig resultat (Scholem 1974 B16:782) Jeg mener et studium av denne teksten er viktig i seg selv, i og med at den har sprunget fram i en tid som står midt mellom flere strømninger innen jødisk tankegang.

De eldste kommentarene til teksten er like gamle som det eldste overlevende manuskript. Fra dengang og frem til i dag har teksten vært analysert av både filosofer, filologer og religionshistorikere. I moderne tid har studiet av denne teksten som regel falt inn under studiet av kabbala. Selv om SY er ikke en kabbalistisk tekst, så har den gjerne blitt behandlet som det, da begreper fra SY ble tatt opp i kabbalistiske tekster.

Når det gjelder kabbalaforskning, så har den gjennomgått flere stadier. Den første som ga et akademisk overblikk over kabbalaens historie var den polske historikeren Hirsch Graetz (1817-1892). Gershom Scholem (1897-1982) regnes som grunnlegger av den moderne kabbalaforskningen og han var første professor i jødisk mystikk ved Hebrew University i Jerusalem. Han kom med den første presentasjonen av den jødiske mystisismes historie, basert på et grundig studie av de tekster som forelå. Han undersøkte en større andel primærtekster enn noen før ham, og beskrev kabbala både historisk og fenomenologisk. (Idel 1988:11) Hans arbeid står så sterkt at det har preget senere forskning i stor grad. Hans tankegang og metoder har lagt føringer på senere kabbalaforskning. Moshe Idel har tatt et oppgjør med dette, og tar opp nye perspektiver på kabbala med sin forskning. Han tar opp problemet at kabbalistiske tekster bare har blitt studert tekstfenomenologisk, og at fenomener

som har blitt funnet ikke har blitt sammenliknet med mystiske retninger innen andre religioner.

Et gjennomgående komparativt studie lot seg riktignok ikke gjøre på Scholems tid, da svært få tekster var studert av akademikere. Scholem i sin tid kritiserte forskningen for ikke å ha gått grundig nok til verks med å studere tekstene i seg selv. Situasjonen idag er annerledes, og komparative studier er nå mulig å gjennomføre. Flere tekster er oversatt, og et av de store prosjektene som bør nevnes er den amerikanske forskeren Daniel C. Matts oversettelse av *Zohar* til engelsk, med tekstkommentarer.

Scholems studier har blitt fortsatt av hans elev Joseph Dan ved Hebrew University. Han har skrevet flere bøker om jødisk mystisisme.

Foruten å være en del av kabbalaens forhistorie, har SY vært gjenstand for filologisk forskning. Den israelske forskeren Ithamar Gruenwald kom i 1971 med *A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira*¹, som var en kommentert synopse over teksten. Dette arbeidet er tatt opp igjen av A. Peter Hayman, som har gjort et forsøk på å finne det han kaller 'the earliest recoverable text'², hvor han gir et forslag til hva som ser ut til å være 'urteksten', ut ifra de manuskripter som har overlevd inn i vår tid.

SY har og så blitt sammenliknet med greske og arabiske kilder. En av forskerne som har gjort dette er Giulio Busi, professor ved universitetet i Berlin. Han har forsket på både hebraisk språk og jødisk religiøsitet og filosofi. Hans sammenlikninger kommer jeg nærmere inn på under oversettelsen og i kapittel 5.

Sefer Yeşira var gjenstand for spekulasjoner og analyser allerede på 900-tallet.

Rabbi Saadia ben Josef Gaon, kjent som Saadia Gaon, var rabbi og filosof på 900-tallet og leder for akademiet i Sura. Han skrev flere verk om jødisk lov og tradisjon, og et verk om hebraisk grammatikk, på arabisk. Han oversatte SY til arabisk og skrev inn egne kommentarer i teksten. Denne oversettelsen er datert til 931. (Hayman 2004:26) Saadias kommentar til teksten understreker dens viktighet i forhold til 'høyere' nivåer av lingvistisk

1. I *Israel Oriental Studies*, bind 1.

2. I *Sefer Yeşira*, 2004, Mohr Siebeck, Tübingen, Tyskland.

symbolikk og grammatisk doktriner. (Busi 2001:350)

Det finnes også en kommentar skrevet av Dunash ibn Tamim, ca 955-956. Denne skulle 'rette opp' det Tamim mente var feil i Saadias kommentar. Dunash ibn Tamim var en av de første til skrive om systematisk sammenlikning mellom arabisk og hebraisk.

Shabbetai Donnolo, italiensk lege og astrolog, skrev sin kommentar mellom 946 og 982. Han kommenterer bare deler av teksten, i hovedsak de delene som kan tolkes til å inneholde esoterisk eller astrologisk stoff. (Hayman 2004:31)

En noe senere kommentar ble skrevet på 1100-tallet av Judah ben Barzillai, i Spania. Bare ett manuskript av denne kommentaren har overlevd.

1.1 Problemstilling:

Jeg skal oversette teksten og undersøke dens språk og virkemidler og se om dette har noe å si for hva den forsøker å uttrykke. Dermed skal jeg bevege meg utover det tradisjonelle filologiske studium, og se på sammenhengen mellom grammatikk og semantikk, og om det finnes indikasjoner tekstinternt som sier noe om hvordan denne teksten kunne ha blitt brukt. Jeg skal altså studere teksten både filologisk og kulturhistorisk.

- Hva slags språk bruker denne teksten som forsøker å beskrive språket?
- Hvilke språklige virkemidler blir brukt? Har disse virkemidlene noen sammenheng med hva teksten kan ha ment å uttrykke?
- Kommer det frem et spesielt syn på bokstaver og språk i teksten?
- Kan det spores noen teori om det hebraiske språks rotstrukturer?

Jeg mener med dette ikke at teksten er en grammatisk lærebok, men skal prøve å se hva slags grammatikk man kan lese ut av tekstens språk, og se om dette kan være en refleksjon av dens tema.

- Hvordan kan denne teksten ha blitt brukt? Hvem kan ha vært målgruppen for teksten?

Hvilke muligheter ligger det i teksten for å plassere den i en idehistorisk kontekst?

Det er en utbredt enighet om at teksten er påvirket av ny-platoniske idéer. Jeg skal også se på om den kan være påvirket av jødiske og greske skrifter med magisk karakter.

1.2 Forskjellige manuskripter

Det finnes i hovedsak tre utgaver av teksten; en lang versjon, en kort versjon, og den som kalles Saadias versjon. Saadias versjon er i hovedsak en kommentert utgave, lengre enn den korte versjonen, men kortere enn den lange. Den antas å ha blitt fullført i 931. (Hayman 2004:26)

Den korte versjonen ble etter hva man kjenner til, først brukt i Dunash ibn Tamims kommentar. Tamim kjente til Saadias versjon. Den lange versjonen har også blitt kommentert av andre, deriblant av Shabbetai Donnolo, som levde i Italia på 900-tallet. (Gruenwald, 1971:132) Hovedforskjellen mellom den korte og den lange versjonen er hvor lange de er, den lange versjonen inneholder ikke mye stoff som er innholdsmessig annerledes. Det er gjort tillegg og enkelte utbroderinger, og i enkelte tilfeller repetisjoner av vers med likt innhold. Både den korte og den lange versjonen var i omløp allerede på 900-tallet, og dette har resultert i flere avvik mellom ulike manuskripter.

Jeg har valgt å bruke et av den lange versjonens manuskripter som hovedkilde, og de andre som et slags noteapparat til dette. Jeg har valgt den versjonen Peter Hayman kaller for ms A, som er den eldste og best bevarte lange versjonen av teksten.

Jeg har også valgt å følge Haymans inndeling av manuskriptene. Han på sin side følger Gruenwald (i Israel Oriental Studies, bind 1, 1971) For fullstendig oversikt vil jeg henvise til Hayman, her vil jeg bare gi en kort liste over manuskriptene med årstall.

Den lange versjonen:

Ms. A, 900-tallet

Ms. B1, tidlig 1300-tallet

Ms. B2, ca. 1300

Ms. G, 1300-tallet

Ms. D, 1500-tallet

Ms. H, 1515

Den korte versjonen

Ms. C, 900-tallet

Ms. Z, 1262

Ms. E, 13-1400-tallet

Saadia-versjonen

Ms. K, 1286

Ms. L, 1300-tallet

Ms. M, 1400-tallet

Ms. N, sent 1300-tall

2. Innføring til teksten

2.1 Oversikt over strømninger i tiden

ca 0-300

Tannaitene ca 70-200 v.t. De rabbinske menn som skrev hoveddelen av Mishna kalles tannaitter. Ordet *tannaim*, arameisk תנאים, hebraisk שנים (som også er roten for ordet Mishna) som betyr å gjenta (det man har lært, og brukes for ”å lære”).

Heikalot og Merkaba- tekstene ble skrevet mellom tredje og syvende århundre. (Dan 1998:160) Heikalot og merkaba er nærmere forklart under avsnittet "Heikalot og merkaba".

Nyplatonisme. Plotinus (født ca 204/5) regnes som en av de store innflytelsene på utviklingen av nyplatonisme. Hans skrifter ble systematisert av hans elev Porfyrios, i de skrifter vi kjenner som Enneadene. (Corrigan 2005:2f) Porfyrios' elev, Iamblicus (ca 245-325) utviklet nyplatonisme i en ny retning, og blant dette var tanken om at man ikke kunne oppnå union med det guddommelige med kontemplering alene. Rituelle handlinger måtte til, og ved inkarnasjonen av guddommelige krefter i alle ting kunne man nå det guddommelige. (Corrigan 2005:234)

ca 300-600

Gnostisisme. Ordet stammer fra det greske γνῶσις, kunnskap, er et fellesbegrep for ulike dualistiske retninger, hovedsaklig innen kristendommen. Hovedsakelig kjennetegnes disse med en antimaterialisme, grunnet en lære om en ond eller uvitende skapergud som har skapt verden, og en skjult gud som er utenfor dette, som er den 'sanne' gud.

ca 600-900

Karaittene er en retning innen jødedommen som skilte seg ut fra hovedstrømmingen av jødedom mellom 600 og 800. Navnet קראית kommer fra verbet קרא, som betyr å lese. De regner bare Torah som loven, og godtar ikke den 'muntlige loven', det vil si Mishna og Talmud, eller andre rabbinske lovverk.

Paytanim. Disse var en gruppe liturgiske poeter som skrev hebraisk i bønneliknende form, med bibelske allusjoner og neologismer. Diktene eller bønnene kalles *piyyutim*. (Sáenz-Badillos 1993:202) *Piyyutim* kan vise seg å inneholde proto-kabbalistiske motiver. (Kellner 2006:30)

ca 900-1200

Massoretene. Dette navnet kommer fra מסור, som betyr 'hengiven', 'loyal', 'overlevert'. Dette navnet ble gitt til de grupper av jødiske lærde som mellom 600-800 vokaliserte den hebraiske bibelteksten. Det fantes hovedsakelig tre grupperinger; den tiberianske, Jerusalem og den babylonske. De mest kjente massoretene var ben Ašer og ben Naftali.

Maimonides (1135-1204) var en rasjonalistisk filosof som talte sterk imot de kabbalistiske og protokabbalistiske strømningene i jødedommen.

Hasidisme i Tyskland ca 1100-1200. Fra hebraisk חסיד, som betyr 'from'. Begrepet stammer fra rabbinsk litteratur, og ble brukt til å betegne de som hadde en høyere standart på å overholde de religiøse og moralske lovene. (Encyclopaedia Judaica B7:1383f)³ Må ikke her forveksles med 'moderne' hasidisme som oppstod på 1700tallet, en ekstatiske, sekterisk retning hvor kabbalistiske ideer er en viktig del av læren.

3. Artikkelen "Hasidim" i Encyclopaedia Judaica er tilskrevet Encyclopaedia Hebraica.

2.2 Generelt om mystikk og jødisk mystisisme

I den grad det er mulig å gi en generell beskrivelse av mystikk, kan det sies at en mystiker er en som ikke bare tilber sin guddom, men at en mystikers mål er en kontakt eller forening med det guddommelige. En mystiker selv vil si at en virkelig mystiker er den som ikke bare søker dette, eller studerer mystiske tekster, men den som lar sitt liv og virke gjennomsyres av denne foreningen, *unio mystica*, og erkjennelsen som kommer fra den. (Underhill 2008:72f)

Mystisisme kan sies å være en historisk forankret religiøs fortolknings- og opplevelsestradisjon, at mystikken utfoldes innen religiøse rammer, og ikke eksisterer i seg selv. Selv om mystikk fra forskjellige religioner utvilsomt har fellestrekk, så er hver enkelt mystiske retning knyttet til, og påvirket av, den religionen og samtiden mystikken springer ut ifra. Mystikerens kontemplasjon på de tekster som foreligger gir mulighet for nye, dypere forståelser av de historiske åpenbaringene innenfor mystikerens egen religion. Åpenbaring er da ikke noe som skjer en gang, men er noe som forekommer kontinuerlig, og kan gi dypere tolkninger til gamle tekster. (Scholem 1961:6ff)

Gershom Scholem hevder at den endelige mystiske opplevelse, *unio mystica*, ikke er beskrivende for jødisk mystisisme, da jødisk-mystiske opptegnelser fra talmudisk tid⁴ ikke beskriver en union, men sjelens oppstigning til den himmelske trone, hvor man i ekstase får en visjon av Guds majestet og får del i det guddommelige rikets hemmeligheter. (Scholem 1961:5)

Men ifølge Moshe Idel, finnes det eksempler på guddommelig forening også i jødiske tekster. Teksten han har hentet et eksempel fra beskriver nettopp sjelens oppstigning mot det guddommelige. Han siterer: *The righteous causes his unblemished and pure soul to ascend [until she reaches] the supernal holy soul [and] she [that is, the human soul] unites with her [the supernal soul] and knows future things. (...) Thus, the soul of the prophet is united with the supernal soul in a complete union.* Han påpeker at verbene som er brukt er התייחד og התאחד, som betyr å 'gå i nær forbindelse med' og 'forenes'. Adjektivet som beskriver "union" (יחוד) er גמור, 'fullstendig'. Dette peker mot en *unio mystica* ifølge Idel. (Idel

4. ca 200-500 vt.

1988:42) Jeg vil si meg enig med Idel på dette punktet.

Jødisk mystisisme dreier seg om å gi ny tolkning av tradisjonelle jødiske verdier i form av mystiske verdier. Der kristen mystisisme gjerne fokuserer på dualisme mellom ånd og materie, fokuserer jødisk mystisisme på den levende Gud som manifesterer seg igjennom skapelse, åpenbaring og forløsning. Det guddommelig er som en underliggende sfære i vår sanselige verden, tilstede og aktiv i alt som er skapt. (Scholem 1961:10f) Dette finner man også spor av i SY, hvor Guds Ånd blant annet er i "himmelens fire vinder". (vers 12)

Den jødiske mystiker ønsker å forsikre seg om Guds levende nærvær, Bibelens Gud, den gode, vise og rettferdige Gud. Men selv om Gud skulle være gestalt for alle positive attributter, er den jødiske mystiker uvillig til å avskrive ideen om den ukjente Gud som er evig uerkjennelig, og uten attributter. Det er også en anerkjennelse for at det kan, på et høyere plan, til og med være en kilde av ondskap i Gud. Med kontemplasjon og meditasjon kan den jødiske mystiker finne at Gud er foreningen og kilden til alle motsetninger. Kabbalistisk mystisisme er ikke dualistisk, selv om det kan eksistere et tofoldig begrep om den den åpenbarende Gud og den skjulte Gud. (Scholem 1961:13)

2.2.1 Mystiske retninger

Før jeg tar for meg hovedretningene innen jødisk mystisisme knyttet til SY, vil jeg først komme med et par betraktninger om jødisk teksttolkning og tilsynelatende holdninger til nye retninger innen jødedom som dukket opp i denne aktuelle tidsperioden, fra år 0 og frem til middelalderen.

Bibeltekstene ble kanonisert mellom 200 fvt og 200 vt. Men samtidig som Bibelen ble kanonisert, ble 'tilleggsverk' skrevet, slike som Mishna, den såkalte 'muntlige loven', og Midrash, som var eksegese av bibelske passasjer. Midrash har blitt skrevet over lang tid, fra før år 0, og frem til vår tid.

Jeg mener at dette viser klart og tydelig hvilken stor rolle kommentering, tolkning og utlegning av tekst har spilt i jødisk religiøsitet. Når dette i tillegg skjedde under en diaspora, uten en sentralisert jødisk autoritet, ga dette en større frihet til nye retninger som utviklet seg

innen jødedommen i denne perioden. Det har heller ikke vært et stort fenomen innen jødedommen at nytenkere har blitt forfulgt som kjettere, slik det finnes en rekke eksempler på innen kristendommen.

I rabbinsk eksegesi eksisterer motsetninger side om side. En analyse av bokstaver kunne føre til utlegninger om universelle prinsipper, og disse ble ført inn side om side med motsigende utsagn, uten å utelukke det ene eller det andre. En av de mest kjennetegnende trekk ved jødiske kosmologier i sen-antikken er at rabbinske kilder ikke konkurrerer med hverandre i å uttrykke den 'sanne' fremstilling av universelle fenomen. Tilfeller av argumentasjoner i midrashisk litteratur er få, og disse er ikke for å skape kontroversitet. (Dan 1998:134)

2.2.2 Heikalot og merkaba

De første spor av jødisk mystisisme finner man allerede hos tannaitene i det andre århundre, i datidens Palestina. (Dan 1986:2) Disse antas å være sterkt inspirert av visjonene fra Ezekiel,⁵ der profeten Ezekiel ser himmelen åpne seg, og fire vesener stiger ned, med fire hjul ved jorden. Disse refereres til som חיות, vesenene. Hjulene har også blitt tolket til å være egne entiteter. Hjulene og vesnene har blitt forstått som å frakte en farkost; מרכבה, vognen.

Fra dette kommer merkabamystisisme, hvis teknikk består i å stige opp (eller ned) i en vogn, merkaba, for å stige opp i heikalot, de himmelske haller. Palassene ligger over hverandre, og utgjør til sammen hele den guddommelige sfære.

Å datere heikalotlitteratur og fastsette dens opprinnelse er vanskelig og det er ikke enighet blant forskere om dette. Teoriene varierer fra første - andre århundre i Palestina til sjette - åttende århundre i Babylonia. Hvem som var de første er det også uenighet om, der det hevdes på den ene siden at det kan ha vært de fremste av rabbinere, og på den andre siden mener enkelte det kan ha vært utdannede nytenkere, eller en post-rabbinsk elite i Babylonia. (Lesses 1998:10) Merkabatekstene som har overlevd til idag stammer fra mellom 3. og 6. århundre, men merkabamystisisme antas å ha oppstått tidligere enn de skriftlige kildene som

5. Ezekielboken i Bibelen, 1. kapittel.

har blitt bevart. (Dan 1986: 38)

Ifølge Gershom Scholem er det en ubrutt linje fra esoterisk Talmud til Heik_ualottekstene. En stor del av tekstene tilhører talmudisk tid, selv om mye også er apokalyptiske pseudepigrafer⁶, og dermed ikke alltid er så gamle som de later som.

Enkelte heik_ualottekster inneholder instruksjoner for å oppnå ekstase- for igjen å oppnå visjoner om de syv himler eller de syv himmelske palass. Dette var en teurgisk⁷ praksis for å få åpenbart himmelske hemmeligheter og englenes hierarki. (Scholem 1987:19f) I det høyeste palass, sitter den Allmektige på sin trone. Beskrivelser av Gud finner man i *šī'ur qoma*-tekster. *šī'ur qoma*⁸ er lister over dimensjonene til Guds lemmer. Disse regnes for å være en mystisk tolkning av de antropomorfske beskrivelsene i Høysangen. (Dan & Talmage 1982:4)

Dette står i motsetning til tradisjonell jødisk fremstilling av Gud, der Gud er ukjent. Maimonides har i sine verker gått til motargumentasjon mot alle antropomorfske tolkninger av bibelsteder der Gud kan tenkes å være beskrevet billedlig.

Sefer Yešira har blitt plassert sammen med heik_ualot og *šī'ur qoma* som en del av tidlig, jødisk, gnostisk mystisisme. (Blumenthal 1982:154) Scholem er enig i dette. Som en parallell til de gnostiske arkontene⁹ finner man i merkavah engler som vokter palassene. Disse må man passere ved inngangen til hvert palass. For å kunne passere disse må man bruke et magisk segl, (som var Guds hemmelige navn) eller vise bilder med magisk kraft¹⁰ for å unngå

6. Apokalyptiske tekster er tekster som beskriver verdens undergang. Pseudepigrafer er tekster som med urette er tilskrevet historiske, i dette tilfellet bibelske, personer.

7. Ordet *teurgia*, 'gudearbeid', oppstod med nyplatonikerne i det 3. århundre. Ordet ble tatt i bruk for å skille deres praksis fra *goetia*. (Lesses 1998:56) Teurgisk praksis har som intensjon å påkalle guddommelig nærvær, enten for å oppnå union med guddommen eller for å perfektionere seg selv.

8. Selve navnet betyr 'dimensjonenes mål'.

9. Ordet arkont kommer fra det greske ἄρχων, pl. ἄρχοντες, som betyr hersker, styrer.

10. noen av disse finner man også i den gnostiske teksten *Pistis Sofia*. (Scholem 1974:18)

å bli skadet. (Scholem 1974:18) Guds trone er i Merkaba sjelenes hjem, ikke ulikt pleroma i valentinsk gnostisisme.

Men heikalotbønnene har ikke bare blitt sett på som magi eller teurgi, slik Scholem og Gruenwald har kategorisert dem, men også som rituell praksis for å oppnå makt. Rebecca Macy Lesses¹¹ baserer sin tese på teorier som ikke har klare skillelinjer mellom "magi" og "religion". Språk kan sees på ikke bare som beskrivelse av handling men en agent for handling. (Lesses 1998:11f)

Merkaba er også knyttet til magiske papyri. Disse stammer hovedsakelig fra Palestina, og de skal ha blitt brukt til praksis inn i post-talmudisk tid. Tekstene var kjent som Større og Mindre Heikalot ved 11-1200-tallet. Disse ble i samtiden sett på som esoteriske paragrafer av Mishna, og dermed ikke kjetterske. Ifølge Scholem kan man til og med i Kairo Geniza se hvordan dette hadde påvirket liturgien. (Scholem 1987:24)

Det har også vært hevdet at merkabatekstene er utlegninger av drøftinger fra Talmud og Midrash. Intertekstuelle studier av dette kan avdekke forholdet mellom disse tilsynelatende mystiske tekstene og den klassiske, jødiske litteraturen. (Idel 1988:27)

Som nevnt tidligere karakteriseres gnostisisme ved en markant dualisme mellom to guddommer, mellom materie og ånd, mellom skinnbilde og sannhet. Dette er virkelig motstridende med den jødiske gudsoppfatning, der Guds rolle som jordens skaper og bevarer er særdeles viktig. Et verdensbilde der den skapte verden skulle vært ond eller falsk er ikke forenelig med dette. Og selv om motstridende tolkninger av bibelvers kan stå side om side i Midrash, (Dan 1998:134) så vil det neppe forekomme tekster eller passasjer der det eksplisitt vil 'vanære' Gud. Selv tilbake i Bibelovertøying ble ofte glosser introdusert i teksten der utsagn kunne synes å fornærme Gud.¹² Dualisme er dog en mulighet mellom åpenbarte og skjulte meninger i tekster, og som tidligere nevnt, en åpenbarende og en skjult Gud.

11. I "Ritual Practices to Gain Power", Harvard Theological Studies.

12. Eksempel 2 Sam 12:9 i Septuaginta, (gresk oversettelse av den Hebraiske Bibelen) מְדוּעַ בְּזִית יְהוָה, "Hvorfor har du foraktet יהוה?" har i den Massoretiske teksten blitt 'rettet til' מְדוּעַ בְּזִית אֵת דְּבַר יְהוָה, "Hvorfor har du foraktet יהוה's ord?" og dermed mildnet det fornærmende utsagnet. (McCarter 1986:59)

Kunnskap og erkjennelse gjennom åpenbaringer kan absolutt kalles en kunnskapstradisjon, og dette er en passende beskrivelse på merkabamystisisme, men jeg mener gnostisisme-termen er upassende, da den generelt har blitt brukt som et begrep som betegner retninger kjennetegnet av en sterk, og i de fleste tilfeller, verdensfiendtlig dualisme som er uforenelig med det jødiske gudsbegrep.

Det finnes også spor av magisk bruk i enkelte av heikalottekstene, som for eksempel *heikalot rabbati* "Større Heikalot", og *hakkarat panim wəsıdrey sirtuım*. Sistnevnte inneholder instruksjoner for hvordan man skal tyde linjer i hånden. *heikalot rabbati* inneholder passasjer om profetier, tegn og besvergelses. Det er også mulighet for å tolke englenes åpenbaringer i både heikalot og merkaba til å inneholde magiske avsløringer om de himmelske dimensjonene og eskatologiske¹³ hemmeligheter. Dette ble tatt opp i enkelte kabbalistiske kretser, men langt fra alle kabbalister praktiserte magi. (Dan 1974:712)

Praktisering av magi ser ikke ut til å ha vært en stor ideologisk eller sosial utfordring i de jødiske samfunnene i middelalderen. Det eksisterte sannsynligvis en generell oppfatning om at magi var virkningsfullt, fra tidlig middelalder og opp til tidlig moderne tid. Motstand til magi ble uttrykt av noen få, deriblant Maimonides. Men denne protesten mot magi utgjorde alltid bare en svært liten del av deres skrevne verker. (Dan 1974:714)

2.2.3 Kabbala

Selve ordet kabbala kommer fra verbet *קבל*, som betyr å motta. Ifølge kabbalaens egen myte skal kabbala først ha blitt lært av Gud til utvalgte engler, så skal Adam ha mottatt denne læren etter fallet. Etter dette skal læren ha gått videre til Noah, senere Abraham. Videre skal læren ha blitt mottatt muntlig, i en ubrutt linje gjennom de store navn i jødisk tradisjon, inntil Shimon bar Joḥai, som levde i tiden da det andre tempelet falt. Han skal ha samlet alt han

13. Læren om de siste tider, verdens ende.

visste og skrevet det ned i *Zohar* (זוהר), Stråleglansens bok¹⁴. (Ginsburg 1974:84ff)

Kabbala ble på 1800-tallet sett på som en ren esoterisk visdomslære, mer enn en retning med fullspektret mystisk litteratur. En vanlig oppfatning var at kabbalistisk symbolikk var et verktøy til å trenge igjennom tekstene og forstå de guddommelige strukturer, heller enn en vei å gå for å erfare de guddommelig åpenbarte tekstene. (Idel 1988:14)

Selv om store deler av kabbalistisk litteratur er svært teoretisk stoff, kan man ikke karakterisere den som en ren teoretisk tradisjon. Ifølge kabbalisters egen oppfatning er det først og fremst en praktisk og erfaringsmessig tradisjon, deretter teoretisk. De praktiske anvisninger man finner i litteraturen som har overlevd, var egentlig forbeholdt noen få, utvalgte menn. (Idel 1988:28)

Til tross for dens egen tilskrevne elde og tradisjonsnærhet, er kabbalismen historisk sett et nytt fenomen, og et resultat av flere individers kreativitet. Det fantes allerede fra 1200-tallet flere grupperinger, men i nesten alle skrevne verk finner man underliggende likheter som karakteriserer retningen som en helhet. (Dan 2007:6f) Frem til renessansen ble kabbalaens likheter med Platons lære også sett på som positivt, hovedsakelig av kabbalistene selv (Idel 1988:2)

Kabbala har også blitt sett på som en motreaksjon på Maimonides rasjonalisme. Kabbala hadde sin oppblomstring samtidig med Maimonides 'De rådvilles lærer'¹⁵ oversettelse til hebraisk. Ifølge Hirsch Graetz skulle kabbala være en motvekt til denne opplysningen, og var inspirert av 'fremmede' tekster og overtro. Han mente at kabbalaen ikke var historisk forbundet med merkaba, men kabbalistene fant sitt mystiske vokabular fra merkabatekster, og var inspirert av nyplatonikere. Ifølge ham mente kabbalistene at ritualene hadde en magisk

14. *Zohar* er skrevet av Moshe de Leon på 1300-tallet, men er tilskrevet Shimon bar Joĥai, siden han var en stor rabbinisk autoritet i den tannaitiske perioden.

15. 'מורה נבוכים' på hebraisk, *Dalālat al-ḥā'irīn* på arabisk. Et omfattende verk som forsøker å harmonisere jødedommen med vitenskap og aristotelisk filosofi.

effekt, og detaljer om dette ble utledet fra kabbalistiske åpenbaringer som ble utredet av bevegelsens igangsettere. (Scholem 1987:7f)

Ifølge Scholem oppstod kabbala i Languedoc, Provence, på 1100-tallet. Den spredde seg så til Aragon og Castilla i Spania, og det var her den senere, klassiske utviklingen fant sted. Man kjenner bare til utviklingen i kristne land. Fra muslimske land kjenner man bare til et eksempel som indikerer at det ikke fantes; Maimonides sønn, Abraham, skrev *kifāyat al ‘ābidin*, 'En guide til (Guds) tjenere', en bok med mystisk karakter, men denne er basert på sufisme, islamsk mystikk. En uttalelse kan virke bekreftende på at han ikke hadde funnet det samme innen sin egen tradisjon; *the glory of Israel has been taken away from him and given to the non-Jews* (Scholem 1987:12)

I Languedoc var albigensernes kristendom rådende, og katolisismen hadde lite innflytelse. Albigenserne, eller katarerne, som de også ble kalt, praktiserte en sekterisk, dualistisk kristendom¹⁶. Det var nære bånd mellom den katarske kristendommen og sekulære diktere. Ifølge Scholem skal det også ha vært en utveksling av ideer mellom jøder og katarer, siden de fant et fellesskap i å begge være motstandere av katolisismen. (Scholem 1987:13f)

Jeg vil mene at det er en større faktor at katolisismen hadde lite innflytelse. Jeg vil synes det er merkelig at jødene i disse områdene skulle inspireres av en sekt som mener verdens skaper er ond, når de anså sin Gud som verdens skaper og konge.

Ifølge Moshe Idel har Scholem heller aldri presentert i sine publiserte verk en grundig gjennomgang av forholdet mellom kabbala og gnostiske idéer. (Idel 1988:23)

Men kabbala har også blitt betraktet som et resultat av indre prosesser og retninger i utviklingen av den jødiske filosofien. Kabbalaen har også blitt gitt en tidlig datering, basert på antagelsen at den er bygget kun på interne kilder. (Scholem 1987:9f)

16. Navnet katar kommer av gresk *καθαροί*, de rene. Sekten kom fra Midtøsten, og nådde Vest-Europa i 1140-årene. De forkynte at verdens skaper var ond, Satanael, og Kristus kom for å forløse menneskene fra den onde materien. De hadde et skarpt skille mellom de troende og de fullkomne, *perfecti*, som hadde åndsdaopen. (Kværne & Vogt 1992, s.171)

Det har også blitt påstått at de ideer som utkrystalliserte seg til å bli kristen gnostisisme, stammer fra en såkalt jødisk gnostisisme. Om dette skulle stemme, så kan det ha utviklet seg en ny retning av jødisk mystisisme som bygget på disse ideene, men også brukte Talmud og Midrash som kilder. Det finnes dog ikke tekster som gir klare bevis for en slik kontinuerlig tradisjon. (Idel 1988:30ff)

2.2.4 Språklig mystisisme?

I Genesis skaper Gud ved å tale. Dette kan forstås på to måter; at Gud skapte, og at skaperkraften ligger hos Gud, og at Han valgte å skape ved hjelp av språk er irrelevant. Eller at skapelsen var et direkte resultat av språket, og at det ble brukt av Gud av en spesiell grunn, fordi det ligger en kraft i språket selv. Denne forståelsen gir nye dimensjoner til språket. I språket ligger det dermed en nøkkel til forståelse av verden. Dette åpner for at kunnskap om språkets natur gir mennesket mulighet til å skape selv. (Dan 1998:129f)

Språkets hovedfunksjon er da ikke menneskelig kommunikasjon, men kan brukes som dette. Språket gir med dette også en forbindelse med det guddommelige.

I perioden under det andre Tempelet var man i de jødiske skriftene svært lite optatt av dette. I tidlig rabbinsk tid finner man kommentarer i tekstene som viser at dette var kjent. At Gud skapte verden med ti utsagn¹⁷, bør sees i sin mishnaiske sammenheng, mener Joseph

17. Frasen "ויאמר אלהים", 'og Gud sa' brukes ti ganger i det første kapittelet av Genesis. Utlegningen av dette i Mishna tolker dette som at Gud skapte verden med ti utsagn. Dette har siden blitt tillagt stor mystisk betydning. Fra Pirqey Abo^t 5.1 :

ה,א בעשרה מאמרות נברא העולם; ומה תלמוד לומר, והלוא במאמר אחד יכול להיבראות: אלא להיפרע מן הרשעים, שהן מאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים, שהן מקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות.

5.1. The world was created with ten utterances. What does this come to teach us? Certainly, it could have been created with a single utterance. However, this is in order to make the wicked accountable for destroying a world that was created with ten utterances, and to reward the righteous for sustaining a world that was created with ten utterances.

Dan. Ifølge ham er dette intet mer enn et tilfelle av systematisering, og er ikke en tolkning, kun deskriptivt. Han er mer opptatt av grunngivelsen gitt i Midrash for at konstruksjonen av Tabernaklet i ørkenen ble gitt til Besalel, en israelitt av Judas stamme. Denne oppgaven ble gitt ham fordi han hadde "kunnskapen om bokstavene som himmelen og jorden ble skapt med"¹⁸. Dette er helt klart et utsagn som ikke bare bekrefter en guddommelig kraft i språket, men også viser at et menneske kan bruke denne kraften. (Og at den var nødvendig for å bygge en hellig bygning, der Gud skulle tilbes.) Dette gir en symmetri mellom himmel og jord, og at denne symmetrien blir oppholdt ved språket. (Dan 1998:131ff) I denne fortellingen ligger skapelseskraften i bokstavene selv, men i den mishnaiske skapelsen ligger skaperkraften i semantikken. (Dan 1998:148) Dan understreker at bygningen av Tabernaklet ikke var en mirakuløs handling, men at denne kunnskapen var nødvendig for å bevare harmonien mellom det himmelske og jordiske i denne bygningen. Han beskriver den mirakuløse skapelsen av en kalv, utført av to vismen, rabbi Hanina og rabbi Oshaia. Men her understreker han at det *ikke* nevnes noe lingvistisk ved denne utførelsen. (Dan 1998:133)

Det virkelig interessante med historien om rabbi Hanina og rabbi Oshaia er utsagnet at de studerte *hilkot yešira* før de gjorde dette. Det har blitt spekulert i om dette kanskje kan være en referanse til SY, men dette kan man ikke være sikker på. (Scholem 1987:31) Om dette skulle være tilfelle, er det absolutt et lingvistisk element involvert, selv om dette ikke står eksplisitt i midrashteksten. Denne *hilkot yešira* er forutsatt kjent for den midrashiske leser. Om det er SY det refereres til her, så kan man jo lure på hvorfor SY ikke blir nevnt andre steder, eller polemisert mot, dersom den ble sett på som kjettersk. Men *heikal*ottekster ble heller ikke nevnt i Midrash. (Dan 1998:157f)

18. Dette er fra *bBerakot 55a*. I Bibelen blir denne egenskapen deriomot ikke nevnt, men Besalel blir valgt fordi Gud har "fylt ham med ånd fra Gud, med visdom, innsikt og kunnskap og med evne til alle slags håndverk, så han kan tenke ut og lage kunstferdige arbeider i gull, sølv eller bronse, slipe steiner til innfatning, skjære ut i tre og utføre alle slags kunsthåndverk." 2. (Mos 35:31-33)

Innen kabbala jobbes det med alfabetet på samme måte som alkymisten jobbet med å transmutere metall, der man igjennom gjentatte raffineringssprosesser oppnår renere og renere elementer, dypere og dypere meninger. Ordenes historiske utvikling er ikke relevant, det er alfabetets umiddelbarhet og væren i seg selv som er fokuset. Grafiske, numeriske og symbolske forbindelser mellom bokstavene i ordet er verktøyene som blir brukt.

(Busi 2001:354)

Dermed kan slektskap mellom ord som lingvistisk-historisk ikke har noen sammenheng knyttes på denne måten, gjennom tallverdier eller symbolske forbindelser.

In the Hebrew tradition, it does not seem possible to separate (in the case of the articulatory partition as well as in other similar cases) a level of objective grammatical analysis from a more intimate and deep realm of mystical conscience of the letters and of their symbolism.

(Busi 2001:356)

Den generelle kabbalistiske holdning til språket er meget positiv. For en kabbalist er hebraisk ikke bare et instrument for dagligtale, men språket i sin reneste form, og det reflekterer verdens grunnleggende åndelige natur, det har en mystisk verdi. Tale kan nå Gud fordi den kommer fra Gud. Dermed reflekterer menneskets tale Guds skapende språk. All skapelse sees på som et uttrykk av den skjulte Gud som åpenbarer seg og skapelsen ender med at det skapte får et navn. Analysering av språk og navn blir så en nøkkel til Skaperen og det skaptets hemmeligheter. (Scholem 1961:17)

Men spekulasjoner omkring bokstaver finnes allerede i Midrash. I Midrash Bereshit Rabbah står det: *Why was the world created with a beth? Just as the beth is closed at the sides, but open in the front, so you are not permitted to investigate what is above and what is below, what is before and what is behind. (...) Why was it created with beth? To teach you that there are two worlds. Another interpretation: why with a beth? Because it connotes blessing (berakah). And why not with an alef? Because it connotes cursing. (arur) (Midrash Bereshit Rabbah I:10)*

Dette sitatet fra Midrash viser at SY ikke er den første tekst til å omtale bokstaver på en filosofisk måte. Det som skiller dette avsnittet fra SY, er at i dette Midrashavsnittet er filosoferingen en eksplisitt forklaring, mens i SY bare fremlegges bokstavenes forbindelser

med kosmologiske og medisinske entiteter uten noen forklaring på hvorfor. I SY fremstilles også hele alfabetet, systematisk, mens i dette Midrashavsnittet omtales bare ך og ם, og det for å forklare hvorfor Torahens første bokstav er ך, og ikke ם.

Et av grunnene til at SY ble så populær mener Joseph Dan er nettopp at den bruker det hebraiske språket som sitt sentrale symbol, noe som er eksklusivt jødisk. Det hebraiske språket var ikke noe romerne kunne ta fra dem, og språket tar i denne teksten plassen til Tempelet som nøkkelen til forening av mennesket, Gud og verden. (Dan 1989:226ff)

2.3 Tekstens historie

Sefer Yeşira antas å ha blitt skrevet lenge før det eldste manuskriptet vi har idag, enkelte vil ha det til så tidlig som 200-tallet. Teksten har også blitt kalt *hilkot yeşirah*, og det er mulig at teksten blir referert til ved dette navnet i Talmud. (Scholem 1987:25) Den har blitt overlevert i to versjoner, og er inndelt i vers som ble sett på som *mishnayot*, læresetninger.

Ifølge Scholem finner man de første referanser til SY i *barayta di-šamu'el* (900-tallet) og i Eleazar ha-Kallirs dikt.¹⁹ (Scholem 1974:28)

Scholem (1974:26) mener den hebraiske skrivemåten tyder på at teksten er skrevet før 500-tallet, og han mener teksten har sin opprinnelse mellom 200 og 500 v.t. Hirsch Graetz (1971:122) mener teksten er sterkt påvirket av en valentisk gnostiker, Markos, og mener dermed at den må plasseres innen det han kaller 'den gnostiske epoke', det vil si ca 100-400-tallet.

Joseph Dan tidfester SY til 200-tallet. Dette innebærer at den ble forfattet før Midrash Bereshit Rabba, som er en utlegning av skapelsen og tolkningsproblemer knyttet til det. Det skulle tilsi at de som skrev Bereshit Rabba kjente til SY, men det er ikke spor av den i Midrash. Midrashen 'Rabbi Akivas Bokstaver' ble skrevet ned på 600-tallet, og denne, til tross for at dens sentrale tema er det samme som SY, nevner heller ikke denne teksten. Heller ikke Heikalottekstene nevner SY. (Dan 1998:158ff)

19. Eleazar ha-Kallir var en *paytan*, hans språk regnes som det mest komplekse av alle *paytanim*. (Sáenz-Badillos 1993:210) Dessverre er det ikke helt sikkert når han levde, men han antas å kunne ha levd så tidlig som 500-tallet (Scholem 1974:28)

Giulio Busi mener teksten bør tidfestes før 700 vt. Dette baserer han på at teksten ikke tar hensyn til vokalisering. Hebraisk grammatikk frem til ca 900 er kun deskriptiv og ikke abstrakt. Hebraisk lingvistikk var da hovedsaklig opptatt av å fastsette lesningen av den Hebraiske Bibelen. På slutten av 500-tallet var bibelteksten ikke vokalisert, men innen slutten av 700-tallet eksisterte det fullt ut vokaliserte bibelmanuskripter. Han hevder også at den lingvistiske infoen som blir formidlet i SY er foregående for vokaliseringssystemet, og også har gjort dette mulig, da det bygger på, og kjenner til hvordan forskjellige konsonanter påvirker nærliggende konsonanter. (Busi 2001:350)

Jeg er ikke enig i at vokalisering kan brukes som tidfestelse på en tekst som denne. Selv om Bibelen ble vokalisert, så ble ikke alle andre tekster forfattet i denne perioden vokalisert. Dessuten ville en vokalisering av denne teksten undergrave flere av virkemidlene som blir brukt i teksten.²⁰

Ifølge Saadia Gaon skal skillet mellom to uttaler av ם (i vers 37 og utover) være et bevis på at SY skal være forfattet i Palestina, og han skriver også at de tiberiske massoretene kjente til dette skillet. Men en av de mest kjente tiberiske massoretene, ben Ašer, gir ikke uttrykk for å kjenne til dette. Ben Ašer samtykker dog med Saadia om SYs palestinske opprinnelse. (Bacher 1974:23)

Det som skjer med SY på 900-tallet er ganske spesielt. På den tiden var ikke produksjon av bibelske eller talmudiske kommentarer så utbredt, likevel dukker det opp kommentarer på SY både i Babylonia, Nord-Afrika og senere Roma. Dette ser ikke ut til å ha skjedd med noen annen jødisk tekst av dette slaget. Shabbetai Donnolos kommentar introduserer den som 'boken om skapelse som ble gitt av Gud til Abraham'. At dette ikke synes problematisk, er interessant. Dette gir boken en guddommelig opprinnelse, til tross for at den ikke er tatt med i Bibelen eller i Talmud. En mulig forklaring til denne interessen i tidlig middelalder kan være den vitenskapelige (etter middelaldersk standard) fremstillingen av verdens sammenhenger i SY. (Dan 1998:162ff)

20. Det er flere eksempler på ord med dobbel betydning i teksten. Jeg kommer nærmere inn på eksempler i den kommenterte oversettelsen i kapittel 4, og i kapittel 5.

Det er verdt å stille seg spørsmålet om hvorfor SY ikke blir kommentert av Maimonides. En grunn kunne være at han ikke kjente til teksten, men ifølge Idel var dette sannsynligvis et bevisst valg. Teksten representerte strømninger som Maimonides var negativt innstilt til, men ifølge Idel er dette et typisk eksempel på Maimonides' tendens til å angripe tekster og idéer indirekte i stedet for åpenlyst. Grunnen til hans motstand mot SY ligger i synet på det hebraiske språket, der SY faller inn under en tradisjon der språket ikke bare beskriver virkeligheten, men kan skape virkelighet også. Teksten skal ha blitt sett på som et legitimt uttrykk for talmudisk jødedom av vismenn både før og etter Maimonides. (Kellner 2006:18ff) Det som deretter skjer med teksten, er at den blir tatt opp i grupper med mystiske tendenser, som *hakerub hameyuhhad*-sirkelen,²¹ en ashkenazi gruppering. Disse parafraserte også SY i en tekst kalt 'Josef ben Uzziels *barayta*', samt at de skrev en kommentar til SY, som ble tilskrevet Saadia, men som ikke har noen særlig likhet med den opprinnelige Saadiakommentaren. (Dan 1998:172f)

SY blir også tatt opp i det Scholem kaller for 'Iyyun Sirkelen', en gruppe tekster som baserer sine ideer på SY og *heikal*ottekster. Disse stammer 12-1300-tallet, og har sannsynligvis sin opprinnelse i Sør-Frankrike. (Dan 1998:175)

Skiftet fra 'vitenskapelig' til mystisk fortolkning av SY skjedde på ulike steder, i forskjellige grupperinger som sannsynligvis ikke hadde noe med hverandre å gjøre. De knyttet også SY til *heikal*otlitteraturen. Teksten blir ikke sett på som uvanlig eller kjettersk, men knyttes til de esoteriske delene av Talmud også. (Dan 1998:177)

De antatte tidfestelsene av teksten varierer altså med ca 600 år. Og den seneste av dem er godt over 200 år før dateringen for det eldste manuskript som er bevart. Denne dateringen av teksten har mye å si for hvilke konklusjoner man kan trekke. Om man gir den en tidlig datering, vil dette sette SY i samtiden til (også før enkelte deler av) både *merkabatekstene*, Mishna og Midrash. Da gjenstår problemet jeg var inne på tidligere, at denne teksten ikke blir omtalt

21. Navnet betyr 'den spesielle kjerub'. Gruppen har blitt gitt dette navnet fordi de hadde utviklet en egen teologi om at den guddommelige kraften som åpenbarte seg for profetene var en spesiell engel. (Dan 1986:25)

i andre tekster. Det finnes en *mulig* referanse i Talmud, og i Kallirs dikt. Og når det heller ikke er mulig å tidfeste Kallir sikkert, så kunne det synes at teksten enten 'ligger i dvale' eller sirkuleres skjult frem til 900-tallet, da den dukker opp i kommentert versjon tre forskjellige steder nesten samtidig. Da dukker også boken *Bahir* opp, som har tatt opp noen av SYs idéer og videreutviklet dem.

Det er mulig at en tekst kan ha eksistert skjult så lenge, men litt merkelig, siden annen mystisk litteratur var kjent. Språket i teksten kan tyde på en tidlig tilblivelse. Men samtidig er det hebraiske språk i denne tiden svært varierende, og bruk av underlige former og bibelhebraiske former forekommer absolutt i rabbinerhebraisk.

Det eneste man kan si for sikkert, er at SY må ha blitt forfattet en stund før 900, siden den da har spredd seg over en stor del av den jødiske diaspora. Idestoffet i boken passer med strømninger fra tidligere århundrer, men det finnes ikke håndfaste bevis på at selve teksten er så gammel.

Siden tekstens opprinnelse ikke er helt klar, har man ikke kjennskap til dens eventuelle forfatter eller forfattere. Til tross for at den er sammensatt av en rekke utsagn, er det ikke skrevet ned hvem som skal ha sagt disse utsagnene, slik man finner i Mishna og Midrash. Men så er denne teksten heller ikke en utlegning av Torah, men gir sin egen fremstilling av skapelsen, uten forklaringer.

Men dersom denne teksten virkelig er forfattet så tidlig som 200-tallet, samtidig som Midrash og Mishna, så gjør fraværet av direkte rabbisiter²² det enda tydeligere at det idémessige innholdet ikke bare er fra jødedommens tradisjonelle skrifter.

2.4 Sefer Yeşiras struktur og innhold

Sefer Yeşira er en relativt kort tekst, ikke lenger enn ca 1 600 ord i den lengste versjonen.

Teksten er delt inn i vers, *mishnayot*, korte utsagn som presenteres dogmatisk, uten forklaring eller argumenter. Første kapittel bruker særlig et høytravende og alvorlig ordvalg, liknende

22. Midrashiske normer krevde at man kunne oppgi to autoriteter for hvert utsagn, både en akseptert Rabbi, den som hadde fortalt dette til skribenten, og sitatet, bibelstedet denne tolkningen var utledet fra. (Dan 1998:142)

det man finner i merkabälitteratur. (Scholem 1974 B16:782) SY er det første eksempelet man finner på tilpasning av egne, jødiske tradisjoner om språket.

Teksten har ingen historisk dimensjon, i likhet med Mishna, men befinner seg i en idealsfære utenfor historien. (Dan 1989:232)

2.4.1 De 32 stiene

Bokens tilknytning til jødiske spekulasjoner om guddommelig visdom kan spores i begynnelsen av boken, der den skriver at Gud skapte verden ved hjelp av "32 underfulle stier av visdom". Disse 32 stiene, 10 *sefirot* og de 22 bokstavene i det hebraiske alfabetet, blir presentert som grunnlaget for skapelsen. Disse stiene av visdom utstråler fra Visdommen selv, og hun manifesterer seg i dem, ifølge Scholem (1987:26). De er også, lik Visdommen i visdomslitteraturen i den Hebraiske Bibelen²³, instrumenter i skapelsesprosessen. Gjennom visdommens stier risser Skaperen skapelsen inn i verden.

De ti *sefirot* er tallene en til ti. Null er ikke med som tall i denne sammenhengen. De ti tallene er en enhet, men er ikke identisk med guddommen. Det sies i teksten at "ånden er i dem alle" og at "den Hellige Ånd er en av dem", men Gud er utenfor dette. I senere kabbala blir det guddommelige gitt beskrevet som **סוּף אֵין**, 'uten grense'.

I stedet for å bruke det vanlige **מִסְפָּר**, finner man i teksten nytt ord, som ikke har blitt brukt i hebraisk før. Dermed kan det være nærliggende å tolke dette til å være metafysiske prinsipper, ikke bare 'tall', selv om hver *sefirot* betegnes med et tall. *Sefirot* skal ikke være relatert til gresk *sphaira*, hevder Scholem. Han mener at de heller ikke kan leses som emanasjoner fra Gud, dette er senere tolkninger som har blitt lest inn i teksten. (Scholem

23. Dette uttrykkes helt klart i Ordspråkene 8:30. - **עַל- בְּהַכִּינּוֹ שָׁמַיִם, שָׁם אָנִי; בְּחַקּוֹ חוּג, עַל- פְּנֵי תְהוֹם. בְּאַמְצוֹ שְׁחַקִּים מִמַּעַל; בְּעִזּוֹז, עֵינֹת תְהוֹם. בְּשׁוּמוֹ לַיָּם, חֶקֶן, וּמַיִם, לֹא יַעֲבְרוּ-פָּיו בְּחֹקּוֹ, מוֹסְדֵי אָרֶץ. וְאַהֲרֵה אֲצִלוֹ, אָמוֹן: וְאַהֲרֵה שְׁעִשׂוּעִים, יוֹם יוֹם; מִשְׁחַקֵּת לְפָנָיו בְּכָל-עֵת**. "Da han bygget himmelen, var jeg der, da han risset inn hvelvingen over avgrunnen. Da han festet skyene ovenfor, da han gjorde avgrunnens kilder sterke, da han lovfestet havet, så vannene ikke skal overskride hans bud, da han risset inn jordens grunnvoller, da var jeg verksmester hos ham, og jeg var hans lyst dag etter dag, jeg lekte alltid for hans åsyn." (egen oversettelse)

1987:26f)

Hver *sefira* blir knyttet til en del av skapelsen. Den første sefira er "den levende Guds Ånd", de følgende knyttes til luft, vann og ild, de fire vindene fra hver himmelretning, "ødslighet og tomhet", engler og de blir brukt til å besegle i seks retninger i rommet. Alt dette kan sies å være abstrakte entiteter. De tre elementene finner vi igjen når det blir snakk om bokstavene, men da spesifiseres de til å være "i verden". Dette kan minne om elementenes skapelse som de nevnes i Mishna; Exodus Rabba 15:22: "Three creations preceded the formation of the world, water, air, and fire. The air (spirit) conceived and gave birth to wisdom". (Jastrow 2005:1458)

Etter versene om *sefirot* følger versene om de 22 hebraiske bokstavene. Disse blir delt inn i tre grupper. Den første gruppen består av **אמ**, som kalles immot eller ummot, 'mødre' eller elementbokstaver. Disse blir i teksten knyttet til elementene vann, luft og ild i verden. Moderbokstavene blir fremstilt som to ytterpunkter, **מ** og **א**, med **א** som balanserende element. Denne formen følges i alle versene som omtaler **אמ**. Bokstavene **מ** og **א** assosieres med motstridende ytterpunkter, og **א** assosieres med et balanserende element, som plasseres i en midte, med **מ** og **א** på hver side.

Den andre gruppen er de syv 'doble' bokstavene, **בגד כפרת**. Ved hjelp av disse ble de syv planetene skapt, syv himler, ukens syv dager, kroppens syv hulrom (øyne, ører, nesebor og munn) og de knyttes til syv motsetninger i et menneskes liv.

Den tredje gruppen er de tolv 'enkle' bokstavene, **הוזהטילןסעצק**. Disse bokstavene blir brukt til å skape de tolv stjernetegnene, og tolv organer i mennesket.

2.4.2 Skapelse

SY er den eneste bok som systematisk tar for seg det hebraiske språket i forhold til skapelse. (Dan 1998:136) Det som er spesielt er at dette skapelsesspråket blir beskrevet med lover for hva som korresponderer med hva. Tidligere har det ikke blitt skrevet noe verk om hvordan språk er underlagt lover, og grammatiske verk om det hebraiske språk dukker først opp på 900-tallet, under påvirkning av arabiske lingvister. (Dan 1998:137)

Språkmystikken i SY avslører forbindelser til astrologi, i følge Scholem. Gjennom dette

finner man så en magisk oppfattelse av de skapende og mirakuløse kreftene til bokstaver og ord, som gjør det godt mulig at teksten hadde en taumaturgisk bruksområde også. Scholem mener det var slik teksten ble oppfattet i tidlig middelalder. (Scholem 1987:31).

Scholem går så langt som å kalle SY er en form for *maaseh berešit*, 'skapelseshandlinger'. (Scholem 1974:23)

Dan mener begynnelsen i SY er tematisk forskjellig fra "I begynnelsen skapte Gud himmelen og jorden" og den mishnaiske "Verden ble skapt ved ti utsagn"²⁴. (Dan 1998:137)

Jeg mener at disse "32 underfulle stiene av visdom" kanskje kan sees på som å inbefatte i hvertfall disse ti utsagnene, tallene en til ti, som er de ti *sefirot*. Elementene som blir tilskrevet sefirotene tilsvare jo også til den mishnaiske skapelsesforklaringen der tre elementene ble skapt før jorden. (Mishna; Ex. R. 15:22) Dermed kan dette være en spesifisering av hvordan verden ble skapt.

Til tross for at SY beskriver en skapelse finner jeg ikke noen klare sitater fra Genesis i denne teksten. I SY brukes riktignok *תוהו ובהו*, de samme ordene som vi finner i Genesis 1:2 som "øde og tom"²⁵, men referer ikke til denne skapelsen eksplisitt. Dette kan enten bety at dette er så kjent at det ikke behøves, eller at en eventuell forfatter ønsket å ta disse ordene inn og gi dem ny betydning.

SYs hovedtema er en utlegning av kosmologi og kosmogoni, hvordan verden henger sammen, og hvordan verden ble skapt. Språket er meget høytidelig, og den inneholder også flere sitater fra bibelske og talmudiske bøker, eller referanser til disse. Ifølge Scholem (1987:25) ønsket forfatteren å synkretisere sine egne ideer, som han mener er influert av greske kilder, med talmudisk lære om skapelsen og merkaba_{spekulasjoner}. Dette skal være eldste overlevende dokument med nytolkninger av konsepter fra merkaba. Det har også blitt hevdet at dette er første tekst hvor gresk filosofi er forsøkt gjenformet på hebraisk, i hebraiske termer. (Baeck 1958:256)

24. Se note 13.

25. Bibelselskapets oversettelse, 1930 & 1978/85.

Når boken tar for seg de 22 bokstavene i skapelsen, er det disse som er grunnlaget for all skapelse. I denne delen er det kun fokus på bokstavene, og de ti *sefirot* blir ikke nevnt i forhold til disse. (Annet enn at bokstavene og *sefirot* er tilsammen 32 stier i begynnelsen av boken.) Dette har fått en del forskere til å hevde at forfatteren har hatt en oppfatning av en dobbel skapelse. Den ene forbilledlig, abstrakt og ren, skapt med *sefirot*. Den andre virkelig, satt i gang av forbindelser mellom taleelementer, altså bokstavene. Det har også blitt hevdet at to ulike kosmogoniske doktriner har blitt forsøkt sammensatt i boken ved hjelp av ny-pitagoreisk teori som ble brukt i 2. og 3. århundre. (Scholem 1974 B16:783f)

Bokstavene i teksten er knyttet til dimensjoner av tid, verden og deler i mennesket. Det kan da sies at undersøkelse av språket er en undersøkelse av tiden, verden og mennesket. Ved å forstå bokstavene, kan man også forstå disse, og sammenhengen mellom dem. Hver bokstav regjerer over en del av disse, en ukedag, årstid, det varme, det kalde, et himmellegeme eller en kroppsdel.

I teksten er det mange ord som er lånt fra beskrivelsen av de levende vesenene som bærer Guds trone i Esekiels visjon. Det kan være sannsynlig at disse bildene er brukt for å knytte en forbindelse med disse vesenene og *sefirot*, da boken beskriver *sefirot* som kongens tjenere som adlyder hans minste kommando, og som gjør knefall foran hans trone. Samtidig er de også dimensjoner som omfatter all eksistens, både godt og ondt. (Scholem 1974 B16:783) Uansett om man hevder det er en direkte linje fra *heikalot* gjennom SY til kabbala eller ikke, så har SY hentet sine sitater, og mange av bildene fra dette samme avsnittet i Esekielboken som hele *heikalotmystisismen* springer ut ifra.

Verdensbildet som males i SY er kjennetegnet av grenser og en form for 'innkapsling'. Dette ser man tydelig i vers 13, der verdens ender blir beskrevet; som vegger og tak, med en grense som omringer verden, og avgrunnen under.

SY gir seg ikke ut for å være en tolkning av tekst. Den er en rekke utsagn som kan bli analysert, kritisert og tolket ut ifra seg selv, og ikke i forbindelse med bibeltekst. Der bibeltekster er tatt med eller henvist til, er de brukt for å utdype teksten, ikke bevise den. Den er den eneste av sitt slag som gir en systematisk fremstilling av dager, uker, måneder forbundet med planeter og bokstaver. (Dan 1998:169)

Dan mener utifra dette at SYs tekst gjør opprør mot de etablerte meninger, siden det ikke blir sitert to autoriteter for hvert utsagn teksten kommer med. Men i Mishna står også en rekke utsagn, og der gjelder ikke de samme reglene som for Midrash. Dersom SY er fra 200-tallet, slik Dan hevder, er SY fra Mishnas samtid, og det er da ikke utenkelig at SY står som nok en parallell utgave av en skapelse, eller en eksegese av skapelsen i Genesis, uten at det lå noe ønske bak om å undergrave de etablerte forestillinger. Ved å knytte disse utsagnene til kjente bibelsteder, mildner man riktignok deres fremmedhet. Det kan være flere grunner til dette. Enten kan den eventuelle forfatter ha ment at dette var noe nytt som kunne harmonere med elementer i tradisjonen, eller at dette kunne være en utdypning av de etablerte forestillinger, uten å ønske å undergrave tradisjonen av den grunn.

Et av flere kjennetegn ved SY, at den ikke fastlåser betydningen av det som er skrevet. Utsagnene blir fortalt, men ikke forklart. Det kan nok være en av grunnene til "alle fant mer eller mindre det de var ute etter i boken" som Scholem påpeker. (Scholem 1987:34) Ved å være skrevet på denne måten vil bokens idéinnhold kunne forståes på flere måter, og dermed kan den godtas av flere, selv om ikke alle nødvendigvis var enige om hva som 'egentlig' sto der.

*Sefer Yesirah*s innhold består av så mange ulike elementer at jeg mener det ikke vil være å gå for langt å si at den kan stå i et krysningspunkt mellom ulike retninger og filosofier innen jødedom, også påvirket utenifra, som en tekst fusjonert og sammenføyet for å skape en syntese.

3. Teori og metode

3.1 Hvordan behandle en slik tekst?

Her står man altså overfor en tekst som kan ha tilknytning til ulike strømninger både innenfor og eventuelt utenfor jødedom. Da det ennå ikke er funnet uomtvistelige bevis for at deler av tekstmassen er tatt direkte fra andre kilder, står man kun igjen med muligheter for å peke på likheter og indikasjoner på at idéer kan være hentet fra andre tradisjoner. Dette er må også gjøres med aktsomhet, da tidfestelsen av teksten ikke er helt klar, som nevnt ovenfor.

Som jeg skal komme nærmere inn på i kapittel 5, har SY potensiale for å bli brukt på flere forskjellige måter, og bør ikke analyseres fra bare ett ståsted.

Det er også grunnen til at man kan tillate seg å gå inn og se etter indikasjoner på grammatikk, eller grammatisk bevissthet. Selv om enkelte har hevdet at denne teksten kan ha vært brukt som en grammatikkbok,²⁶ så er de fleste enige om at dette ikke er tilfelle. (Scholem 1974 B16:783) Til tross for dette, er denne boken den første som systematisk tar for seg hele alfabetet. Den inneholder grammatiske og lingvistiske elementer, både eksplisitte og implisitte som fortjener oppmerksomhet. Særlig vers 17 har blitt tatt for seg av jødiske filosofer og lingvister, dette kommer jeg nærmere inn på i kapittel 5.

3.2 Tekstproblemer

SY har en svært gjentakende form, og dette gjør teksten sårbar for såkalte mekaniske feil, og det er mange skrivere som har kopiert teksten med slike glipp. (Hayman 2004:11)

"As is well known, the physiological, psychological, and mental process of copying presented many pitfalls to exact reproduction and obstructed the best intentions of scribes to adhere to their models" (Beit-Arié 1993:79).

Et eksempel på dette er *homoiarkton*, 'lik begynnelse', der vers som har lik begynnelse som det foregående eller etterfølgende har blitt oversett fordi begynnelsen var lik. (McCarter 1986:40)

Både rekkefølge og inndeling av versene varierer i de forskjellige manuskriptene. Dette har jeg ikke kommentert i min oversettelse, da jeg har brukt ett manuskript av den lange versjonen som oversettelsesmateriale. En fullstendig oversikt over rekkefølgen på versene finnes i Hayman 2004:46f.

3.3 Hebraisk skrivetradisjon

Hebraiske skribenter, i likhet med latinske, greske og arabiske, har måttet tolke tegn, huske rekker av ord ved bare å kaste et blikk på dem. Den hebraiske skrivetradisjonen skiller seg dog fra de andre på to punkter:

Det første er utbredt skrivekunnskap de klasseløse jødiske miljøene, der alle menn var skrive-

26. Se P. Mordell, *The Origin of Letters and Numerals According to the Sefer Yezirah*, 1914.

og lesedyktige. (I motsetning til i kristne grupper i det vestbysantiske riket, der skrivekunnskap var begrenset til eliten, presteskapet og øvre samfunnslag)

I jødiske miljøer ble alle gutter sendt til grunnskoler som var finansiert av de autonome jødiske samfunnene. Dette førte til utbredt generell kunnskap i skriving og lesning, og gjorde disse mennene kjent med religiøse, liturgiske tekster, samt lovtekster. Dette fremmet også høyere utdanning. (Beit-Arié 1993:80)

Den andre faktoren var mangel på politisk struktur. Jødiske samfunn var spredte, under ulike politiske ledelser, og dette forhindret utviklingen av sentraliserte, jødiske institusjoner med religiøse og sekulære ledere.

De ulike skribentene hadde også forskjellig holdning til arbeidet, avhengig av om de var profesjonelle skrivere, betalt for å kopiere et manuskript, eller om skriveren kopierte manuskriptet for sin egen personlige interesse. Førstnevnte hadde en større sjanse for ufrivillige, mekaniske skrivefeil, men hadde sannsynligvis intet ønske (kanskje heller ikke tillatelse) til å endre teksten, mens den individuelle skriver som kopierer manuskriptet til eget bruk kunne føle seg friere til både å rette opp enkeltord, rekonstruere hull i teksten eller skrive om hele tekstpassasjer som for ham synes å være uriktige. Skriveren kan ha endret deler av teksten etter hukommelse, eller brukt andre manuskripter for å fullstødiggjøre teksten. (Beit-Arié 1993:79ff)

Med dette møter man et nytt problem, for når flere manuskripter fra ulike stadier er i omløp på samme tid, vil disse nødvendigvis bli kryss-kopiert og komplisere tekstoverleveringen ytterligere.²⁷ Dette fører til at teksten får flere 'lag' av redigeringer. Hver redigering er også en forståelse av teksten, en mottagelse. Det kan både tåkelegge eller klare opp i tekstens opprinnelige budskap.

Disse redaktørene er nærmere tekstens opprinnelse i tid enn det vi er nå, og gir oss dermed et blick inn i mottagelse av teksten noen generasjoner etter at den kan ha vært nedskrevet. Likevel er kommentarene svært ulike, og har vektlagt forskjellige tema i teksten. Det er også usikkert hvem som har skrevet ned eller forfattet denne teksten. De ulike redigeringene vil

27. Og nettopp på grunn av dette er det tilnærmet umulig å komme frem til originalutgaven av teksten, ubesudlet av skribenter eller lærde menns meninger fra tider yngre enn teksten selv. (Hayman 2004:6)

sannsynligvis kunne gi et bilde av enkelte tendenser av hvordan teksten har blitt mottatt og forstått.

Kanskje skal man være forsiktig med å legge for stor vekt på tekstens interne logikk, da man ikke vet hvor teksten stammer fra. Man vet ikke om den som skrev ned teksten var opptatt av logikk og enstemminghet. (Hayman 2004:81)

Det finnes tekstkritiske problemer ved å bruke kommenterte tekster. I enkelte tilfeller vil en skriver som har kopiert teksten, ha endret selve SYteksten til en 'oppdatert' versjon, dermed passer ikke nødvendigvis kommentaren som følger. Et annet problem er at en kommentator kan ha rettet teksten til noe han føler er 'riktigere'. Saadia har nevnt dette hver gang han har gjort det. Det er ikke gitt at andre har vært like klare med sine redigeringer. (Hayman 2004:25)

En ting er at tekstens historie kan skape problemer, men et annet spørsmål man bør stille seg er om tekstens tema kan ha noe å si for hvordan man behandler teksten. Det er generelt akseptert, både blant mystikere selv, og akademikere, at mystiske tekster beskriver erfaringer som strekker seg utover den vanlige bevissthet. Med denne antagelsen oppstår et problem. Dette gjør at en slik tekst i beste fall ikke kan forstås som noe mer enn et slør som dekker en åndelig prosess som man ikke kan nå med et tekststudie, eller teksten kan reflektere sosiale og religiøse konvensjoner i det miljøet teksten oppstod i. (Idel 1988:35)

Dette er ikke et stort problem når det gjelder SY, da denne teksten er mer en samling utsagn om hvordan universet henger sammen, og ikke beskrivelser mystiske opplevelser. Likevel har den blitt behandlet som en tekst av mystisk karakter.²⁸

En tekst er ikke nødvendigvis skrevet for å være rent mystisk eller magisk. Bruken av teksten har heller ikke nødvendigvis vært i samsvar med forfatterens opprinnelige hensikt. Det kan også være vanskelig å dra skillelinjer mellom mystisk og magisk tekst, da utdrag av bønner og salmer i enkelte tilfeller har blitt tatt ut av sin sammenheng og blitt brukt besvergende, for eksempel i helbredende øyemed. *Šimmušei tehilim*, "Bruken av salmene", er et eksempel på dette. Disse tekstene beskriver det magiske potensialet som ligger i enkelte av salmene, og andre bibelvers. (Dan 1974 B11:711)

28. Dette kommer jeg nærmere inn på i kapittel 5.

4. Oversettelse av Sefer Yeşira

Jeg har, i likhet med Gruenwald og Hayman, valgt manuskriptet Vatican 299 som hovedtekst. Dette er det eldste manuskriptet, og også det som er i best stand. (Gruenwald 1971:134)

En fordel ved å velge en tekst av den lange versjonen er at den gir det mest komplekse bildet av SY, siden flere av utsagnene i denne versjonen er forlenget og utbrodert.

Det som Hayman mener er utvidelser av det han kaller 'den opprinnelige teksten' vil jeg bare kommentere der det er relevant for min undersøkelse. Jeg vil nevne redaksjonshistorie der det har resultert i interessante variasjoner av betydning i de andre manuskriptene i forhold til ms A.

Hvert manuskript har sirkulert i sin krets og har sin egen redaksjonshistorie, jeg har brukt Haymans synopse i *Sefer Yeşira*, og vil kommentere avvik mellom versjonene der det er relevant for denne oppgaven.

På grunn av SYs gjentakende form, vil grammatiske og retoriske fenomener bli gjentatt igjennom versene, men de vil ikke nødvendigvis bli kommentert flere ganger.

Oversettelse og kommentar.

שלשים ושתים נתיבות פלאות חכמה חקק יה יי צבאות אלהי ישראל אלהים חיים
אל שדי רם ונישא שוכן עד וקדוש שמו ברא את עולמו בשלשה ספרים בספר
וספר וספר

1. יה, *hærskarenes 'י*, *Israels Gud, den levende Gud, den allmektige Gud, "høy og opphøyet, som holder til i evighet og hellig er Hans navn"*²⁹, *risset inn trettito underfulle stier av visdom. Han skapte sin verden med tre sefarim- tekst, tall og tale.*

Den hebraiske teksten åpner med en topikalisering³⁰ som ikke lar seg gjengi på norsk;

29. Bibelsitat fra Jesaja 57:15

30. Topikalisering er plassering av objektet først i setningen, i motsetning til den vanlige hebraiske syntaksen; verb - subjekt - objekt, som vi finner i Genesis 1:1 **בראשית ברא** אלהים את השמים ואת הארץ.

"Trettito underfulle stier av visdom risset Han inn, יה, (...)" Dette viser klart hva som er hovedtema, denne teksten vil handle om de trettito stiene. Gud er aktør, men det er *hva* Han skaper og ikke *at* Han skaper som synes hovedpoenget.

I siste setning finner vi ordene 'tre sefarim'. Sefarim skulle normalt oversettes med 'bøker', men i denne konteksten spiller teksten på at denne roten som et polysem³¹, så jeg har valgt å ikke sette inn en oversettelse på dette ordet. ספר וספר וספר er ikke vokalisert i Mss A og K, men plene skrevet i mss C,P,D og Z; ספר og ספר og/eller סיפור. Dette antas da å være סֵפֶר og סִפּוּר og סִיפּוּר, og gir grunnlag for å kunne oversette på denne måten. Den samme roten er også den som gir ordet *sefirot* som blir introdusert i neste vers.

I dette verset brukes roten ברא for å skape, men det er stor sannsynlighet for at dette er et senere tillegg til teksten. (Hayman 2004:62) Til tekstens tidligere lag er det ordet יצר, 'forme' som er skaperord. Det er dette verbet som har gitt teksten dens navn.

עשר ספירות בלימה ועשרים ושתים אותיות יסוד

2. *Ti sefirot av intethet, og tjueto grunnleggende bokstaver.*

Ordet *sefirot* er mye omdiskutert. Det er en flertallsform av roten ספר, i femininum.

Ordet *sefirot* kan rett og slett bety "tall", men siden det er tatt i bruk et nytt ord (i stedet for מְסַפְרִים), så ansees ordet å henspille på metafysiske prinsipper, eller til stadier i skapelsen. (Scholem 1974 B16:783)

Ifølge Scholem er *sefirot* ti arketyperiske tall, forstått som grunnleggende krefter i all væren. Han påpeker også at i denne teksten har hver *sefirah* ennå ikke blitt tilskrevet korrespondanser med ulike symboler, slik de fikk når dette begrepet ble tatt i bruk i kabbala. Dette kommer først med *Bahir*. (Scholem, 1965:100f)

Sefirot etterfølges av ordet בלימה, som jeg har valgt å oversette med 'av intethet'. Disse ordene forekommer som ett ord i mss A,K,Z og som to ord i ms D. Ms C har ikke dette ordet.

31. Et ord med flere betydninger.

בְּלִי־מָה (direkte oversatt: 'uten noe') forekommer én gang i Den Hebraiske Bibelen; i Jobs bok 26:7, hvor det brukes i en beskrivelse av hvordan Gud har hengt jorden over ingenting. Det står der i en parallellisme³² til תהו, som ukontroversielt oversettes med 'øde'.

Ordet har også blitt tolket i lys av בלום i vers 5, der בלום følger umiddelbart etter בלימה. Formen בלום er en partisipp av roten בלם, og betyr forseglet. Scholem (1974 B16:784) favoriserer denne betydningen; 'lukket i seg selv'. Muligens ligger det et gresk begrep bak dette som man ikke kjenner til.

Hayman tolker hele verset som to parallelle nominalsetninger, og velger ut i fra dette å oversette det med "the basis". (Hayman 2004:66)

עשר ספירות בלימה מספר עשר אצבעות חמש כנגד חמש וברית ייחוד מכוונת
באמצע במילת לשון ופה ומילת המעיר

3. Ti sefirot av intethet, tallet til ti fingre; fem mot fem, foreningspakten står i midten med tungens og munnens ord og med kjødets omskjærelse.

Ordene בריית ייחיד, foreningspakten, finnes bare i den lange versjonen og ms I av den korte versjonen. Andre varianter er בריית יחיד, den Enes pakt. Betydningsforskjellen er ganske markant, men begge varianter kan ha oppstått fra hverandre. En 'foreningspakt' kan gi assosiasjoner til unio mystica- en forening med det guddommelige, mens 'den Enes pakt' er i tråd med tradisjonell jødisk teologi.

Ordene for 'omskjæring' og 'ord' er stavet likt i den hebraiske teksten, men gir forskjellig betydning i hver sin sammenheng. Dette er et eksempel på spill med beslektede eller like røtter. Jeg skal utdype dette og flere av de kommende eksemplene i kapittel 5.2. Dette tilfellet finnes ikke i Saadias versjon. Saadia leser בריית som בְּרִית, og oversetter dette med "og en kropp er plassert nøyaktig i midten." Dette kommer jeg nærmere inn på i kapittel 5.4.

עשר ספירות בלימה עשר ולא תשע עשת ולא אחת עשרה הבין בחכמה חכום
בבינה בחון בהם וחקור בהן דע וחשוב וצור והעמד דבר על בוריו והשב יוצר

32. Se kapittel 5.2 for forklaring av poetiske og retoriske virkemidler.

4. *Ti sefirot av intethet, ti og ikke ni, ti og ikke elleve, forstå med visdom og bli vis med forståelse. Undersøk med dem, utforsk med dem, erkjenn, funder, form og reis ordet på dets forklaringer. Gjeninnsett Skaperen på hans fundament. Deres målestokk er ti, og de har ingen ende.*

I dette avsnittet er det en leksikalsk kiasme³³, ”forstå med visdom og bli vis med forståelse”. Dette virkemiddelet blir bare brukt ett annet sted i teksten.

I dette avsnittet ser man også ett av flere eksempler på inkonsekvens ved bruk av pronomen for personlig pronomen 3. person pluralis, som peker tilbake på *sefirot*. ”בהון בהם”, ”undersøk med dem” – her er 'dem' i hankjønn, ”הקור בהן”, ”utforsk med dem” – her er 'dem' i hunkjønn. I begge tilfeller er det klart at ”dem” peker tilbake på *sefirot*, som er i hunkjønn. I mss Z og C finner vi også dette, mens mss D og K har hankjønn begge steder, men bruker מהם i stedet for בהם etter ”utforsk”. Mss Z har מהן.

Jeg har valgt å oversette בוריו med ”dets forklaringer”. Denne formen er en sideform av ברר, infinitiv בור.³⁴ Ifølge Jastrow (2005:148f) kan בור bety å være tom, øde eller ukultivert (om mark).

Oversettelsen 'gjeninnsett' forutsetter at השב er hifil imperativ av שוב. Saadia leser denne som הושב, altså fra roten ישב, å sitte. Disse gir radikalt forskjellige betydninger. Siden det bare er Saadias versjon som leser dette som ישב, (Hayman 2004:71) har jeg valgt å tolke dette som שוב.

Ordet som brukes for Skaper her, er fra roten יצר, 'å forme'. Jeg har likevel valgt å oversette det med Skaperen, da dette er ordet som hovedsakelig brukes for å skape i denne teksten.

33. Kiasme er et retorisk figur som består i at tilsvarende setningsledd står i omvendt orden i to på hverandre. Denne figuren har fått sitt navn fra den greske bokstaven χ , som er lik på begge sider hvis man deler den på midten. Dette er en leksikalsk kiasme, som vil si at det er betydningen av røttene, ikke de grammatiske formene som gir kiasmestruktur.

34. fra arabisk *bāra(w)*, å undersøke, biform av ברר (Koehler & Baumgartner 1994:116)

עשר ספירות בלימה בלום ליבן מלהרהר בלום פיך מלדבר ואם רין ליבך שוב
למקום שיצאתה ממנו וזכור שכך נאמר והחיות רצוא ושוב ועל דבר זה נכרת
ברית

5. *Ti sefirot av intethet, hold ditt hjerte tilbake fra å gruble, hold din munn fra å snakke, og om ditt hjerte løper, returner til det sted det gikk ut fra – husk det som blir sagt: skikkelsene løp frem og tilbake³⁵. Og om dette ble det laget en pakt.*

Dette verset står i kontrast til det forrige, der leseren blir oppfordret til å undersøke og utforske, for å forstå og bli vis. Her befales leseren det motsatte. Dette er et interessant poeng som vil bli utdypet nærmere i kapittel 5.4.

Det kan se ut til at 'sted', מקום, kan være et guddommelig navn, et Sted. I mss KLSFR og Barzillais versjon brukes המקום som gudenavn i vers 61, og Shabbetai Donnolo har לאלהים i stedet for למקום. (Hayman 2004:73) Om man skal forstå det slik, vil det ikke være utenkelig at dette kunne være et de ulike palassene som man går igjennom med *merkabah*, vognen, i heikhalotmystisisme, eller inspirert av dette.

Dette ordet ble, i rabbinisk hebraisk, brukt om Gud. Denne bruken stammer fra dette sitatet, og ble siden kritisert av Maimonides. (Kellner 2006:162)

ומידתן עשר שאין להן סוף נעוין סופן בתחילתן ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה
בגחלת דע וחשוב וצור שאדון יחיד והיוצר אחד ואין לו שיני ולפני אחד מאתה
סופר

6. *Deres mengde er ti, siden de ikke har noen ende. Deres slutt er fastsatt i deres begynnelse, og deres begynnelse i deres slutt, lik en flamme er bundet til kullet. Erkjenn, funder og form at Herren er den eneste, at Skaperen er en, og at Han ikke har noen nummer to. Og før en, hva kan man da telle?*

Her finner vi en leksikalsk kiasme igjen; "Deres slutt er fastsatt i deres begynnelse, og deres begynnelse i deres slutt". Hele uttrykket understreker at alt henger sammen. Som tidligere

35. Sitat fra Esekiel 1:14

nevnt, skal man være forsiktig med å bruke intern logikk i teksten som bevis, men jeg vil si at denne beskrivelsen henger assosiasjonsmessig sammen med fremstillingen av bokstavene som et hjul i vers 18, og bygger opp under dette bildet.

עשר ספירות בלימה ומידתן עשר שאין להן סוף עומק ראשית ועומק אחרית
עומק טוב עומק רע עומק רום עומק תחת עומק מזרח ועומק מערב עומק צפון
ועמק דרום ואדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכולן ממעון קדשו ועד עדי עד

7. *Ti sefirot av intethet, deres mengde er ti, siden de ikke har noen ende. Et dyp i begynnelsen, et dyp i slutten, et godt dyp og et ondt dyp, et dyp ovenfor og et dyp nedenfor, et dyp i øst og et dyp i vest, et dyp i nord og et dyp i sør. Og Herren, den Eneste, Gud, pålitelig Konge, hersker over dem alle fra Hans hellige tilholdssted, i evigheters evighet.*

De forskjellige dypene blir ikke tilskrevet bestemte *sefirot*, men det er likevel klart at det er en sammenheng. Dette verset er en blant flere vers som nevner ti ulike enheter eller entiteter, som ikke blir sortert. Dette er et av flere kjennetegn ved SY, at den ikke fastlåser kun en forståelse av det som står skrevet.

עשר ספירות בלימה צפייתן כמראה הבזק ותכליתן אין בהן קץ דברו בהן
כרצוא ולמאמרו כסופה ירדופו ולפני כסאו הן משתחווים

8. *Ti sefirot av intethet, deres utseende er som synet av lyn³⁶, deres ende er uten slutt. Og Hans ord er i dem, farende, og de følger hans utsagn som en storm, og foran hans trone bøyer de seg ned.*

Dette verset siterer igjen Esekiel 1:14. Både **כמראה הבזק**, 'de var som lyn å se til', og **כרצוא**, 'løpende' ('frem og tilbake' i mss KLMNSFPIQR og CZE) er det samme ordet som nevnes i vers 5. At forskjellige skribenter har tatt med forskjellig lengde av bibelsitater er et fenomen som forekommer hyppig i håndkopierte hebraiske manuskripter, helt tilbake til kopieringen av den Hebraiske Bibelen. (McCarter 1986:28)

36. Sitat fra Esekiel 1:14

כרצוא - dette er en infinitiv absolutus av יצא, og skal leses יצוא.³⁷

Her har mss KMN PQ סוף להן סוף i stedet for קץ. Antagelig for å gjøre dette verset mer likelydende med vers 4, men også eventuelt for å legge inn en refereanse til סוף סוף, som siden ble et kabbalistisk begrep. (Hayman 2004:78)

עשר ספירות בלימה ועשרים ושתים אותיות יסוד שלש אימות ושבע כפולות
ושתים עשרה פשוטות ורוח אחת מהן

9. *Ti sefirot av intethet, og tjueto grunnleggende bokstaver, tre mødre, syv doble og tolv enkle. Og Ånden er en av dem.*

עשר ספירות בלימה אחת רוח אלהים חיים. נכון כסאו מאז ברוך ומבורך שמו
שלחי העולמים לעולם ועד קול ורוח ודיבור זו היא רוח הקודש

10. *Ti sefirot av intethet. En er den levende Guds Ånd. Fast står hans trone fra fordums tid³⁸, velsignet være og velsignet er Hans navn, som er verdenenes liv, i evighet og for alltid. Stemme, ånde og tale; dette er den hellige Ånd.*

"Velsignet være og velsignet er" oversettes av Hayman til "twice blessed". Her har vi et tilfelle av paronomasi. Roten ברך blir brukt to ganger, men i forskjellig binyan. Begge formene er partisipper, den første i paal, den andre i pual.

רוח er brukt med to ulike betydninger, både som 'ånde' (pust) og 'ånd'. "Stemme, ånde og tale" er et klart tillegg til teksten, som muligens prøver å knytte dette verset til de kommende.

רוח i denne setningen har jeg valgt å oversette med ånde, for å bevare likelyden mellom de to betydningene også på norsk.

עשר ספירות בלימה אחת רוח אלהים חיים שתיים רוח מרוח הקודש שלוש מים
מרוח ארבע אש ממים ורום ותחת ומזרח ומערב וצפון ודרום

37. Gesenius §113 s, note 2

38. Sitat fra Salme 93:2

11. *Ti sefirot av intethet, en er den levende Guds Ånd, to er luft fra den hellige Ånd, tre er vann fra luft, fire er ild fra vann, og ovenfor og nedenfor, og øst og vest, og nord og sør.*

Dette verset er lite belagt i de andre versjonene. Det er ingen åpenbar grunn til at dette verset skal være skutt inn her, mellom definisjoner av 'en' og 'to'. (Hayman 2004:83) Dette verset er det samme som vers 16, med unntak av at i dette beskrives to som "luft fra den hellige Ånd", ikke bare "luft fra Ånd".

שתים רוח מרוח חקק וחצב בה ארבע רוחות השמים מזרח ומערב צפון ודרום
ורוח בכל אהת מהן

12. *To er luft fra Ånd, Han risset inn og graverte i den himmelens fire vinder, øst og vest og nord og sør, og Ånden er i dem alle.*

Mss B1B2GDH har מרוח הקדוש, "to er luft fra den hellige Ånd."

שלוש מים מרוח חקק וחצב בה תוהו ובהו רפש וטיט עשאן כמין ערוגה הציבן
כמין חומה וסיכבן כמין מעזיבה ויצק שלג עליהן ונעשה עפר שנאמר כי לשלג
יאמר הוי ארץ תוהו זה קו ירוק שמקיף את העולם בוהו אילו אבנים מפולמות
המשוקעות בתהום ומביניהן המים יוצאין

13. *Tre er vann fra luft, Han risset inn og graverte i den 'ødslighet og tomhet'³⁹, mudder og gjørme. Han gjorde dem til et slags blomsterbed, plasserte dem som en vegg, vevde dem til et slags dekke, og drysset snø over dem som ble til støv, slik det står skrevet: "Han sier til snøen: bli til jord."⁴⁰ Ødsligheten er en grønn snor som omringer verden, Tomheten er de glatte steinene som er sunkne i avgrunnen, og mellom dem kommer vannene ut.*

Ordene **וּבְהוּ וְתוּהוּ**, her oversatt med 'ødslighet og tomhet', er de samme som blir brukt i Genesis 1:2; der jorden er "øde og tom". Dette gir unektelig assosiasjoner til den tradisjonelle jødiske skapelsesberetningen. Disse ordene hører sammen, og blir alltid brukt i par⁴¹, også i

39. Sitat fra Genesis 1:2

40. Sitat fra Job 37:6

41. Disse to blir brukt sammen så ofte at man nærmest kan kalle det for *hendiadys*: uttrykket

rabbinerhebraisk (Jastrow 2005:142) Betydningen av dem i Genesis har blitt toket som et urkaos, verdens tilstand før det ble lys. תהום, 'avgrunnen' er finner vi også i Genesis 1:2. Det kan se ut som dette verset står som en slags alternativ beskrivelse av verdens tilstand tidlig i skapelsesprosessen. Om dette skulle være tilfelle, kan man også peke på at neste vers introduserer ilden som *sefirah* 'fire', som kan sees på som en parallell til lysets skapelse i Genesis 1:3. Men dette kan man jo ikke vite sikkert.

Dette andre skapelsesbildet presenterer verdens grenser: gulv, vegger og tak. Ifølge Hayman (2004:87) kan skribenten ha feiltolket dette for å være skapelsen av jorden, mens Hayman mener det bare omfatter skapelse av rommets og himmelens grenser, ikke jorden.

Jeg mener blomsterbedet bør tolkes som jorden, og dermed innkapsler verset den fysiske verden med leire, her representert ved "jord og gjørme". Dette bildet passer inn med de andre typiske 'arkitektoniske' verbene⁴² som blir brukt i foregående og følgende vers, der bokstavene blir "risset inn og hugget ut". Dersom dette verset er en beskrivelse av verden, vil ikke bruken av de arkitektoniske verbene være så fremmed likevel.

I samsvar med dette blir snoren og loddet brukt som byggeredskaper for å måle opp verden, målesnoren går rundt dens grenser horisontalt, og steinene har sunket ned i avgrunnen som lodd.

Ødslighetens snor og tomhetens lodd finner vi også i Jesaja 34:11; קו-תהו ואבני בהו, men der blir de brukt for å legge jorden øde som straff, i stedet for å bygge. (BDB 2001:96)

ארבע אש ממים חקקן וחצב בה כסא הכבוד ואופנים ושרפים וחיות הקדוש
ומלאכי השרת ומשלשתן ייסד מעונו שנאמר עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש
לדהט

kommer fra det greske; Ἐν διὰ δυοῖν, og betyr 'ett gjennom to', altså to ord brukt for å uttrykke ett konsept.

42. Hugget ut, risset inn, forme.

14. *Fire er ild fra vann, Han risset inn og graverte i den herlighetens trone, Ofanim og Serafim, de hellige vesenene og de tjenende englene, og fra disse tre grunnla Han sitt tilholdssted, "Han gjorde sine engler til vinder, Hans tjenere til flammende ild."*⁴³

Her introduseres fire 'typer' engler.

Selve ordet 'אופנים' betyr hjul. Disse vesnene stammer fra Esekiels visjon, der han "så på skapningene, og se! det sto et hjul på jorda inntil dem på alle fire sider. Hjulene så ut som de var laget av noe som lignet krysolitt, og alle fire hjul var like. Det så ut som de var laget slik at det ene hjulet var inni det andre. De kunne bevege seg til alle fire sider, men de snudde seg ikke når de gikk. Hjulene var høye og skremmende, og det var fullt av øyne rundt om på alle de fire hjulringene. Når skapningene beveget seg, beveget også hjulene seg ved siden av dem. Og når skapningene løftet seg fra jorda, løftet hjulene seg også. Dit ånden ville at de skulle gå, dit gikk de. Og hjulene løftet seg sammen med dem, for skapningenes ånd var i hjulene. De gikk når skapningene gikk, og stanset når de stanset. Og når de løftet seg fra jorda, løftet hjulene seg sammen med dem, for skapningenes ånd var i hjulene." (Esekiel 1:15-20)

Serafim er en annen type engler, roten kommer fra שרף, å brenne. Disse finner man i Jesaja, 6:1-3, der de lovsynger Gud.⁴⁴ חיות חקודשות, de hellige vesenene, finner vi igjen i Esekiel, som vesnene knyttet til hjulene. מלאכי השרת, de tjenende englene, sikter ofte i aggadah og apokryfa til de fire erkeenglene, (Marmorstein 1974 B2:968) men man kan ikke være sikker på om det er det det siktes til her. Det man kan konstantere er at til *sefira* fire er det tillagt ting som kommer i kvartetter; fire engler, fire vesen, fire typer engler.

חמש חתם רום בירר שלוש פשותות וקבען בשמו הגדול יוד הי ויו וחתם בהן שש
קצוות ופנה למעלה וחיתמו ביהו. שש חתם תחת ניפנה למטה וחיתמו ביהו. שבע
חתם מזרח ניפנה לפניו וחיתמו בהיו. שמינית חתם מערב ניפנה לאחוריו וחיתמו

43. Sitat fra Salme 104:4

44. "Serafer stod omkring ham. Hver av dem hadde seks vinger. Med to dekket de ansiktet, med to dekket de føttene, og med to holdt de seg svevende. De ropte til hverandre: «Hellig, hellig, hellig er יהוה Sebaot. All jorden er full av hans herlighet.»"

בהוי. תשיעית חתם דרום ניפנה לימינו וחיתמו בויה. עשר חתם צפון נפנה

לשמאלו וחיתמו בויה

15. Fem beseglet Han ovenfor. Han valgte tre enkle og fastsatte dem i Hans store navn - י ה ו -

Og Han beseglet seks ytterkanter med dem.

Og Han snudde oppover og forseglet det med יהו.

Seks beseglet Han nedenfor. Han snudde seg nedover og forseglet med יוה.

Syv beseglet Han øst. Han snudde seg fremover og forseglet det med היו.

Åtte beseglet Han vest. Han snudde seg bakover og forseglet det med הוי.

Ni beseglet Han sør. Han snudde seg til høyre og forseglet det med ויה.

Ti beseglet Han nord. Han snudde seg til venstre og forseglet det med ויה.

Bruken av verbkonjugasjoner i dette verset i ms A skiller seg fra de andre manuskriptene. Verbene פנה, 'å snu', og חתם, 'å besegle', har blitt endret på i dette manuskriptet. I de andre brukes paal som konjugasjon for disse verbene igjennom hele verset.

Verbet פנה brukes først i paal, "han snudde oppover", men deretter i nifal "han snudde seg". Dette kan være en glipp, eller så kan denne skribenten ha ønsket å skille denne handlingen fra de andre, muligens fordi det er hovedpermutasjonen יהו som brukes. Det kan være at denne permutasjonen, "Hans store navn" og 'ovenfor' skal stilles i særstilling ved denne verbbruken. חתם, 'å besegle/forsegle', denne roten brukes i paal og piel. Det brukes først i paal, i forbindelse med hvilken retning det besegles i, men i påfølgende setning når permutasjonen av יהו blir nevnt, brukes piel.

Saadias kommentar til dette verset er som følger: "Oversettelsen av dette avsnitt er lett: kort sagt, bokas forfatter gir seks sider i verden: toppen, bunnen, Østen, Vesten, Syden or Norden satt sammen av den høyere makten. De tre bokstavene yhv, når man omplasserer dem produserer seks ord: to som begynner med yod: yhv, yvh; to som begynner med hé: hyv, hvy, og to som begynner med vav: vyh, vhy, som forfatteren har tatt sammen med seks forbindelser, for å sammenligne, som om de var limt sammen (med disse ordene). Derfra og fra spor av bokstavene i lufta har enkelte personer tatt i bruk amuletter." (Lambert 1891:111)

אילו עשר ספירות בלימה: אחד רוח אלהים חיים. שתיים רוח מרוח. שלוש מים

מרוח. ארבע אש ממים ורום מעלה ותחת מזרח ומערב צפון ודרום. חסלת

16. *Dette er de ti sefirot av intethet. En - den levende Guds Ånd. To - luft fra ånd. Tre – vann fra luft. Fire – ild fra vann. Og høyden over og under og øst og vest og nord og sør.*

Avslutning.

Dette verset konkluderer og oppsummerer første del av boken som omhandler *sefirot*. Resten av boken tar for seg de 22 bokstavene.

עשרים ושתיים אותיות יסוד שלוש אימות ושבע כפולות ושתיים עשרה פשוטות

חקוקות בקול חצובות ברוח קבועות בפה בחמשה מקומות. אח

הע בומף גיכק דטלנת זסצרש קשורות בראש הלשון כשלהבת בגחלת אה

הע משתמשות בסוף הלשון בבית הבליעה בומף משתמשות בין שפתים ובראש

הלשון. גיכק על שליש הלשון נכרתות. דטלנת בראש הלשון משתמשות עם הקול.

זסצרש בין שיניים ובלשון ישן

17. *Tjueto grunnleggende bokstaver, tre mødre, syv doble og tolv enkle. Risset inn i stemmen, gravert i luften, fastsatt i munnen i fem posisjoner. Alef, chet, he, ayin; bet, waw, mem, peh; gimel, yod, kaf, qof; dalet, tet, lamed, nun, tau; zayin, samek, tsade, resh, shin. De er bundet til tungespissen lik flammen til det brennende kull. Alef, heh, chet, ayin er uttalt bak på tungen og i halsen. Bet, waw, mem, peh blir uttalt mellom leppene og med tungespissen. Gimel, yod, kaf, qof blir kuttet av ved en tredjedel av tungen. Dalet, tet, lamed, nun, tau er uttalt ved tungespissen med stemmen. Zayin, samech, tsade, resh, shin mellom tennene med en avslappet tunge.*

Dette verset, med plasseringen av bokstavene i munnen finner man ikke i kortversjon-manuskriptene. Dette anses som et senere tillegg til teksten. (Hayman 2004:97)

Denne inndelingen er rent lingvistisk, og blir ikke satt i en skapelsessammenheng. En femfoldig inndeling opptrer ikke noe annet sted i teksten. Det blir her heller ikke utdypet noe mer om en 'fem-het' eller gitt korrespondanser til andre ting det er fem av, slik det blir gitt ved inndelingen av bokstavene i tre mødre, syv doble og tolv enkle senere i teksten.

Her er inndelingen av bokstavene gitt rent etter uttale. Plasseringen av ך mellom tennene vil

tilsi en rulle-R og ikke en skarre-R, noe som er svært interessant, da man generelt har antatt at den 'bibelhebraiske' ׀ er en rulle-R, mens den moderne er skarre-R. I arabisk, derimot, finner vi rulle-R.

Det spekuleres i om dette verset kan være inspirert av *kitāb al-^ʿain*, en tekst fra 700-tallet, skrevet av (eller tilskrevet) en muslimsk lingvist, al-Ḥalil (c 710 - 775/91). (Hayman 2004:95) I *kitāb al-^ʿain* er de arabiske bokstavene alfabetisert etter hvor de blir uttalt i munnen, med ^ʿain først, siden den blir uttalt lengst bak i halsen, og mim til slutt, siden den blir uttalt ytterst, med leppene. Denne alfabetiseringsmetoden skiller seg fra både klassisk semittisk alfabet, der man følger numerologisk verdi, som i hebraisk og gammelsyrisk, og fra den vanlige arabiske rekkefølgen, der man har plassert bokstaver med samme form etter hverandre, differensiert med diakritisk tegnsetting. (Haywood 1960:37) Hos al-Ḥalil regnes riktig nok ikke wāw, yā^ʾ, alif eller hamza med i dette, da de regnes som svake bokstaver, og samles i en gruppe til slutt.

Bokstavene i *kitāb al-^ʿain* deles inn i åtte grupper, ikke i fem som i SY, men påvirkningen er ikke utenkelig.

"Al-Khalil said: ^ʿain, ḥā^ʾ, hā^ʾ, khā^ʾ and ghain are gutturals (ḥalaqīya) because they begin in the throat (ḥalaq). Qāf and kāf are uvular because they begin at the uvula. Jīm, shīn, and ḍād are "shajari" because they begin at the "shajr" or side of the mouth, that is, its entrance. Ṣād, sīn and zāy are "asalīya", because they begin at the "asal" or tip of the tongue, which is the thin part at the end of the tongue. Ṭā^ʾ, dāl and tā^ʾ are "qaṭ^ʿīya" because they come from the "qaṭ^ʿ" (? cavity) in the upper palate. Zā^ʾ and zal are lathawīya or gingival, because their source is the dhalaq, or point of the tongue, limited by the two edges of the point of the tongue. Fā^ʾ, bā^ʾ and mīm are "shafawīya" (labials) (and he once called it "shaihiya"), because they begin at the lips. Yā^ʾ, wāw, alif and hamza are "hawā^ʾīya" (air-letters) all in one group, because they rise in the air, no organ being connected with them. Thus, every letter has been ascribed to its position and place of origin." (Haywood 1960:35f)

Denne grupperingen er saklig, og har ikke den poetiske fremstillingen man finner i SY. Det har blitt hevdet både at disse inndelingene i *kitāb al-^ʿain* og SY er, uavhengig av hverandre, basert på indisk lingvistisk tradisjon, eller at SY er basert på arabiske kilder, og dermed bør dateres sent, siden dette var kunnskap som kun var tilgjengelig etter den muslimske

opplysningstiden. (Hayman 2004:95)

Men dateringen av materialet i dette verset alene er ikke nok til å gi hele teksten en sen datering, da dette verset ser ut til å være både lagt til og siden utvidet. (Hayman 2004:96ff)

Inndelingen i fem uttalepunkter ble også tatt opp av karaiten⁴⁵ Abū l-Farağ Hārūn (1000-tallet), i hans verk *hidāyat al-qāri*, en guide til lesning av Bibelen. Verket åpner med denne inndelingen lik den i SY, og deretter utbroderes denne videre. Dette er interessant fordi et karaitisk verk var lite sannsynlig til å ta opp i seg elementer som var rent rabbinske. Dette kan tyde på at denne inndelingen var en grunnleggende regel i hebraisk språk, og et nødvendig utgangspunkt for enhver grammatisk utleggelse. (Busi 2001:352)

עשרים ושתים אותיות יסוד קבועות בגלגל במאתים ועשרים ואחד שערים חוזר
הגלגל פנים ואחור וזה סימן לדבר אם לטובה למעלה מנגע' ואם לרעה למטה
מנגע <נא' מענג>

18. *Tjueto grunnleggende bokstaver, fastsatt i et hjul med to hundre og tjueen porter. Hjulet roterer fremover og bakover. Dette er et symbol om ordet, om det er for det Gode, ovenfor behag, om det er for det Onde, nedenfor ubehag.*

Antall porter i dette manuskriptet er 221. Det korrekte tallet skulle være 231, dersom alle 22 bokstaver skal kombineres med hverandre én gang. Feilen skyldes sannsynligvis en forkortelse i et tidlig manuskript, der רל'א ser ut til å være רכ'א, og denne feilen har forplantet seg videre til senere manuskripter. Formelen for utregningen av portene er $n(n-1)/2$, og med $n=22$ blir dette 231. (Hayman 2004:100)

Det er verdt å merke seg at disse portene bare er kombinasjoner av to bokstaver. I vers 40 gis det en liknelse som regner ut mulige kombinasjoner med flere bokstaver. Tallet 231 utelukker også at en bokstav kan kombineres med seg selv. Dette er forsåvidt en god observasjon når det gjelder semittiske røtter, siden en semittisk rot ikke begynner med to like rotkonsonanter. Joseph Dan beskriver dette utsagnet som en bevegelse av to hjul (Dan 1998:140), men jeg mener dette er ikke stemmer overens med de 231 kombinasjonene, da to hjul ikke utelukker

45. Se forklaring under kapittel to; "Oversikt over strømninger i tiden"

kombinasjoner av like bokstaver. Det står også helt klart i teksten, ett hjul, ikke to.

Røttene til ordene 'behag' og 'ubehag', **ענג** og **נגע**, er to ord samme rotradikaler. Dette er et tilfelle av rotmetatase, som jeg vil beskrive i kapittel 5.2. **נגע** betyr egentlig å ramme (i bibelsk kontekst; ofte å bli rammet av sykdom) eller berøre, men jeg også her valgt å prøve å gjengi samklangens mellom ordene. Valget av disse hebraiske ordene er neppe tilfeldig. Det å bruke to ord med motsatt betydning, men som inneholder de samme bokstavene gir i mine øyne en forsterkende effekt på forestillingen om et hjul som roterer frem og tilbake.

עשרים ושתים אותיות חקקן חצבן שקלן והמירן וצרפן וצר בהן נפש כל היצור
ונפש כל העתיד לצור כאי צד שקלן והמירן אלף עם כולן וכולן עם אלף בית
עם כולן וכולן עם בית גימל עם כולן וכולן עם גימל וכולן חוזרות חלילה
נמצאו יוצאות במאתים ועשרים ואחד שערים נמצא כל היצור וכל הדיבור יוצא
בשם אחד

19. *Tjueto bokstaver, Han risset dem inn, Han hugget dem ut, Han veide dem, Han utvekslet dem, Han kombinerte dem, og formet livet til alt som er skapt og livet til alt som vil bli skapt med dem.*

På hvilken måte utvekslet Han dem og kombinerte dem? Alef med dem alle, og alle med alef. Bet med dem alle og alle med bet. Gimel med dem alle og alle med gimel. Og alle roterer rundt etter tur. Og resultatet er at alle går ut i to hundre og tjueen porter, og resultatet er at alt det skapte og all tale kommer ut ved ett navn.

Her ser man variasjoner med roten **יצר**. Her brukes formen **צר** istedet for **יצר**. Ifølge Saadia er dette bare en tilleggsform, som man også kan finne flere steder i Bibelen og andre rabbiniske kilder, og hos payṭanim⁴⁶. Dette eksemplet har vært brukt som et bevis på at SYs forfatter hadde en teori om bikonsonantale røtter. Hayman påpeker at dette tilfellet har oppstått ved tekstkopiering, og har spredd seg til flere manuskripter, men at det ikke tilhører den opprinnelige teksten. (Hayman 2004:102) Jeg mener dette er et eksempel på flytende

46. Liturgiske poeter som brukte et særegent, bønnelignende språk som var gjennomsyret av bibelske hentydninger og neologismer. (Sáenz-Badillos 1993:202)

grenser mellom svake verb, noe som ikke er uvanlig i RH.

Hele alfabetet uttrykkes her som en sammenflettet enhet; alle bokstavene er forbundet med hverandre. Dette kan tolkes som hver bokstav ikke bare står for seg, men også har sammenheng med de andre bokstavene de danner ord med.

Dette verset er det eneste stedet **נפש** betyr liv, ellers betyr det menneske.

יצר מתוהו ממש ועשאו באש וישנו וחצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפש זה
סימן

20. *Han formet substans fra ødslighet, Han gjorde det med ild, og det eksisterer, Han hugget ut mektige søyler fra uhåndgripelig luft, og dette er symbolet:*

Mss B1, S og Z har tilføyd וְשָׁנוּ אֵת אֲיִנוּ וְשָׁנוּ. "og han fikk det ikke-eksisterende til å eksistere" etter "Han formet substans fra ødslighet". Denne tilføyelsen kan ha to årsaker, enten for å understreke at תְּהוֹוֹ virkerlig er 'intethet', eller for å vri betydningen dithen, for å motvirke en oppfatning om at תְּהוֹוֹ har substans, som gir et teologisk problem med en 'ur-substans' som verden ble skapt av. (Hayman 2004:105)

21. Vers 21 er ulike kombinasjoner av bokstaver satt sammen to og to. Jeg har laget en tabell over forekomstene av de ulike kombinasjonene, for å lettere gi en oversikt. Avvik er merket av og kommentert i fotnotene.

Bokstavene vannrett er første bokstav i kombinasjonen, bokstaver loddrett er andre bokstav.

	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א																						
ב	x																					
ג	x	x																				
ד	x	x	x																			
ה	x	x	xx	x																		
ו	x	x	x	x	x																	
ז	x	x	x	x		x																
ח	x	x	- ⁴⁷ -	x	x	x	x															
ט	x	x	x	x	x	x	x	x														
י	x	x	x	x	x	x	x	x	x													
כ	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x												
ל	xx	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x											
מ	x	xx	x	x	x	x	x	x	x	xx	xx											
נ	x	x	xx	x	xx	x	x	x	x	x	x	x	x									
ס	x	x	x	xx	x	x	x	x	x	- ⁴⁸ -		xx	x	x								
ע	x	x	x	x	xx	x	x	x	- ⁴⁹ -	x	x	x	x	x	x							x
פ	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x						
צ	x	x	x	x	x	x	xx	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x					
ק	x	x	x	x	x	x	x	xx	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x				
ר	x	x	x	x	x	x	x	x	xx	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x			
ש	x	x	x	x	x	x	x	x	x	xx	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
ת	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	xx	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x

47. I tabellen står det גג, (dobbeltkryss to ruter over) det er rimerlig sannsynlig å anta dette er en skrivefeil, som egentlig skulle vært gg.

48. Det er rimelig å anta at ים og כס har blitt feilskrevet som ימ og כמ. Derimot har למ blitt feilskrevet som לס.

49. Det ser ut som טע har blitt feilskrevet som תע.

צופה ומימיר עושה את כל היצור ואת כל דיבור שם אחר וסימן לדבר עשרים
ושתים חפצים בגוף אחד. חסלת

22. *Han ser, og Han kombinerer, Han gjør all skapelse og all tale til ett navn. Og tegnet for dette er 22 objekter i en kropp. Avslutning.*

Dette verset er det siste før teksten tar for seg bokstavene i sine tre grupperinger. Det arameiske ordet חסלת deler inn teksten, men tilhører et av de senere lag i dens redigeringshistorie. Dette verset introduserer en rekke vers som er skrevet med partisipp. Dette verset er et klart tillegg, mens det etterfølgende verset, også med partisipper, ser ut til å være fra tidlige utgaver av SY. (Hayman 2004:109f)

שלוש אימות אמש יסודן כף זכות וכף חובה ולשון חק מכריע בינתיים

23. *Tre mødre; אמש, deres grunnlag er frikjennelsens skål og skyldens skål og språk er loven balanserende mellom dem.*

שלוש אימות אמש סוד גדול מכוסה ומופלא וחתום בשש טבעות וממנו יוצאין אש
מים ורוח ומחותל בזכר ונקבה דע וחשב וצור שהאש נושא מים

24. *Tre mødre; אמש, en stor hemmelighet, tildekket og skjult, og beseglet med seks segl. Og fra den kommer ild, vann og luft ut. Og det er innpakket i mannlig og kvinnelig. Erkjenn, funder og utform at ilden løfter vann.*

Det kan være nærliggende å tro at de seks seglene som er brukt, er permutasjonene av יהו som er nevnt i vers 15. Når de syv bokstavene nevnes i vers 38 nedenfor, nevnes de ikke som beseglet, men i seks retninger, som også passer med vers 15. Ingen av stedene plasseres bokstavene i noen retning eller til en permutasjon. Likevel knytter dette disse bokstavene til den verden som er beseglet med Guds navn.

מחותל, 'innpakket', er en uvanlig form som ellers bare forekommer ett sted; Esekiel 16:4. Dette ble endret til מתהללקין i de fleste av den korte versjonens manuskripter. האש er et av de få tilfellene hvor den bestemte artikkel forekommer, men dette er ifølge Hayman et tillegg. (Hayman 2004:112)

שלוש אימות אמש תולדות השמים אש תולדות אויר רוח תולדות ארץ מים אש
למעלה מים למטה ורוח חק מכריע בינתיים

25. *Tre mødre; אמש. Avkommet til himmelen er ild, avkommet til luften er ånd, avkommet til jorden er vann. Ild er ovenfor og vann er nedenfor, og luft er loven balanserende mellom dem.*

אימות er kilde til de tre elementene som blir nevnt i vers 11, luft, ild og vann; fra disse ble resten skapt. Denne fremstillingen av elementene kan være grunnet skapelsesteorien som man finner i Mishnah; Ex. R. s 15:22: "Three creations preceded the formation of the world, water, air, and fire. The air (spirit) conceived and gave birth to wisdom". (Jastrow 2005:1458)

I hele SY er det bare disse tre bokstavene som knyttes til elementer. Man kan jo spørre seg hvorfor det fjerde klassiske elementet jord ikke er med. En faktor er at dette ville ført til at systemet ikke gikk opp, med inndelingen i 3,7 og 12 bokstaver. Og det som skapes etter disse andre tre elementene er nettopp ארץ, jorden.

שלוש אימות אמש ממ רוממות, שין שורקת, אלה חק מיכריע בינתיים

26. *Tre mødre; אמש, mem er stum, shin hveser, alef er loven balanserende mellom dem.*

Variasjonen דוממת/רוממת kommer av at ד og ר er så like, og i middelalderhebraiske manuskripter nesten umulig å skille. Jeg har valgt å oversette דוממת, selv om ms A har רוממת. Mss C, D og LMNFPI har דוממת. Å 'være stum' gir en bedre motpol mot å hvese enn å 'løfte opp', og siden det er motpoler mellom ש og מ som gis hver gang formelen med א balanserende i midten blir nevnt, mener jeg det er den riktige oversettelsen å gi her, selv om den ikke følger ms A.

Dette verset beskriver מ og ש som fonemer. א beskrives ikke, men er kun balanserende mellom de to andre. Denne fremstillingen likner ikke den andre lingvistiske oversikten vi finner i vers 17, der bokstavene blir delt inn etter hvor og hvordan de blir uttalt i munnen.

שלוש אימות אמש ומהן נולדו שלושה אבות שמהם נבראו הכל

27. *Tre mødre; אמש, og fra dem ble født tre fedre, hvorfra alt ble skapt.*

Dette verset bruker ברא som skaperord, ikke יצר, men dette kan komme av at verset er høyst sannsynlig et senere tillegg. (Hayman 2004:117) Dette kan muligens også være grunnen til at det kommer tre 'fedre' inn i teksten, som egentlig ikke passer inn, men gjør den mer kjent for den beleste bibelleser.

שלוש אימות אמש בעולם רוח ומים ואש שמים נבראו תחילה מאש, וארץ נבראת
ממים, ואויר נברא מרוח מכריע בינתיים

28. *Tre mødre; אמש. I verden luft, vann og ild. Himmelen ble skapt først fra ild, jorden ble skapt fra vann og luften ble skapt fra ånd, balanserende mellom dem.*

שלוש אימות אמש בשנה אש מים רוח חום נברא מאש, קור נברא ממים, רוויה רוח
מכריע בינתיים

29. *Tre mødre; אמש. I året, ild, vann og luft. Varme ble skapt av ild, kulde ble skapt av vann, fuktighet er luften som balanserer mellom dem.*

שלוש אימות אמש בנפש ראש נברא מאש, ובטן ממים, וגיויה רוח מכריע בינתיים
30. *Tre mødre; אמש. I mennesket ble hodet skapt fra ild, magen fra vann, og overkroppen er luften som balanserer mellom dem.*

שלוש אימות אמש חקקן חצבן צרפן וחתם בהן שלוש אימות בעולם ושלוש אימות
בשנה ושלוש אימות בנפש זכר ונקבה

31. *Tre mødre; אמש. Han risset dem inn, Han hugget dem ut, Han kombinerte dem og beseglet med dem tre mødre i verden, tre mødre i året, og tre mødre i sjelen, mannelig og kvinnelig.*

Hayman påpeker her at dette verset begynner med samme formel som vers 19, men her er וצר erstattet med וחתם. Hayman mener dette reiser spørsmål om bokstavene skal forstås

som brukt for å skape verden, eller bare besegle dem, i og med at **צַר** i dette verset klart tilhører et senere tekstlag. (Hayman 2004:120)

המליך את אלף ברוח וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהן אויר בעולם
ורווייה בשנה וגיויה בנפש זכר ונקבה זכר באמש ונקבה באשם

32. *Han fikk alef til å regjere i luften og bandt krone til den. Han kombinerte dem hver og en, og formet med den luften i verden, fuktigheten i året, og overkroppen i mennesket, mannelig og kvinnelig, mannelig med אמש, og kvinnelig med אשם.*

Her er det også en forskjell i hvordan det mannelige og det kvinnelige blir skapt, det mannlige med **אמש**, og det kvinnelige med **אשם**. Disse er begge skapt av det samme, men rekkefølgen på bokstavene er forskjellig. Dette er et senere tillegg til teksten. Dette er også det eneste verset som gir en konkret forskjell mellom mannelig og kvinnelig.

Det mannelige og kvinnelige som blir nevnt til sist i de følgende vers også, viser seg å være et senere tillegg, inspirert av Gen 1:27. (Hayman 2004:123)

Om man tillater seg å spekulere litt, så kan man jo se på betydningen av **אמש** og **אשם**. Skulle man gå ut ifra at dette var meningsbærende ord, **אָמֵשׁ** og **אָשֵׁם**, ville betydningen være heholdtvis 'igår' for mannelig og 'synd, forseelse' for det kvinnelige. Om **אָמֵשׁ** egentlig har så stor betydning her, tviler jeg litt på. Dette er tross alt den alfabetiske rekkefølgen på bokstavene, og rekkefølgen som er i alle manuskriptene. **אָשֵׁם** er det derimot ganske interessant å se på. Denne redigeringen av teksten kan jo være videre inspirert av Genesis kapittel 3, der kvinnen, som kjent, var den første synder som spiste den forbudne frukt i Edens hage. Jeg tror ikke denne endringen er tilfeldig, men skal henseile på nettopp dette.

המליך את מם במים וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בו ארץ בעולם וקור
בשנה ובטן נפש. זכר ונקבה

33. *Han fikk mem til å regjere over vannet og bandt krone til den. Han kombinerte dem, hver og en, og formet med den jorden i verden, kulden i året, og magen i mennesket, mannelig og kvinnelig.*

המליך את שין באש וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו שמים בעולם וחום
בשנה וראש בנפש זחר ונקבה

34. *Han fikk shin til å regjere over ilden, og bandt krone til den. Han kombinerte dem, hver og en, og formet med den himmelen i verden, varmen i året, og hodet i mennesket, mannelig og kvinnelig.*

כאיזה צד צרפן אמש אשמ מאש משא שמא שאמ שמים אש אויר רוח ארץ מים
ראשו שלאדם אש בטן מים לכו רוח

35. *Hvordan kombinerte Han dem? אמש, אשמ, מאש, משא, שמא, שאמ? Himmel, ild, luft, ånd, jord, vann. Hodet til mennesket er ild, magen er vann og hjertet er luft.*

שלוש אימות אמש נוצר עם אלף רוח אויר רוויה וגיויה וחוק ולשון. נוצר עם מם
ארץ קור ובטן וכף זכות. נוצר עם שין שמים וחום וראש וכף חובה זה אמש.
חסלת

36. *Tre mødre, אמש. Dette ble formet med א: ånd, luft, fuktighet og lovens språk. Dette ble formet med נ: jord, kulde, magen og straffeskyldens skål. Dette ble formet med ש: himmelen, varme, hodet og frikjennelsens skål. Dette er אמש. Avslutning.*

Ovesettelsen av ולשון וחוק med 'lovens språk' er basert på at dette er en feilskrivning, med støtte i de andre manuskriptene. (Hayman 2004:126)

שבע כפולות בגד כפרת יסודן חיים ושלום וחכמה ועושר זרע וכן וממשלה
ומתנהגות בשתי לשונות שהם כפולות שלתמורות בית בית גימל גימל דל דל כף
כף פה פה ריש ריש תיו תיו כנגד רך וקשה תבנית גיבור כנגד חלש
והן תמורות: תמורת חיים מוות, תמורת שלום רע <מלחמה>, תמורת חכמה איוולת,
תמורת עושר עוני, תמורת זרע שממה, תמורת חן כיעור, תמורת ממשלה עבדות
37. *Syv doble כפרת. Deres grunnlag er: liv og fred og visdom og rikdom, fruktbarhet, ynde og herredømme. Og de blir styrt av to tunger med doble verdier: B/V, G/Gh, D/Dh, K/Kh, P/*

F, R/Rh, T/Th. Myk og hard ovenfor hverandre, et mønster av sterk mot svak. Og de er motsetninger. Motsetningen til liv er død, motsetningen til fred er ondskap, motsetningen til visdom er dårskap, motsetningen til rikdom er fattigdom, motsetningen til fruktbarhet er ødslighet, motsetningen til ynde er heslighet, motsetningen til herredømme er undertrykkelse.

I motsetning til oppramsingen av moderbokstavene og de enkle bokstavene, blir de syv doble skrevet med mellomrom, בגד כפרת. Dette får bokstavene som ser ut som to meningsbærende ord. Hva skulle de så bety? בגד kan ha to betydninger: בְּגָד, kledning, eller בְּגָד, bedrageri fra verbet בָּגַד, å bedra. (BDB 2001:93) Om man tillater seg en vidløftig tolkning, så kan man jo se på de doble bokstavene som 'bedragerske', i og med at de har to uttaler, som ikke gir seg til kjenne for det blotte øye i uvokalisert tekst. Hva er så כפרת? Hvis man leser כ som relativpronomen 'som', står man igjen med פרת, som vokalisert kan være פְּרַת, Eufrat, eller verbet פָּרַת som betyr å dele. (Ifølge flere aggadahfortellinger kommer navnet Eufrat fra dette verbet. (Jastrow 2005:1244)) Disse syv bokstavene kan sees på som 'delte', i og med at de har to uttaler. Men spennende blir det når man ser på Job 6:15, hvor Job uttaler; אֲחֵי בְגָדוֹ כְּמוֹ-נְחָל - "mine brødre er bedragerske som en bekk", så kan det kanskje her skjule seg en parallell - at de doble bokstavene er bedragerske som elven Eufrat. Dette kan jo virke som en fremmed liknelse, men utsagnet i Job mener jeg gjør denne tolkningen mulig.

Dette verset plasserer også ר blant de doble bokstavene. ר er ikke en dobbel bokstav i moderne hebraisk, og kan ikke 'bære' en dageš, som er det synlige tegn på en fordobling eller plosiv uttale. Den antas å ha blitt uttalt som rulle-R i bibelhebraisk, men 'skal' uttales som skarre-R i moderne hebraisk.

שבע כפולות בגד כפרת שבע ולא שש שבע ולא שמונה מכוון שש צלעות לששה
 סדרים והיכל קדש מוכן באמצע ברוך כבוד יי ממקומו הוא מקומו של עולמו
 ואין עולמו מקומו והוא נושא את כולן

38. *Syv doble, בגד כפרת, syv og ikke seks, syv og ikke åtte, seks retninger, sider ordnet i seks, og det hellige tempel befinner seg i midten, "Lovet være 's herlighet fra Hans sted"⁵⁰ Han er sin verdens sted, men hans verden er ikke hans sted. Og Han holder alt oppe.*

Det er mulig סדרים her er tatt med for å minne leseren om Mishnas seks sedarim, inndelingen i seks deler. (Hayman 2004:133)

שבע כפולות בגד כפרת חקקן וחצבן צרפן שקלן והמירן וצר בהן כוכבים
בעולם וימים בשנה ושערים בנפש שבעה שבעה

39. *Syv doble, בגד כפרת, Han risset dem inn, Han hugget dem ut, Han kombinerte dem, Han veide dem og Han utvekslet dem, og Han skapte planetene i verden, dagene i året, og åpningene i mennesket med dem, i syv og syv.*

כאיזה צד צרפן שתי אבנים בונות שני בתים שלוש בונות ששה בתים, ארבע בונות
עשרים וארבע בתים, חמש בונות מאה ועשרים בתים שש בונות שבע מאות ועשרים
בתים שבע בונות חמשת אלפים וארבעים בתים. מיכאן ואילך צא וחשוב מה שאין
הפה יכולה לדבר ומה שאין העין יכולה לראות ומה שאין האוזן יכולה לשמוע

40. *Hvordan kombinerte Han dem? To steiner bygger to hus, tre bygger seks hus, fire bygger
tjuefire hus, fem bygger hundre og tjue hus, seks bygger syv hundre og tjue hus, syv bygger
fem tusen og førti hus. Herfra og fremover, gå ut, og funder over "det som munnen ikke kan
si, det som øyet ikke kan se, det som ørene ikke kan høre"⁵¹.*

Disse steinene og husene det her er snakk om, er et klart bilde på hvordan man lager ord av bokstaver. Et sett av to, tre, fire, fem eller seks bokstaver kan hver gi sine antall ulike kombinasjoner. I praksis er ikke alle kombinasjonene realisert i språket. Til tross for mange ulike teorier om antall røtter i et hebraisk ord, er det ingen som vil påstå at en hebraisk rot har fem eller seks røtter. Men dette verset kan i likhet med vers 17, være påvirket av *Kitāb al-^cain*, hvor det redegjøres for ulike kombinasjoner av røtter. Dette kommer jeg nærmere inn på

50. Bibelsistatet her er fra Esekiel 3:12

51. Jesaja 64:3

under kapittel 5.3.

Et helt konkret eksempel på ulike kombinasjoner fra en rot i teksten finner man vers 35, som gir alle permutasjonene av **אמש**.

המליך את בית וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו שבתי בעולם ושבת בשנה
ופה בנפש

המליך את גימל וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו צדק בעולם ואחד
בשבת בשנה ועין ימין בנפש

המליך את דל וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו מאדים בעולם ושיני בשבת
בשנה ועין שמאול בנפש

המליך את כף וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו חמה בעולם ושלישי
בשבת בשנה ואף ימין בנפש

המליך את פה וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו נוגה בעולם ורביעי
בשבת בשנה ואף שמאול בנפש

המליך את ריש וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו כוכב חמה בעולם
וחמישי בשבת בשנה ואוזן ימין בנפש

המליך את תיו וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו לבנה בעולם וששי בשבת
בשנה ואוזן שמאל בנפש

41. *Og Han fikk Bet til å regjere, og Han bandt krone til den, Han kombinerte den ene sammen med den andre, og bandt til den Saturn i verden, sabbaten i året, og munnen i mennesket.*

Og Han fikk Gimel til å regjere, og Han bandt krone til den, Han kombinerte den ene sammen med den andre, og Han bandt til den Jupiter i verden, den første dagen i uken i året, og det høyre øyet i mennesket.

Og Han fikk Dal⁵² til å regjere, og Han bandt krone til den, Han kombinerte den ene sammen

52. Det står ikke Dalet, som vanligvis ble og blir brukt om ד, men Dal, som minner mer om arabisk.

med den andre, og Han bandt til den Mars i verden, den andre dagen i uken i året og det venstre øyet i mennesket.

Og Han fikk Kaf til å regjere, og Han bandt krone til den, Han kombinerte den ene sammen med den andre, og Han bandt til den Solen i verden, den tredje dagen i uken i året, og høyre nesebor i mennesket.

Og Han fikk Peh til å regjere, og Han bandt krone til den, Han kombinerte den ene sammen med den andre, og Han bandt til den Venus i verden, den fjerde dagen i uken i året, og venstre nesebor i mennesket.

Og Han fikk Resh til å regjere, og Han bandt krone til den, Han kombinerte den ene sammen med den andre, og Han bandt til den Merkur i verden, den femte dagen i uken i året, og høyre øre i mennesket.

Og Han fikk Tau til å regjere, og Han bandt krone til den, Han kombinerte den ene sammen med den andre, og Han bandt til den Månen i verden, og den sjette dagen i uken i året, og det venstre øret i mennesket.

Det kan være interessant å legge merke til at det bokstaven korresponderer til, ikke samsvarer med dens ikonografiske betydning. Det er כ som korresponderer med munnen, ikke פ, slik man skulle tro, i og med at פה betyr munn, men פ korresponderer med venstre nesebor. Det virker ikke som om bokstavenes ikonografi har noe å si i denne sammenhengen, som i og for seg er ganske merkelig. Dette tyder på at korrespondansene har kommet utenifra, eller har en filosofisk opprinnelse, og ikke stammer fra klassisk semittisk ikonografi.

ובהן נחקקו שבעה רקיעים ושבע ארצות ושבע שעות ושבעה ימים לפיכך חיבב
שביעי לכל תחת השמים

42. Og med dem ble syv himmelhvelv og syv verdener og syv timer og syv dager risset inn.

Derfor elsket Han det syvende over alle ting under himmelen.

ואילו הן שבעה כוכבים בעולם: חמה, נוגה, כוכב חמה, לבנה, שבת, צדק,
מאדים. ושבעה ימים שבעת ימי בראשית, ושבעה שערים בנפש שתי עינים ושתי
אזנים ושתי נחיריים ופה. ושבעה רקיעים: וילן, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון,

ערבות. ושבע ארצות: אדמה ארקה, תבל, נשייה, צייה, חלד, ארץ. חיצה את העדים והעמידן אחה אחד לבדו, עולם לבדו שנה לבדה, נפש לבדה

43. Disse er de syv planetene i verden: Solen, Venus, Merkur, Månen, Saturn, Jupiter, Mars. Og syv dager: de syv dagene i begynnelsen. Syv hulrom i mennesket: to øyne, to ører, to nesebor og munnen. Og de syv himmelhvelvingene: Wilon, Raqia, Shehaqim, Zebul, Ma'on, Makon, Arabot. Og de syv verdener: Adamah, Arqa, Tebel, Neshiyyah, Siyyah, Cheled, Eretz. Han skilte vitnene og fikk dem til å stå hver og en alene, verden alene, året alene, mennesket alene.

שבע כפולות בגד כפרת נוצר עם בית שבתי שבת ופה וחיים ומוות
נוצר עם גימל צדק ואחד בשבת ועין ימין ושלום ורע
נוצר עם דל מאדים ושיני בשבת ועין שמאל וחכמה ואיולת
נוצר עם כף חמה ושלישי בשבת ואף ימין ועושר ועוני
נוצר עם פה נוגה ורביעי בשבת ואף שמאל וזרע ושממה
נוצר עם ריש כוכב חמה וחמישי בשבת ואוזן ימין וכן וכיאור
נוצר עם תיו לבנה וערב שבת ואוזן שמאל וממשלה ועבדות זה בגד כפרת

44. Syv doble bokstaver: בגד כפרת. Dette ble formet med ב: Saturn, sabbaten, munnen, liv og død. Dette ble formet med ג: Jupiter, ukens første dag, høyre øye, fred og ondskap. Dette ble formet med ד: Mars, ukens andre dag, venstre øye, visdom og dårskap. Dette ble formet med ה: Solen, ukens tredje dag, høyre nesebor, rikdom og fattigdom. Dette ble formet med ו: Venus, ukens fjerde dag, venstre nesebor, fruktbarhet og ødslighet. Dette ble formet med ז: Merkur, ukens femte dag, høyre øre, skjønnhet og heslighet. Dette ble formet med ח: Månen, fredagskvelden, venstre øre, hersking og undertrykkelse. Dette er כפרת בגד.

שתים עשרה פשוטות הוזחטילןסעצק יסודן ראייה שמיעה הריחה ושהות ולעיטה
ותשמיש מעשה והילוך רוגז ושחוק הירהור ושינה

45. Tolv enkle, הוזחטילןסעצק. Deres grunnlag er syn, høring, lukt, samtale⁵³, spising, samleie,

53. I teksten står det ושהות, 'tid', men i samtlige andre mss er ordet ושיחה, 'samtale' som

handling, vandring, sinne, latter, tanke og søvn.

Rekken av de tolv bokstavene blir skrevet med en nun sofit midt i. Dette er det samme i de andre manuskriptene oppgitt av Hayman, bortsett fra ms C, men der er oppramsingen rekonstruert. (Hayman 2004:146) Jeg har ikke funnet noen åpenbar grunn til dette.

שְׁתֵּים עָשָׂרָה פְּשוּטוֹת הוֹזַחְטִילָן סַעְצַק שְׁתֵּים עָשָׂרָה וְלֹא אַחַת עָשָׂרָה

46. *Tolv enkle, הוֹזַחְטִילָן סַעְצַק, tolv og ikke elleve.*

שְׁתֵּים עָשָׂרָה גְּבוּלֵי אַכְלוּסִין מוֹפְצָלִין לְשֵׁשׁ סְדָרִים מוֹפְסְקִין בֵּין רוּחַ לְרוּחַ גְּבוּל
מִזְרַחִית דְּרוּמִית גְּבוּל מִזְרַחִית רֹמִית גְּבוּל מִזְרַחִית תַּחְתִּית גְּבוּל צְפוֹנִית תַּחְתִּית
גְּבוּל צְפוֹנִית מְעַרְבִית גְּבוּל צְפוֹנִית רֹמִית גְּבוּל מְעַרְבִית תַּחְתִּית גְּבוּל מְעַרְבִית
רֹמִית גְּבוּל מְעַרְבִית תַּחְתִּית גְּבוּל דְּרוּמִית תַּחְתִּית גְּבוּל דְּרוּמִית רֹמִית וּמְרַחֲבִין
וְהוֹלְכִין עַד עַדִּי עַד וְהֵן הֵן זְרוּעוֹת עוֹלָם

47. *Tolv diagonale grenser som deler mellom de seks sidene, avgrenser mellom hver og en vind. Den sør-østre grense, den øvre østre grense, den nedre østre grense, den nedre nordre grense, den nord-vestre grense, den øvre nordre grense, den nedre vestre grense, den øvre vestre grense, den øvre vestre grense, den nedre vestre grense, den nedre søndre grense, den øvre søndre grense, og de utvider seg i evigheters evighet og de er verdens armer⁵⁴.*

Den øvre vestre grense gjentatt to ganger, man kan anta at dette er for å få antallet til å gå opp i 12.

זְרוּעוֹת עוֹלָם har jeg valgt å oversette med verdens armer, men det kan også forstås som evige armer, slik det har blitt oversatt i Bibelselskapets oversettelse anno 1930. Grunnen til at jeg har valgt å oversette med 'verden', er at fenomenene som blir beskrevet over definitivt er dennesidige fenomener (selv om de er abstrakte), og ordet עַד blir tidligere i setningen brukt for å uttrykke evighet. Jeg tror at ved å velge עוֹלָם her, så beholder man en dobbel

passer bedre inn i sammenhengen. (Hayman 2004:147)

54. Kan henspille Deut. 33:27, "her nede er evige armer"

betydning, men viser likevel at det er noe annet enn det som står rett foran.

Ordet **אכלוסין**, 'diagonale', skulle nok egentlig vært stavet **אלכסון**, slik det er i de fleste andre manuskriptene. Dette er et låneord fra gresk, og feilstaving av slike ord var svært vanlig. (Hayman 2004:151)

שתים עשרה פשוטות הוזחטילןסעצק חקקן צרפן חצבן שקלן והמירן וצד בהן
מזלות וחדשות ומנהיגין שני עליזין ושני לועזין ושני נועזין ושני עליצין והן
קורקבנין ושתי ידיים ושתי רגלים עשאן כמו מריבה ערכן כמו מלחמה זה
לעומת זה

שלשה אחד אחד לברו עומד שבעה שלשה חלוקין על שלשה ואחד חוק מכריע
בנתיים שנים עשר עומדים במלחמה שלשה אויבים ושלשה אוהבים שלשה מחיים
ושלשה ממיתים ואל מלך נאמן מושל בכולן אחד על גבי שלשה ושלשה על גבי
שבעה ושבעה אל גבי שנים עשר וכולן אדוקין זה בזה וסימן לדבר עשרים ושתים
חפצים בגוף אחד

48. *Tolv enkle, הוזחטילןסעצק, Han risset dem inn, Han kombinerte dem, Han hugget dem ut, Han veide dem og Han utvekslet dem, og Han bandt til dem stjernebildene, månedene, og hovedorganene: to triumferende, to bablende, to overmodige, to jublende. De er de indre organene, og de to hendene og de to føttene. Han lagde dem som en slags konflikt, Han arrangerte dem i krigsformasjon, "den enkelte stående mot den enkelte"⁵⁵.*

Tre – hver og en står alene, syv – tre er delt opp mot tre, og en er loven som balanserer mellom dem, tolv står i krigsposisjon, tre er fiendtlige, tre elsker, tre gir liv og tre gir død, og den pålitelige, guddommelige kongen regjerer over dem alle, en over tre, tre over syv, syv over tolv. Og alle holder fast ved hverandre. Og tegnet på dette er tjueto objekter i en kropp. Dette verset bruker frasene som kjennetegner de forskjellige bokstavgruppene om hverandre. I dette verset er de syv delt opp i tre mot tre, med en som er loven som balanserer imellom dem, dette har vært kjennetegnet på de tre moderbokstavene i tidligere vers. I dette verset står moderbokstavene alene. De tolv er delt opp i fire grupper på tre. De tolv blir delt opp i

55. Sitat fra Forkynneren 7:14

motsetninger. Men det sies også at "alle holder fast ved hverandre. Og tegnet på dette er tjueto objekter i en kropp" Dette er igjen et bilde som viser enhet, at selv motsetningene hører sammen.

שתים עשרה פשוטות הוזחטילןסעצק חקקן חצבן צרפן שקלן והמירן וצד בהן
שנים עשר מזלות בעולם ושנים עשר חדשים בשנה ושנים עשר מנהגים בנפש.
ואילו הן שנים עשר מזלות טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזנים,
עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים. ושנים עשר חדשים ניסן, אייר, סיון, תמוז, אב, אלול,
תשרי, מרחשוון, כסליו, טבת, שבת, אדר. אילו הן שנים עשר מנהגיין בנפש: שתי
ידיים, שתי רגלים, שתי כליות, כבד, ומרה, טחול, המסס, קרקבן, וקיבה

49. *Tolv enkle, הוזחטילןסעצק, Han risset dem inn, Han hugget dem ut, Han kombinerte dem ,
Han veide dem og Han utvekslet dem, og Han skapte med dem tolv stjernebilder i verden,
tolv måneder i året, tolv hovedorganer i mennesket. De tolv stjernebildene i verden er disse:
Væren, Tyren, Tvillingene, Krepsen, Løven, Jomfruen, Vekten, Skorpionen, Skytten,
Steinbukken, Vannmannen og Fiskene. Tolv måneder i året: Nisan, Iyar, Sivan, Tammuz, Av,
Elul, Tishri, Marheshvan, Kislev, Tevet, Sheval og Adar. Disse er de tolv hovedorganene i
mennesket: to hender, to føtter, to nyrer, leveren, gallen, milten, svelget, innvollene og
magen.*

Greske astrologer knyttet også de tolv stjernetegnene til alfabetet. Fra 100-tallet finner man oppteignelser som beskriver et system der de 24 bokstavene blir delt opp i par, og hvert par korresponderer med et stjernetegn. (Barry 1999:58)

Vers 50 og 51 er ikke med i ms A, og er derfor ikke tatt med her. Disse versene finnes i de første trykte versjonene. Jeg har valgt å følge ms A, men beholde nummereringen som er gitt i Hayman, som igjen følger Gruenwalds nummerering. (Hayman 2004:159)

המליך הי וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו טלה בעולם וניסן בשנה וכבד
בנפש
המליך את ויו וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו שור בעולם ואייר בשנה

ומרה בנפש

המליך את זיין וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו תאומים בעולם וסיון
בשנה וטחול בנפש

המליך את חית וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בו סרטן בעולם ותמוז בשנה
והמסס בנפש

המליך את טית וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בו אריה בעולם ואב בשנה
וכוליה של ימין

המליך את יוד וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו בתולה בעולם ואלול
בשנה וכוליה שלשמאל בנפש

המליך את למד וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו מאזנים בעולם ותשרי
בשנה וקרקבן בנפש

המליך את נון וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו עקרב בעולם ומרחשוון
בשנה וקיבה בנפש

המליך את סמך וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וצר בו קשת בעולם וכסליו
בשנה ויד ימין בנפש

המליך את עין וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בו גדי בעולם וטבת בשנה ויד
שמאל בנפש

המליך את צדי וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בו דלי בעולם ושבט בשנה
ורגל ימין בנפש

המליך את קוף וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בו דגים בעולם ואדר בשנה
ורגל שמאל בנפש

52. *Han fikk η til å regjere og bandt krone til den og kombinerte dem, hver og en, og bant til den Væren i verden, Nisan i året og leveren i mennesket.*

Han fikk υ til å regjere og bandt krone til den og kombinerte dem, hver og en, og bandt til den Tyren i verden, Iyar i året og gallen i mennesket.

Han fikk ι til å regjere og bandt krone til den og kombinerte dem, hver og en, og bandt til den Tvillingene i verden, Sivan i året og milten i mennesket.

Han fikk η til å regjere, og bandt krone til den og kombinerte dem, hver og en, og bandt til

den Krepsen i verden, Tammuz i året og svelget i mennesket.

Han fikk v til å regjere, og bandt krone til den og kombinerte dem, hver og en, og bandt til den Løven i verden, Av i året og den høyre nyren.

Han fikk y til å regjere, og bandt krone til den og kombinerte dem, hver og en, og bandt til den Jomfruen i verden, Elul i året, og den venstre nyren i mennesket.

Han fikk l til å regjere og bandt krone til den og kombinerte dem, hver og en, og bandt til den Vekten i verden, Tishri i året, og innvollene i mennesket.

Han fikk n til å regjere, og bandt krone til den, kombinerte dem, hver og en, og bandt til den Skorpionen i verden, Marheshvan i året og magen i mennesket.

Han fikk o til å regjere, og bandt krone til den, kombinerte dem, hver og en, og bandt til den Skytten i verden, Kislev i året, og den høyre hånden i mennesket.

Han fikk y til å regjere, og bandt krone til den, kombinerte dem, hver og en, og bandt til den Steinbukken i verden, Tevet i året og den venstre hånden i mennesket.

Han fikk z til å regjere, og bandt krone til den, og kombinerte dem, hver og en, og bandt til den Vannmannen i verden, Shevat i året og den høyre foten i mennesket.

Han fikk q til å regjere, og bandt krone til den, og kombinerte dem, hver og en, og bandt til den Fiskene i verden, Adar i året og den venstre foten i mennesket.

Dette verset er nok et oppsummeringsvers som vi også finner for både de doble bokstavene og moderbokstavene. Her er det også variasjoner med זה עם זה og בזה זה, slik det også var i versene med moderbokstavene (32-34). Det er ingen åpenbar systematikk i dette, og jeg vil anta dette er vilkårlige variasjoner.

שתים עשרה פשוטות הוזחטילןסעצק.

נוצר עם הי טלה ניסן וכבד וראייה וסמיות נוצר עם ויו שור אייר ומרה ושמיעה
וחרשות

נוצר עם זיין תאומים סיון וטחול וריחה וסרחות

נוצר עם חית סרטן תמוז והמסס

נוצר עם טית אריה אב וכוליה של ימין לעיטה ורעבתנות

נוצר עם יוד בתולה אלול וכוליה של שמאל ומעשה וגידמות

נוצר עם למד מאזנים תשרי וקרבן תשמיש וסריות
 נוצר עם נון עקרב מרחשוון וקיבה והילוך וחיגרות
 נוצר עם סמך קשת וכסליו יד ימין ורוגז וניטול כבד
 נוצר עם עין גדי טבת ויד שמאל ושחוק וניטול טחול
 נוצר עם צדי דלי שבט רגל ימין והירהור וניטול הלב
 נוצר עם קוף דגים אדר ורגל שמאל וישיבה ומעות

54. *Tolv enkle*, הווחטילנסעצק,

Dette ble formet med ה: Væren, Nisan, leveren, syn og blindhet.

Dette ble formet med ו: Tyren, Iyyar, gallen, hørsel og døvhet.

Dette ble formet med ז: Tvillingene, Sivan, milten, dufting og stinking.

Dette ble formet med ח: Krepsen, Tammuz og svelget.

Dette ble formet med ט: Løven, Av, høyre nyre, spising og sult.

Dette ble formet med י: Jomfruen, Elul, venstre nyre, handling og lammelse.

Dette ble formet med ל: Vekten, Tishri, innvollene, samleie og impotens.

Dette ble formet med ג: Skorpionen, Marheshvan, magen, vandring og halthet.

Dette ble formet med ס: Skytten, Kislev, den høyre hånden, sinne og sinnsro.

Dette ble formet med ע: Steinbukken, Tevet, den venstre hånden, latter og tristhet.

Dette ble formet med צ: Vannmannen, Shevat, høyre fot, tanke og tankeløshet.

Dette ble formet med ק: Fiskene, Adar, venstre ben, søvn⁵⁶ og søvnløshet

Motsetningene tilhører de seneste lagene i SY. En god del av ordene som blir tatt i bruk her, har ikke vært brukt i tidligere hebraiske tekster. (Hayman 2004:166) Noen av dem er så ukjente at de har forårsaket en del forsøk på korreksjoner i senere manuskripter. Man kan jo undres over hvorfor disse motsetningsparene ble lagt til. En mulig forklaring vil være at dette tillegget er et forsøk på å harmonere fremstillingen av de enkle bokstavene med de doble - at de enkle bokstavene også skal fremstå med motsetningspar, selv om de ikke har doble uttaler. De syv doble bokstavenes motsetningspar omfatter større konsepter; liv og død, fred og

56. I ms A står det ישבה, sitting, men jeg har valgt å oversette ישנה, søvn, som samsvarer med hva de andre manuskriptene har her, og også med hva ms A har i vers 45, der de positive egenskapene ramses opp.

ondskap, visdom og dårskap, rikdom og fattigdom, fruktbarhet og ødslighet, skjønnhet og heslighet, hersking og undertrykkelse. Disse kan vel nesten kalles kjernekonsepter innenfor en gammeltestamentlig setting. De enkle bokstavens motsetningspar synes å være mikrokosmiske, mer knyttet til det enkelte menneske, kroppslige eller følelsesmessige.

Det første ordet som har skapt forvirring er סרחות. Det er dannet av roten סרח, som betyr å råtne eller å lukte vondt. Det er muligens en sideform av סרחון, "vond lukt". Ifølge Hayman er dette det motsatte av hva man skulle vente seg her. (Hayman 2004:166)

Jeg er ikke enig i dette, god og vond lukt synes å være rimelige motsetninger. De foregående og etterfølgende motsetningene er i stor grad en positiv egenskap og fraværet av denne; syn og ikke-syn, hørsel og ikke-hørsel, med unntak av sinne og sinnsro - der det positive er det ikke-negative. God og vond lukt passer ikke inn i denne rammen, men alt fra naturens side *har* en lukt, fravær av lukt av noe som helst slag finner man ikke. Dermed står man igjen med god lukt og vond lukt, duft og stank.

Ms A har ikke et motsetningspar til ח. De fleste andre mss har her "snakking og stumhet".

Motsetningsparene til ס, sinne og sinnsro, er skrevet כבד וניטול, som vil si sinne og 'manglende lever'. Leveren er sete for sinne ifølge Talmud, Berakhot 61b.

Latter og tristhet er uttrykt på samme måte, ושחוק וניטול טחול, latter og 'manglende milt'. Milten er sete for latter, igjen ifølge Berakhot 61b, men dette står i motsetning til gresk filosofi, hvor den er sete for tristhet. Som nevnt innledningsvis, hevdes det at SY er en fusjon av gresk, nyplatonisk filosofi, med jødisk mytologi. Her ser vi altså en motsetning mellom disse, og at den jødiske varianten har blitt stående.

Ved צ, tanke og tankeløshet (på heb: 'manglende hjerte'), והירהור וניטול הלב, har forfatteren fulgt Aristoteles, som har hjertet som sete for tanke, fornuft eller følelser.

Siste linje byr på problemer. Som kommentert over, har jeg valgt å oversette ישנה, 'søvn', ikke ישבה, 'sitting'. Men motsetningen מענות, 'søvnløshet', krever også forklaring. Det kan antas å stamme fra roten עור med prefiks מ. Dette kan så ha blitt korrumpert til מענות, insomnia, i ms A, og de andre liknende variasjonene i de andre manuskriptene. (Hayman 2004:167)

זה הוזהטילןסעצק וכולן אדוקין בתלי וגלגל ולב

55. Dette er הוזהטילןסעצק. Og de holder alle fast ved dragen, hjulet og hjertet.

Dragen er en mulig referanse til månens noder, ifølge Hayman. Han oversetter dette ordet med "krok", i tråd med roten תלה, 'å henge'. (Hayman 2004:36)

I Shabbetai Donnolos kommentar til SY blir תלי oversatt med 'drage'. Denne dragen er et slags himmellegeme som alle planeter, stjernetegn og lysende himmellegemer er knyttet til, i faste posisjoner på den. Den er ikke synlig, men styrer planetenes og stjernetegnenes vandring over himmelhvelvingen. Denne dragen omringer verden, og dens hale når dens hode. Den styrer de andre himmellegemenes fysiske bevegelser, men har ingen metafysisk kraft. "תלי er i verden som en konge på sin trone, hjulet er i året som en konge i sitt rike, hjertet er i mennesket som en konge i krig." (Sharf 1976:34ff)

Selve ordet תלי er man ikke helt sikker på etymologien av. Som nevnt ovenfor, kan det komme av 'å henge' (himmellegemene henger jo visserlig på dragen også, ifølge Donnolo). Men de vanlige ordene brukt for drage i hebraisk er נחש⁵⁷ og תנין. Muligens kan ordet komme av det syriske *atalu*; 'formørkelse'. (Sharf 1976:40) Sammenhengen her kan stamme fra forestillingen om at sol- og måneformørkelser ble forårsaket av at et drageliknende monster slukte solen eller månen. Nå har det seg slik at både i østlig og vestlig astrologi har månens bane også blitt assosiert med en drage. Der månens bane krysser dyrekretsen, beltet av stjernetegn, har blitt kalt *r'as al-jawzahr*, *caput draconis*, dragens hode, og *dhanab al-jawzahr*, *cauda draconis*, dragens hale, avhengig om den krysser oppadstigende (hodet) eller nedadstigende (halen). Saadia Gaon identifiserer תלי med denne dragen *jawzahr*. (Sharf 1976:38ff)

Vers 56 er ikke med i ms A. Dette verset minner om første vers, men med forklaringer hentet fra Midrash.

57. Dette betyr 'slange', men har enkelte steder i jødisk litteratur blitt brukt som parallell til 'drage', jfr Jesaja 27:1; "Den dagen skal Herren med sitt sverd, det harde, store og sterke, straffe Leviatan, den raske slangen (נחש), Leviatan, slangen (נחש) som bukter seg fram. Han skal drepe dragen (תנין) som er i havet."

שנים עשר למטה ושבעה למעלה על גביהן ושלושה על גבי שבעה ומשלשתן ייסד מעונו וכולן תלויין באחד סימן לאחד, ואין לו שני מלך יחיד בעולמו שהוא אחד ושמו אחד

57. *Tolv under, syv over dem, tre over syv og fra disse tre grunnla Han sitt tilholdssted. Og alle er avhengig av den Ene, og tegnet til den Ene er at Han ikke har noen nummer to. Han er en enhetlig konge i sin verden, Han er én og Hans navn er én.*

שלושה אבות ותולדותיהן ושבעה כבשים וצבאותיהן ושנים עשר גבולי אכלוסין וראיה לדבר עדים נאמנים עולם שנה ונפש עולם ספירתו בעשרה שנה ספירתה בעשרה נפש ספירתה בעשרה ועשרים ושנים חפצים יש בכל אחד. בעולם שלושה אש רוח ומים ושבעה כוכבים ושנים עשר מזלות. בשנה שלושה קור וחום ורוויה שבעת ימי בראשית ושנים עשר חדשים בנפש שלושה ראש ובטן וגיויה שבעה שערים ושנים עשר מנהיגין

58. *Tre fedre og deres avkom, syv dominante og deres hærskere, tolv diagonale grenser, bevis for dette, pålitelige vitner, verden, året og mennesket. Verdens målestokk er i ti, årets målestokk er i ti, menneskets målestokk er i ti. Og det er tjueto objekter i hver og en. I verden er det tre: ild, luft og vann, syv planeter og tolv stjernebilder. I året er det tre: kaldt, varmt og fuktig, de syv skapelsesdagene, og de tolv månedene. I mennesket er det tre: hodet, magen og brystet, syv porter og tolv hovedorganer.*

חק עשרה שלושה ושבעה ושנים עשר פקודין בתלי וגלגל ולב. תלי בעולם כמלך על כסאו, גלגל בשנה כמלך במדינה, לב בנפש כמלך במלחמה

59. *Det er en lov om ti, tre, syv og tolv. De kommanderer dragen, hjulet og hjertet. Kroken er i verden som en konge på sin trone, hjulet er i verden som en konge i et rike, hjertet i mennesket som en konge i krig.*

כללו של דבר מקצת אילו נצטרפין עם אילו ואילו עם אילו. אילו תמורות אילו

ואילו תמורות אילו. אילו כנגד אילו, ואילו כנגד אילו. ואם אין אילו אין אילו. גם כל חפץ זה לעומת זה ברא אלהים טוב לעומת רע רע מרע וטוב מטוב טוב מבחין את רע ורע מבחין את טוב טובה גנוזה לטובים

60. *Det er alt dette: noen få forener seg med andre, og andre med andre. Noen står mot andre, og andre står mot andre. Noen står ovenfor andre, og andre ovenfor andre. Om ikke disse er, er ikke andre. "Hvert objekt skapte Gud, den ene stående mot den andre"*⁵⁸ *Godt står mot ondt, ondt fra ondt, og godt fra godt. Godt differensierer ondt, og ondt differensierer godt. Godt er samlet opp for det gode.*

Ordet נצטרפין er i nitpael, en typisk RH bøyingsform. Formen er reflektiv, og betydningsidentisk med hitpael. (Segal 1970:63ff)

וכיון שבא אברהם אבינו והיביט וראה וחקר והבין וחקק וצרף וחצב וחשב ועלתה בידו נגלה עליו אדון הכל והושיבו בחיקו ונשקו על ראשו קראו אוהבו ושמו בנו וכרת לו ברית ולזרעו לעולם והאמין ביי ויחשבה לו צדקה וקרא עליו כבוד יי דכתיב בטרם אצרך בבטן ידעתך וגומר וכרת לו ברית בתוך עשר אצבעות רגליו והוא בשר מילה כרת לו ברית בתוך עשר אצבעות ידיו והוא לשון קשר עשרים ושתים אותיות בלשונו והקדוש גילה לו סוד משקן כמים דלקן כאש ריעשן כרוח ביערן כשבעה ניהגם בשנים עשר מזלות

61. *Når Abraham, vår far, kom, og kikket og så, og undersøkte og forsto, og risset inn, kombinerte og hugget ut og funderte, og det kom opp i hans hånd, åpenbarte Herren alt for ham. Og Han satte ham i sitt fang og kysset ham på hodet, kalte ham sin yndling, kalte ham sin sønn, og sverget en pakt med ham og hans avkom i evighet. "Og han hadde sin lit til 'י', og han tiltenkte det til ham for rettferd"*⁵⁹ *Og Han kalte over ham 'י's herlighet, slik det er*

58. Fork 7:14

59. Gen.15:6

skrevet: "før jeg formet deg i magen, kjente jeg deg osv"⁶⁰ Og han gjorde en pakt med ham, mellom de ti tær på hans føtter, det er kjødets omskjærelse, og han gjorde en pakt med ham mellom de ti fingre på hans hender, det er språket. Han bandt tjueto bokstaver til språket, og den Hellige åpenbarte hemmeligheten for ham. Han dro dem ut som vann, brant dem som ild, ristet dem i luften, og tente dem i syv, og førte dem i tolv stjernebilder.

I alle de korte versjonene av SY (unntatt K og R) er dette verset avslutningen på teksten. Kommentaren om bokstavene regnes som et senere tillegg, sannsynligvis lagt til for å binde hele boken sammen på slutten. (Hayman 2004:185)

אויר רוויה וגיויה, ארץ קור ובטן, שמים חום וראש זה אמש. שבת שבת ופה,
צדק אחד בשבת ועין ימין, מאדים שיני בשבת ועין שמאל, חמה שלישי בשבת
ואפ ימין, נוגה רביעי בשבת ואף שמאל, כוכב חמה חמישי בשבת ואוזן ימין,
לבנה שישי בשבת ואוזן שמאל. זה בגד כפרת. טלה ניסן כבד, שור אייר מרה,
תאומין סיון טחול, סרטן תמוז המסס, אריה אב כוליה ימנית, בתולה אלול כוליה
שמאלית, מאזנים תשרי קרקבן, עקרב מרחשוון קיבה, קשת כסליו יד ימין, גדי
טבת יד שמאל, דלי שבת רגל ימין, דגים אדר רגל שמאל. זה הוזחטילנסעצק

62. Luft, fuktighet og brystet. Jord, kulde og magen. Himmelen, varme og hodet.

Dette er אמש.

Saturn, sabbaten og munnen. Jupiter, den første dagen i uken og høyre øye. Mars, andre
dagen i uken og venstre øye. Solen, tredje dagen i uken og høyre nesebor. Venus, fjerde
dagen i uken og venstre nesebor. Merkur, femte dag i uken og høyre øre. Månen, sjette dagen
i uken og venstre øre. Dette er כפרת.

Væren, Nisan, leveren. Tyren, Iyyar, gallen. Tvillingene, Sivan, milten. Krepsen, Tammuz,
gallen. Løven, Av, høyre nyre. Jomfruen, Elul, venstre nyre. Vekten, Tishri, innvollene.
Skorpionen, Marheshvan, magen. Skytten, Kislev, høyre hånd. Steinbukken, Tevet, venstre
hånd. Vannmannen, Shevat, høyre fot. Fiskene, Adar, venstre fot. Dette er הוזחטילנסעצק.

60. Jer. 1:5

שלשה אויבים אילו הן לשון וכבד ומרה.
 שלשה אוהבים עינים ואזנים ולב
 שלשה מחיים שני חוטמין וכבד של שמאל
 שלשה ממיתים שני נקבים התחתונים והפה
 שלשה שהן ברשותו ידיים ורגלים והפה
 שלשה שאין ברשותו עיניו ואוזניו וחותמו
 שלשה שמיעות לאוזן והן רעות קללה וגידוף ושמועה רעה
 שלשה שמיעות לאוזן טובות ברכה וקילוס ושמועה טובה
 שלשה ראיות רעות עין נאפה ועין רעה ועין מגנבת
 שלשה ראיות טובות בושה ועין טובה ועין נאמנת
 שלשה ללשון רעות הדובר בפני ריעו רע והמלשין והמדבר אחד בפה ואחד בל.
 שלוש ללשון טובות שתיקה ושמירת לשון ומדבר אמת

63. *Tre er fiendtlige. Disse er tungen, leveren og gallen.*

Tre elsker; øynene, ørene og hjertet.

Tre gir liv; de to neseborene, og leveren på venstre side.

Tre dreper; de to nedre hulrom og munnen.

Tre er under hans autoritet; hendene, føttene og munnen.

Tre er utenfor hans autoritet: hans øyne, hans ører og hans nesebor.

Tre onde ting som blir hørt av øret er forbannelser, banning og ondt nytt.

Tre gode ting som blir hørt av øret er velsignelser, lovprisning og godt nytt.

Tre onde syn er; et utro blick, et ondt blick og et forledende blick.

Tre gode syn er; beskjedenhet, et godt blick og et pålitelig blick.

Tre ting er onde for tungen å tale: den som snakker ondt fremfor en venn, den som sprer ondt nytt og den som sier noe med munnen og noe annet med hjertet.

Tre ting er gode for tungen å tale; stillhet, en vaktet tunge og å tale sant.

Ifølge Hayman er dette faller dette verset inn i "a type of numerical midrash attested as far back as Prov 30:18-31." (Hayman 2004:192)

הדין ספר אותיות דאברהם אבינו דמתקרי הלכות יצירה. כל דצפי ביה לית
שיעור לחוכמתיה

64. Dette er boken om bokstavene som Abraham vår far kalte "Halkot Yeşira". Enhver som ser i den vil få vekket sin visdom.

Dette verset er skrevet på arameisk. Det har sannsynligvis blitt lagt til teksten på et relativt tidlig tidspunkt, siden det er attestert i så mange av manuskriptene. (Hayman 2004:195)

5. Tekstens særtrekk

5.1 Språket i teksten

Scholem har kommentert at denne teksten inneholder flere tekniske termer som har med arkitektur å gjøre, og at dette er et merkelig fenomen. (Som for eksempel ordet מעזיבה i vers 13, som brukes spesielt om et leiredekke til tak. (Jastrow 2005:814))

Jeg vil mene at disse termene faller naturlig inn med flere av bildene som blir brukt i teksten. Disse arkitektverbene kunne man tenke seg passer bedre sammen med selve verbet som har gitt teksten dens navn; יצר. I vers 13 beskrives verden med vegger. Dette passer inn med de 22 bokstavene som blir risset inn og hugget ut i luften. Gud får tittelen יוצר, 'den som former'. Det er samme tittel som i *šī'ur qoma*, der Gud kalles יוצר ברשית. (Scholem 1987:22)

Et av verbene som blir gjentatt mange ganger, חקק, er som vi har sett, et ikke så uvanlig verb i den Hebraiske Bibelen heller. Det er den samme roten som har gitt opphav til ordet חוק, som betyr lov. (Noe som er risset inn, hugget i stein.)

Teksten inneholder mange nye ord, det viktigste er *sefirot*, som tidligere forklart. Som jeg har vært inne på under tekstkommentarene, brukes det noen arameiske former, da særlig כנגד, som betyr 'motsatt av' eller 'stå opp mot'.

Med unntak av *sefirot* er de avvikende ordene gjerne tatt fra Den Hebraiske Bibelen, som for eksempel בלימה og כרצא, 'intethet' og 'løpende'.

En del av ordene er også tatt fra gresk. som ordet אכלוסיין, 'diagonale'. Dette skulle nok

egentlig vært stavet אֵלֶּכְסוֹן. (Hayman 2004:151)

Store deler av teksten er tvetydig, og kan tolkes på flere måter. Flere steder, som jeg har vært inne på, kan man se at teksten har blitt forsøkt tydeliggjort, med varierende resultat.

En av grunnene til mulige tvetydigheter er den sparsommelige bruken av objektsmerke אֵת og den bestemte artikkel.

5.1.1 Den bestemte artikkel

Den bestemte artikkel er brukt i påfallende få tilfeller gjennom teksten. Den brukes 20 ganger i ms A, og åtte av disse er i konstruktforbindelser⁶¹, fem er bibelsitat eller faste uttrykk⁶², en i benevnelse av Gud⁶³, to på bestemmende adjektiv⁶⁴ og fire andre⁶⁵, hvorav en sannsynligvis er en dittografi. Siden teksten er poetisk preget, er det ikke rart at den bestemte artikkelen ble så lite brukt, da dette er typisk for hebraisk poesi. De ubestemmelige formene gjør teksten også mer abstakt.

Objektsmerket אֵת brukes i anaphoraen "Og Han fikk ... til å regjere", ... המליך אֵת. Dette virker å være et senere tillegg.⁶⁶ Annet enn dette brukes אֵת to ganger, til å bestemme "godt" og "ondt" i vers 60. At אֵת brukes så lite, gjør dette utsagnet enda sterkere, og bestemmer dette definitivt til "det onde" og "det gode".

61. Vers 3: מפלגת המעיר, vers 10: שלחי העולמים, vers 19: כל נפש כל היצור ונפש כל, ניטול הלב, vers 25: תולדות השמים, העתיד, כל היצור וכל הדיבור

62. Vers 8: מה שאין העין יכולה לראות ומה שאין - Esek 1:14, vers 40: כמראה הבזק, vers 42: תחת השמים (Fork. 3:1, Job 41:2) האוזן יכולה לשמוע

63. Vers 6: היוצר

64. Vers 15: נקבים התחתונים, בשמו הגדול, vers 63:

65. Vers 24: שמיעה (sannsynligvis dittografi, Hayman 2004:147) שהאש נושא מים, vers 45: והפה, והפה, הריחה, vers 63:

66. Se 5.4 'Betydelige endringer i teksten?'

Teksten har et poetisk språk. Den inneholder flere retoriske virkemidler, samt noen poetiske. Et av de 'klassiske' kjennetegnene på hebraisk poesi, parallellismer, er brukt både i selve teksten og er med i bibelsitatene.

5.2 Virkemidler

Det finnes flere virkemidler som er 'typiske' for hebraisk litteratur. Denne teksten inneholder både retoriske og poetiske virkemidler. Jeg mener de poetiske virkemidlene også virker som pedagogiske virkemidler; hjelp til å huske teksten utenat. Teksten inneholder også referanser til poetisk litteratur i Bibelen. Disse er så innvevet i hebraisk litteratur, at de godt kan være tatt i bruk ubevisst.

5.2.1 Anaphora

Anaphora er repetisjonen av et ord eller flere i begynnelsen av flere vers eller fraser. Dette binder vers sammen, og understreker et oppramsende element. (Schökel 1988:77) Disse repetisjonene er det mest karakteristiske ved SYs form, og brukes gjennom hele teksten. Noen eksempler på dette er:

עֶשֶׂר סְפִירוֹת בְּלִימָה, "Ti *sefirot* av intethet" vers 2-5,7-11. (16)

עֶשְׂרִים וְשֵׁתִים אוֹתוֹת יֶסֶד, "Tjueto grunnleggende bokstaver" vers 17, 18

שְׁלֹשׁ אִימוֹת, "Tre mødre" vers 24-31,36

שִׁבְעַת כְּפוֹלוֹת, "Syv doble" vers 37-39, 44

תּוֹלְבֵי עֲשָׂרָה פְּשׁוּטוֹת, "Tolv enkle" vers 45-49,54

וְהַמְלִיךְ אֶת-... "Og Han fikk ... til å regjere" 32-34,41,52

5.2.2 Parallellisme

Forståelsen av parallellisme hadde også mer eller mindre gått tapt i post-bibelsk tid, poetiske tekster ble fortsatt skrevet med parallellismer, men ved eksegese av poetiske tekster i Bibelen ble parallellismer tolket helt bokstavelig, hver frase for seg, ikke som stilistisk virkemiddel. (Kugel 1998:108)

Det ene tilfellet, i vers 20 i mss B1, S og Z, *מִתּוֹדָהּ מִמֶּשׁ וְעָשָׂא אֶת אֵינּוּ יִשְׁנוּ*, "Han formet substans fra ødslighet og *han fikk det ikke-eksisterende til å eksistere*", (kursiv er et tillegg i disse manuskriptene.)

5.2.3 Kiasme

Kiasme er, som nevnt, et retorisk figur som består i at tilsvarende setningsledd står i omvendt orden i to på hverandre. Begge kiasmene som finnes teksten, i vers 4, er leksikalske, det vil si at det er betydningen av røttene, og ikke deres grammatikalske form som former kiasmestrukturen.

I vers 4 står *הַבִּינְךָ בַּחֲכָמָה חָכֹם בְּבִינָה*, "forstå med visdom og bli vis med forståelse", og i vers 6: *נְעוּיֶיךָ סוּפֵן בְּתַחֲלִילְתֶּךָ וְתַחֲלִילְתֶּךָ בְּסוּפֵן* "Deres slutt er fastsatt i deres begynnelse, og deres begynnelse i deres slutt". Denne har også en ellipse; 'fastsatt' står bare som verb i den første delen, men er underforstått i den andre delen.

5.2.4 Rotrepetisjon

Den mest kjente typen av rotrepetisjon kalles '*figura etymologica*', et verb i infinitiv absolutus etterfulgt av det samme verbet i finitt form. Det er ikke brukt her, den eneste formen for rotrepetisjon er variasjon av to verb i to forskjellige konjugasjoner, den første i paal, den andre i pual.

I vers 10 står det *בְּרוּךְ וּמְבֹרָךְ שְׁמוֹ*, "Velsignet være og velsignet er Hans navn", dette høres nesten ut som en fast formel.

I vers 15 beskrives en besegling i forskjellige retninger med variasjoner av navnet *יְהוָה*. Men verbet blir variert med 'snu' og 'snu seg', *פָּנָה* og *נִיפְנָה*. Som jeg har påpekt i kommentaren til vers 15, så kan denne variasjonen skyldes et ønske om å stille beseglingen mot himmelen i en særstilling, også fordi denne retningen blir beseglet med hovedpermutasjonen av navnet.

5.2.5 Ordspill

Det finnes eksempler på både homonymer og polysemer⁶⁷ i teksten. Når slike ord blir bevisst tatt i bruk med begge betydninger i samme setning eller vers, kalles dette ordspill. Likelydende ord med forskjellig betydning kan også kalles ordspill. (Schökel 1988:29) Jeg har valgt å lage en ny kategori for disse, som jeg har kalt rotmetatese, som jeg kommer nærmere inn på nedenfor.

Allerede i vers 1 kommer det første ordspillet; **בספר, וספר וספר**, "med tekst, tall og tale". Som nevnt i kommentaren er dette det eneste stedet hvor ordspillet kommenteres i selve teksten. Det blir heller ikke brukt igjen senere i disse betydningene. Men neste vers introduserer *sefirot*, som kommer fra den samme roten. Disse tre *sefarim* kan muligens være der for å gi en antydning eller underbevisst bilde om hvordan man skal forstå *sefirot*, som var et nytt ord på hebraisk.

I vers 5 finnes ordene **בלוימה** og **בלום**. De brukes i to forskjellige setninger som står etter hverandre. Det er jo ikke utenkelig at de skulle ha noe med hverandre å gjøre, men jeg tror det er mer sannsynlig at **בלום** ble valgt her fordi det gir samklang med **בלוימה**, enn for å utdype noen betydning. For begrunnelsen for oversettelsen av **בלוימה**, se kommentaren til vers 2.

I vers 3 brukes ordet **מילת** i to forskjellige betydninger; først "ord", deretter "omskjærelse". Her virker dette understrekende på semantikken i verset; "Ti sefirot av intethet, tallet til ti fingre; fem mot fem, foreningspakten står i midten med tungens og munnens ord og med kjødets omskjærelse." Her er de ti sefirot delt opp i fem og fem først, og deretter er foreningspakten i midten, men den består også av to deler, to **מילת**, tungens og munnens ord og kjødets omskjærelse. Denne doble betydningen finnes ikke i Saadias versjon, noe som skulle tilsi at dette nok har blitt lagt til etterhvert. (Hayman 2004:68)

Neste ordspill kommer i vers 7; **ועד עדי עד**, "i evigheters evighet". Den bokstavelige oversettelsen er egentlig "og til evigheters evighet". Her er det også ett ord som har to betydninger. Lydmessig er dette et klangfullt ordspill, med morfemrepetisjon.

67. Homonymer er like ord som har ulike betydninger, polysemer er like ord som har beslektede betydninger.

Vers 10 har flere eksempler. Det første er שלחי העולמים לעולם, "som er verdnenes liv i evighet", der ordet עולם betyr både verden og evighet. De er ikke samme form, verdnene er i bestemt form flertall og evighet er ubestemt form entall. Den neste spiller på den doble betydningen av ordet רוח, i setningen קול ורוח ודיבור זו היא רוח הקודש, "Stemme, ånde og tale; dette er den hellige Ånd". רוח brukes i flere vers, igjennom store deler av teksten, der det også betyr luft.

Den doble betydningen blir understreket i vers der אויר blir brukt. תולדות אויר רוח i vers 25, og וואויר נברא מרוח i vers 28.

5.2.6 Rotmetatese

Rotmetatese er egentlig en form for ordspill. Disse fortjener dog en gruppe for seg, da denne formen for ordspill har blitt brukt med gematrisk begrunnelse i kabbalisme i senere tid. De kan muligens også belyse en implisitt teori om den hebraiske rotens struktur. Ikke minst kan rotmetatesene i enkelte tilfeller være et tekstproblem, slik man ser eksempel på i vers 18.

I vers 18 står ordene ענג, 'behag' og נגע, 'ubehag' som et motsetningspar. Som tidligere nevnt gir disse to ordene med rotmetatese her en forsterkende effekt på bildet av et roterende hjul i dette verset. Betydningen av ordene er ikke så direkte motsetninger som "behag" og "ubehag", men det er sannsynligvis dette som er tanken her.

I vers 32 beskrives det mannlige som skapt med אמש og det kvinnelige som skapt med אשמ. Vokalisert ville disse bli אִמְשׁ og אִשְׁמ, 'igår' for mannelig og 'synd, forseelse' for det kvinnelige. Her har sannsynligvis bokstavene blitt stokket om på for å gi et meningsbærende ord for synd i forbindelse med det kvinnelige. Jeg har ikke funnet noen annen forklaring på 'det mannelige' enn at dette er den alfabetiske rekkefølgen på bokstavene.

I vers 48 blir hovedorganene delt opp i fire grupper på to: עליוזין, triumferende; לוועזין, bablende; נועזין, overmodige; עליצין, jublende. Disse ordene har ikke samme rot, men er likelydende. De er så godt som homoeoteleuton, tre av ordene ender på samme morfem, og den siste har en annen sibilant, *šade*, der de andre har zayin.

5.3 Finnes det spor av en teori om hebraiske ords røtter i teksten?

Dette spørsmålet må stilles med en viss modifikasjon; hvilken kunnskap om røtter gir seg til kjenne gjennom teksten? SY utgir seg ikke for å være en lærebok i lingvistikk, og den har bare unntaksvis blitt påstått å være det. Det kan derimot se ut som om enkelte av versene gir uttrykk for en kunnskap om rotkonstruksjoner, om enn på en allegorisk måte.

Vers 40 kan sies å gjøre dette: "Hvordan kombinerte Han dem? To steiner bygger to hus, tre bygger seks hus, fire bygger tjuefire hus, fem bygger hundre og tjue hus, seks bygger syv hundre og tjue hus, syv bygger fem tusen og førti hus. Herfra og fremover, gå ut, og funder over "det som munnen ikke kan si, det som øyet ikke kan se, det som ørene ikke kan høre" " At det er snakk om bokstaver, bør det ikke være tvil om, med innledningen "Hvordan kombinerte Ham dem?" flettes dette verset inn blant de andre som tar for seg hver enkelt bokstav. Men selv ikke den mest alternative rotteori har ennå postulert en semittisk rot med syv radikaler. Det er heller ikke grunn til å tro at det var tanken her. Jeg mener kombinasjoner opp til tallet syv er tatt med fordi tallet syv har en særstilling mystisk sett.⁶⁸

Går man til boken som regnes som det første arabiske oppslagsverk, skrevet av al-Ḥalīl ibn ʿAḥmad Al Farāhīdī (c. 718–c. 791), *kitāb al-ʿAin*, finnes en ren lingvistisk fremstilling av det samme: "Laith said, al-Khalil said: know that the biliteral doubled word runs in two permutations, as radda and darra, shadda an dashsha. The trilateral has six permutations, from which we may give as examples ḍaraba, ḍabara, baraḍa, baḍara, raḍaba, rabaḍa. The quadrilateral has 24 forms, because it has four letters which are multiplied by the six forms of the trilateral, making 24 - of which those in use are recorded (in this work) and those neglected are omitted. An example is ʿabqara, ʿabraqa, ʿaqbara-... and so on. The quinquilateral word produces 120 permutations, because the number of its five letters is multiplied by the 24 quadrilateral forms, making 120, of which only a minority is in use., the majority being rejected." (Haywood 1960:36)

Observasjonene om at det kun er noen som er i bruk, er ikke til stede i SY, selv om dette er

68. I Bibelen blir jorden skapt på syv dager, i SY finner man de syv doble bokstavene, og det særskilte utsagnet 'Derfor elsket Han det syvende over alle ting under himmelen.' i vers 42.

faktum i aller høyeste grad også i hebraisk. Dette er også en kjennetrekke ved SY, og et godt argument for at den ikke er en grammatikklærebok - den gir ingen virkelighetsorientering om hvordan språket fungerer, men beskriver svulstige rammeverk og bilder, og er kun opptatt av korrespondanser, og fenomener passer harmonisk inn i disse korrespondansene.

I vers 18 finner vi et hjul med kombinasjoner av alle bokstavene i to og to. Scholem (1974 B16:) hevder ut fra dette kan se ut som om tekstens forfatter kan mene at det hebraiske verb bare hadde to bokstaver i grunnstammen.

Vers 21 kan sies å illustrere dette ved å liste en rekke kombinasjoner av bokstaver i par. For å lese grammatikk ut av dette, må man tenke seg en bi-radikalistisk teori. Det er flere forskere som hevder at den 'ur-semittiske roten' egentlig besto av to konsonanter. En av dem er den russiske forskeren Igor Diakonov (1915-1999), som skriver at det finnes flere eksempler på at det bare er to av rotradikalene som har semantisk betydning. Han gir eksempler fra akkadisk; *nabāl* - å bringe, *zabāl* - 'å bære', *nabāl* - 'å dra ned', *tabāl* - 'å bringe' eller hebraisk **gūr* I - 'å angripe', **gūr* II - 'å unnvike', **grl* (intensiv) 'å egge til strid', **grr* (hebraisk) 'å dra vekk', **grr* (akkadisk) 'å rulle rundt'. Han mener det er mulig den ur-semittiske roten kan ha bestått av to konsonanter og en vokal. (Diakonov 1965:36)

Man skal nok ikke tilskrive SYs forfatter eller opphav en biradikalistisk holdning, men en kjennskap til ordbygging, bevisst eller ubevisst, mener jeg man kan spore i teksten.

Det er ikke nevnt i SY at bokstavene har numerisk verdi. Teksten bruker heller ikke akronymer⁶⁹. *Temurah*, utbyttning av en bokstav med en annen, er heller ikke nevnt. Den eneste man kan spore er muligheten for å stokke om på bokstaver innbyrdes i ord, men dette kun via antydning om rotoppbygninger. Den tidligste referanse til bruk av hebraiske bokstaver som tall stammer fra Makkabeerperioden, i 2. århundre f.v.t. (Barry 1999:186) så det kunne ha vært med, men er ikke åpenbart. Dette kom i større grad inn med senere kabbala.

69. Akronymer er ord som dannes av forbokstavene i flere ord, gjerne fra et fast uttrykk eller bibelsitat. Et eksempel er אגלא, som står for אתה גבור לעלם אדני.

5.3.1 Bruk av svake røtter og biformer

I SY finner vi flere tilfeller av bruk av 'svake røtter', det vil si røtter med en svak radikal. I teksten blir da flere former av samme rot brukt. Det er vanskelig å si om dette er bevisst. Det kunne jo være at det ligger gematriske verdier bak som den enkelte skribent eller eventuelle forfatter skulle ønske å legge inn, men dette er dog ikke nevnt eller antydning i teksten selv.

Det er ingen referanser i teksten om bruk av gematria i det hele tatt, så dette er lite sannsynlig. Gematria var kjent, og man finner dette i Mishna, nærmere bestemt *Pirqey Abot* 3:23:

רבי אלעזר בן חסמא אומר, קנין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות. תקופות
וגמטריאות פרפראות לחכמה

Rabbi Eleazar Hisma said; the laws of mixed bird offerings and the key to the calculations of menstruation days—these, these are the body of the halakhah. The calculation of the equinoxes and gematria are the desserts of wisdom.

Eksemplene vi finner på verb som er brukt i flere rot-former er עשה og עשא.

Verb av denne typen, ל"ה og ל"א, har ifølge *Gesenius' Hebrew Grammar* §77, 3 ofte beslektet eller lik betydning, og det er de to første radiakalene som virkelig er det bærende element i roten. I SY blir disse to verbrøttene brukt om hverandre, med samme betydning.

Bruken av formene צרר, צר, יצר er noe tvetydig enkelte steder.

I vers 19 ser man bruk av to former, men med samme betydning: וצר בהן נפש כל "Og formet med dem livet til alt som er skapt." Slik det står kan צר også bety 'å binde', av roten צרר. Men denne oversettelsen er lite sannsynlig. I det påfølgende verset, vers 20 står יצר i samme funksjon: "יצר מתוהו ממש" - "han formet substans fra ødslighet". Derimot i vers 30 er צר å binde. Det går an å argumentere for at det også her skal oversettes med 'å forme', men denne konteksten blir det også en slags beslektet betydning, om det ble formet en krone i hver bokstav, eller bundet en krone til den, så er resultatet det samme, hver bokstav har en regjerende kraft, gitt den av Gud.

I vers 24 finner vi nok en variant: דע וחשב וצור שהאש נושא מים. Her er roten bøydd som hulverb.

Et annet verb i flere former er רָוַץ og רָצָא. Disse finner man i begge former i vers 5:

"וְאִם רָוַץ לִיבְךָ שׁוֹב לְמָקוֹם שִׁצְאָתָהּ מִמֶּנּוּ וְזָכוֹר שְׂכָךְ נֹאמֵר וְהַחִיּוֹת רָצוּא וְשׁוֹב"

"og om ditt hjerte løper, returner til det sted det gikk ut fra – husk det som blir sagt: skikkelsene løp frem og tilbake". Her er det brukt i sin 'normale' form først, men i sideform i bibelsitatet.

5.3.2 Hver bokstav alene

Som jeg har gått inn på tidligere, kan man spore en bevissthet om et rotsystem ut ifra versene som omtaler muligheter for kombinasjoner av bokstavene. I de versene der bokstavene er omtalt hver for seg, er det lite å spore grammatisk. Korrespondansene som blir gitt hver enkelt bokstav følger ikke deres 'opprinnelige' ikoniske betydning,⁷⁰ med unntak av מ. Alle tre moderbokstavene har korrespondanser som ender på og/eller begynner med denne bokstaven. Dette ser ikke ut til å være tilfelle for de syv eller de tolv. Det er heller ikke snakk om bokstavenes form, slik som i Midrash Bereshit Rabbah 1:10 (se kap. 2.1), og det er bare moderbokstavenes lyd som beskrives, ingen av de andres.

Tidligere nevnte vers fra midrash og Mishna har heller ikke vist noen sammenheng mellom tolkning av bokstavene og deres ikoniske betydning.

5.3.2.1 Nøkkelkonsonanter

Dette systemet ble utviklet for å kunne brukes ved læring av hebraisk. Essensen er at den første konsonanten i et ord er et eget sub-morfem med egen betydning. Disse kalles nøkkelkonsonanter. Som det fremgår av navnet, er det bare konsonanter, ikke vokaler som brukes som nøkler. (Bar-Lev 2006:24ff) Det kan kalles uniradikalisme, da ordets betydning i dette systemet hviler på den første meningsbærende konsonant. Røtter som begynner på samme bokstav, vil dermed ha beslektet betydning. Systemet hviler på en slags ikonisk

70. De første semittiske bokstavene var opprinnelig piktogrammer, tegninger av ting som begynte med lyden piktogrammet skulle symbolisere. Bokstaven alef var et oksehode, da ordet for okse, *alpum*, begynte med denne lyden. (Slik var det også i den gamle germanske futharken, der den første bokstaven f kommer fra *fehu*, som også betyr okse. Venneman 2009:849)

betydning, der også bokstavens form har noe å si for dens betydning. Hver bokstav har en hovedbetydning, med flere underbetydninger. Denne betydning er ikke den samme som bokstavens opprinnelige betydning i proto-kanaanittisk, men er forskjellig for den samme bokstav i de ulike semittiske språkene. Kabbala har også vært en inspirasjon for utviklingen av nøkkelkonsonantteori. (Bar-Lev 1999:1ff)

Fem 'svake' konsonanter er ikke skikkelige nøkler; ׀, ׀, ׀, ׀, ׀, ׀. Dette ville da forklare hvorfor ׀׀, ild, blir tilskrevet ׀ i vers 34, selv om det begynner med ׀.

Det kan jo være verd å merke seg at proto-kanaanittisk var ikonografisk i forhold til substantiver, hver bokstav var et piktogram av en ting som begynte med denne bokstaven. Når det gjelder nøkkelkonsonanter er bokstavenes hovedbetydninger i de aller fleste tilfeller verbal.

Det har også vært gjort andre funn som kan tyde på at sluttbokstaver kan gi en viss form for semantisk gruppering i semittisk. Nedenfor følger en liste fra Igor Diakonov, *Languages of Asia and Africa*, som grupperer ville og tamme dyr. Ville dyr ender på *-b*, og tamme dyr ender på likvide *-r / -l*. (Diakonov 1965:55f)

Ville dyr		Tamme dyr	
ʾarnab	hare	ʾimmar	lam
dubb	bjørn	baqar	kveg
ḏiʾb	ulv	ḥimmār	esel
ḏub(ā)b	flue som stikker	karr	lam
kalb	hund	ʿayr	eselføll
labb	løve	tawr	okse
ʿaqrab	skorpion	ʾayyal	hjort
ṭaʿlab	sjakal	jamal	kamel

5.4 Anvendelse av teksten

5.4.1 Endringer i teksten

Som nevnt i innledningen, ble denne teksten kommentert allerede på 900-tallet. Ingen av disse kommentarene behandler den som en tekst utenfra, men kommenterer den på linje med andre, tradisjonelle, jødiske skrifter. Det skulle antyde at denne teksten, til tross for dens 'nye' innhold, ikke var så fremmed som man skulle tro.

Likevel er de fleste endringene eller tilleggene i teksten er utbroderinger som gjør teksten mer familiær i en jødisk kontekst. Store deler av bibelsitatene, Mishna- og Midrashsitatene er lagt til i senere lag av teksten, sannsynligvis for å få teksten til å passe bedre inn i jødisk rabbinsk tradisjon. (Hayman 2004:82) Om disse 'tradisjonelle' utvidelsene av teksten ble gjort med hensikt, eller bare ble lagt til fordi det syntes å passe inn, er vanskelig å vite sikkert, men effekten er den samme uansett; de gjorde teksten mer familiær for den beleste jødiske leser. Om teksten nå skulle ha blitt oppfattet som fremmed, vil disse utvidelsene med kjente tekstsitater likevel peke mot en positiv holdning til SY, for ved å legge til kjente referanser vil man øke sjansen for at teksten kunne bli akseptert av senere lesere.

Det første eksempelet finner vi allerede i vers 1: אלהי ישראל אלהים חיים אל שדי רם ונישא שוכן עד וקדוש שמו ברא את עולמו "Israels Gud, den levende Gud, den allmektige Gud, ”høy og opphøyet, som holder til i evighet og hellig er Hans navn”" er ifølge Hayman (2004:52) lagt til. Dette tillegget fremhever Guds hellighet mer enn det ble gjort i den korte versjonen. Dette toner ned vektleggingen på de 32 stiene med topikaliseringsen.

Bruken av ordet ברא for å skape ser vi bare i versene 1, og 27-30, og alle disse antas å være senere tillegg. (I vers 60 forekommer det i et bibelsitat.) Versene 28-30 er de som omhandler skapelsen av elementene med moderbokstavene אמש, tematisk passer de inn i teksten, med unntak av bruken av ברא, og 'de tre fedrene hvorfra alt ble skapt'. Dette tillegget ser ut til å være en av de flere utbroderingene som tilhører den lange versjonen (disse versene finnes ikke i Saadias versjon), men dette tillegget gjør også teksten mindre fremmed ved å nevne 'fedre' og dermed implisitt henspille på fedrefortellingene i Bibelen.

Videre er nok det mannelige og kvinnelige som blir nevnt til sist i vers 31-34 (זכר ונקבה) inspirert av Gen 1:27, der mennesket blir skapt til mannelig og kvinnelig. (Hayman 2004:123)

Et annet mulig forsøk på å gjøre teksten mer familiær er versene 32-34, 42 og 52, som alle begynner med "Og Han fikk ... til å regjere og Han bandt krone til den", som Hayman (2004:139) mener kanskje kan være et vagt forsøk på å gjøre teksten mindre fremmed. Dette kan komme av at det finnes også et rabbinisk utsagn som forteller at Gud 'bandt kroner til bokstavene' da Moses trådte opp på Sinai-fjellet. (Dan 1998:141)

Den doble betydningen av מילת ('omskjæring' og 'ord') i vers 3 finnes, som tidligere nevnt, ikke hos Saadia. Hayman (2004:68) påpeker at dette kan tyde på at Saadias versjon er en tidligere. Hans forståelse av וברית som וברית (kortform for ובריאת), gir oversettelsen "og en kropp er plassert nøyaktig i midten". Saadia tolker dette som en referanse til mennesket, skapt av Gud, plassert i universets sentrum, omgitt av de ti *sefirot*, altså universets dimensjoner og elementer som blir spesifisert senere i teksten. Det er ikke noen referanse til omskjæring noe annet sted i teksten. Her kan denne betydningen være lagt til for å henspille på Genesis 17:10, der Gud forteller Abraham at tegnet på deres pakt er at mennene skal la seg omskjære.

Det finnes også endringer som fremhever tekstens fremmede elementer. Vers 55 som nevner תלי, dragen/kroken, regnes av Hayman (2004:168) som et tillegg til teksten. I mss B1H har i dette verset er dette utbrodert til זהו תלי גדול המזלות, "dette er stjernetegnes store drage", som synes å understreke denne oversettelsen, muligens for å fremheve det astrologiske ved SY, slik som Shabbetai Donnolo gjorde i sin kommenterte versjon. (Se kommentar til vers 55.)

Innskuddet av uttalemåten til bokstavene i vers 17 i den lange versjonen kan skyldes 'oppgavelsen' av arabisk lingvistikk, og dermed kan dette være en 'modernisering' av teksten, slik at den får nok en dimensjon. Innskuddet av dette rene grammatiske elementet, poetisk beskrevet, gir et klart bilde på en glidende overgang fra mystisk forståelse av bokstavene til en gryende grammatisk utvikling innen det hebraiske språket.

5.4.2 Sefer Yeşiras grammatikk?

Ifølge Giulio Busi har denne teksten hatt en viktig innflytelse på grammatiske betraktninger omkring det hebraiske språk, til tross for at den ikke er en grammatisk tekst. (Busi 2001:347) Han viser til vers 17, der bokstavene blir inndelt etter sine fem punkter for uttale i munnen. Denne inndelingen beriker symboltolkningen av de hebraiske bokstavene med et rent fonetisk aspekt. Han mener også at denne inndelingen er å finne igjen i de fleste grammatikkbøker som om det hebraiske språk, helt inn i vår tid. (Busi 2001:348)

Inndelingen av bokstavene etter uttalepunkt i munnen finnes ikke i talmudisk eller mishnaisk litteratur. Der uttale blir omtalt i disse skriftene er det fragmentarisk og ikke-systematisk fremstilt. Ifølge Busi gir dette SY en ekstra dobbelthet - i teksten finnes både utsagn med dyp tilknytning til jødisk mystisisme, side om side med dette eksempelet, som gir elementer som er fremmed fra tradisjonell talmudisk tenkning. (Busi 2001:348)

Dette stoffet kan komme både fra indiske eller greske kilder, mener Busi. Han mener det er vågalt å hevde at det kan være inspirert av arabiske kilder, da det hebraiske systemet er enklere, og skulle derfor være et eldre mønster.

Busi (2001:349) referer til Aristoteles *Poetikken* (kap 20), der munnens uttalepunkter er tre, og *the letters differ according to the shape of the mouth and the place at which they are sounded*. Der blir også referansen til bokstavens uttalepunkt brukt til å bygge opp under filosofiske argumenter.

5.4.3 Magisk bruk?

I Bibelen blir det beskrevet flere typer magi: tegntyding, besverging, tale med dødes ånder og slangetemming. Fellesnevner for denne magien er at den betegnes som noe negativt, og gjerne som andre folkeslags vederstyggeligheter. Mirakler forekommer dog, men disse er da utført av Gud, og er ikke resultat av okkult påvirkning. (Dan 1974 B11:703f)

I hebraisk litteratur fra middelalderen finner man svært lite av disse ordene som i Bibelen ble brukt til å betegne magi. כישוף - magi, מכשף - trollmann eller מכשפה - heks . Magi er derimot mye omtalt, men under andre termer, som סגלות (remedier, lykkeamulett) קמעות (amulett), רפאות (helbredelser), גורלות (skjebner), סמנים (tegn) og *refafot* (kroppslige

plager som tegn). På denne måten kunne man unngå det bibelske forbudet angående magi, men likevel skrive om det. (Dan 1974 B11:707) Disse verkene omhandler som regel ikke bare en type magi, men ofte også drømmetyding, folkemedisin og amuletter. Disse tekstene er ofte anonyme, men ble også tilskrevet tidligere lærde. (Dan 1974 B11:709f)

I middelalderen er det også liten forskjell mellom jødiske magiske tekster og magiske tekster fra andre folkegrupper. Enkelte fraser har også vandret fra hebraisk til andre tekster og tilbake igjen, som for eksempel *Elo'i Sabaot* som kommer fra *Elohei Šeba'ot*. Englelære og magiske formularer fra hebraisk, gresk og latin fra den hellenistiske perioden ga grunnlaget for middelalderens magiske tekster. Men det er vanskelig å skille mellom hva som stammer fra jødiske kilder og hva som kommer utenfra. (Dan 1974 B11:708f)

Både Heikalotbønner, *sefer harazim*⁷¹, greske, magiske papyri og arameiske amuletter hører sammen i en større gruppe av besvergende bønner som en folkelig praksis i den gresk-romeske verden i senantikken. Alle deler de samme kulturelle trekk, men fremhever eller toner ned ulike aspekter. Alle deler konseptet om den himmelske verden som en tilholdssted for engler eller guddommelige vesener; i Heikalot er dette den ene Gud som gir seg til kjenne gjennom engler, i gresk-egyptiske tekster er det de ulike gudene som blir objekt for bønner, og *sefer harazim* tar med greske guder som Heikalotbønnene utelater. Heikalotbønnene tar heller ikke med beskrivelser av retninger å holde seremonielle gjenstander, slaktning av dyr eller brenne røkelse som en del av et ritual. Derimot tar de gjerne med sitering av liturgisk tekst. (Lesses 1998:284)

En *segulla* var den vanligste formen for jødisk magi brukt av enkeltpersoner i middelalderen. Den bestod av et navn eller en rekke navn som ble regnet som hellige. Dette kunne være englenavn, eller ett eller flere av Guds navn. Flere av disse navnene ser ut til å være tatt fra Merkabalitteratur og fra mystiske tekster fra talmudisk og geonisk tid. *Segulla* ble brukt både for å oppnå et konkret resultat, men også for å lese tegn, hjelp ved medisinsk behandling.

71. Denne boken er en samling av magiske formularer, inkludert mange navn til bruk for besvergelse. Ifølge Ithamar Gruenwald er boken samlet i 6. eller 7. århundre, fra tidligere stoff. Den har også blitt datert tidligere, av Lee. I. Levine. Den har blitt rekonstruert på grunnlag av Geniza-tekstene og publisert av Mordechai Margoliot i 1967. (Kellner 2006:23f)

Navnet på engelen eller Gud ble gjerne supplert med tid og sted for utfallet av handlingen (og dermed et astrologisk element), man kunne også legge til urter eller biter av skinn, bein eller kjøtt fra et spesielt dyr. (I enkelte tilfeller også fra mennesker.) En amulett er en *segulla* som er skrevet på en spesiell måte, slik at den kan bæres hele tiden. (Dan 1974 B11:711)

Magi var likevel ikke noe den 'fromme jøde' bedrev åpent. På grunn av de tidligere nevnte bibelske forbud mot magi, fikk enkelte praksiser nye navn. Det kan også se ut til at østlige jøder heller gikk til ikke-jødiske magikere enn til jøder dersom de ville ha magisk hjelp. Hovedandelen av tekstene som bare tar for seg magi sentrerer seg om svært hverdagslige ting, som tannpine, stjalne eller mistede gjenstander, og av og til forsøk på å tyde enkeltpersoners skjebner. (Dan 1974 B11:714f)

SY nevner ingen slike praksiser. Teksten inneholder ingen av de forbudte ordene som har med magi å gjøre, men siden den inneholder nærmest medisinske referanser og korrespondanser til bokstavene, er det absolutt ikke utenkelig at den kan ha blitt brukt magisk til medisinske formål.⁷²

I medisinske tekster var det ikke noe skille mellom folkemedisinske remedier som urter, varme omslag og mat, og bønner til engler (eller demoner) for helbredelse av den syke. Praksisen med å uttale bønner eller besvergelses ved medisinsk behandling var svært utbredt og akseptert. Det var heller ingen klare grenser mellom astrologi og magi. (Dan 1974 B11:710)

Til hver bokstav i SY er det knyttet en kroppsdel. Til de tre moderbokstavene er knyttet hodet, magen og overkroppen. De syv doble er knyttet til munnen, øynene, neseborene, og ørene. De tolv enkle er knyttet til to hender, to føtter, to nyrer, leveren, gallen, milten, svelget, innvollene og magen. Disse korrespondansene gjør det mulig å tenke seg at boken kan ha blitt brukt besvergende ved sykdom. Dersom noen hadde en sykdom som var knyttet til magen, kunne man bruke ך i besvergelses. Muligens kan man ha skrevet bokstaven på

72. I Judah ben Barzillais kommentar gis det instruksjoner om utførelser av en slags magisk-rituell fest i et introduksjonskapittel, som bør utføres når boken er gjennomlest. (Scholem 1974:26)

huden, for å styrke magen, eller, bestrebet seg for å bruke ord med ך når man skulle fremsi eller skrive en besvergelse. Det finnes ikke noen håndfaste bevis for at dette har skjedd, men det er verd å merke seg Shabbetai Donnolos oversettelse, *Hakemoni*, som bare la vekt på de delene av teksten som kunne sies å være medisinske, og de som kunne knyttes til astrologi.

Scholem (1974 B16:785) skriver også at det ikke er umulig at SY ble skrevet med henblikk på bokstavenes magiske potensial, men at meningene om dette varierer.

Dersom man skulle spinne videre på tanken om magisk bruk, kan man se på hvilke andre attributter som blir tilskrevet hver bokstav. Som vi har sett, er disse ikke tilsynelatende ikoniske eller grammatiske. De har forbindelser til universet (himmellegemer og elementer), til tiden (årstider og måneder) og til mennesket (organer og åpninger i kroppen).

Bruk av bokstaver i skapelsesprosessen er også nevnt i *Midrash Tanhuma*: "The Holy One, Blessed be He, said: 'I request laborers.' The Torah told Him: 'I put at Your disposal 22 laborers, namely the 22 letters which are in the Torah, and give to each his own.'" (Scholem 1974:27) Om hver bokstav er en byggestein eller har knyttet til seg egenskaper som gjør at de 'regjerer', som det blir sagt i teksten, over enkelte størrelser, er det ikke utenkelig at disse da kunne bli brukt på en spesiell måte for å påvirke omgivelser magisk.

Fra 1100-tallet trodde man at det var mulig å lage et golem dersom man brukte bokstavene på rett måte (Dan 1998:142)

Jødedommen både er og var en religion hvor man har minst like stor del av ritualer eller religiøse handlinger i hjemmet som i synagogen. Ved hver sabbat har man *kiddush*, der man bryter brød og drikker vin, man har et rite for å markere sabbatens slutt.

En annen rituell handling, er sermonien med 'de fire artene'. Denne skulle gjøres hver dag under *sukkot*, løvhyttefesten⁷³. Opprinnelig ble dette bare utført den første av helligdagene i hjemmene, men etter at tempelet falt, skal dette utføres alle syv dager av *sukkot* også i hjemmene. (Jacobs 1974 B15:498ff)

73. Denne jødiske høytiden feires til minne om utgangen fra Egypt. Navnet kommer fra סוכות, som betyr 'skjul' eller 'tabernakkel'. På norsk kalles den 'løvhyttefesten', da man bygger små ettromshytter, og taket dekkes ofte med løv, (opprinnelig strå) slik at man kan se stjernene tennes igjennom det. Dersom klimaet tillater det, skal man bo i denne hytten under hele høytiden. Dersom dette ikke går, skal ett måltid inntas i hytten hver dag. (Jacobs 1974 B15:499)

'De fire arter' er fire slag planter; en *lulav* - palmegren, to grener fra piletre og tre grener fra myrt og knyter dem sammen med blader fra lulav. Den fjerde art kalles *etrog*, og er en spesiell type sitron. Disse holdes i hendene, grenene i den høyre, og *etrog* i den venstre, mens man resiterer Salme 113-118. Når man kommer til Salme 118 skal man riste de fire artene østover, sørover, vestover, nordover, så oppover og nedover. Symbolikken av de fire artene er ikke forklart i Bibelen. Det kan være en feiring av markens grøde, da den inntreffer like etter innhøsting, og regn ofte kommer etter *sukkot*. Denne høytiden var svært populær. (Rabinowitz 1974 B6:1448)

Dette minner om beseglingen i vers 15, der permutasjoner av יהוה blir brukt for å besegle øst, vest, nord, sør, ovenfor og nedenfor. Sentrum blir ikke nevnt her. Det blir det dog i vers 38, der det er de syv doble bokstavene som er "seks retninger, sider ordnet i seks, og det hellige tempel befinner seg i midten.". Det blir ikke nevnt hvilke bokstaver som skal hvor, dette blir bare gitt som en korrespondanse på syv. Det er kanskje ikke så rart, i og med at å fordele bokstavene her, vil innebære å tildele en av de doble en korrespondanse til 'det hellige tempel'.

Samme 'ritualform' finner man i gresk, magisk papyri, der de greske vokalene brukes i magiske invokasjoner, og synges i syv 'retninger'; øst, nord, vest, sør, ned, sentrum og opp. Hver vokal uttales i en himmelretning med en tilhørende håndbevegelse, og er skrevet etter et avsnitt om hvordan deklamere heptagrammet (de syv greske vokalene). (Betz 1996:190ff)

De syv greske vokalene dukker opp andre steder i PGM i forbindelse med יהוה. Man regner også med slektskap mellom det greske IAO, som også har blitt brukt i gnostiske sammenhenger. I er den midtre greske vokal, og står derfor for solen, eller Lysets Gud, og A og O er første og siste vokal, og symboliserer dermed begynnelsen og slutten. (Barry 1999:48)

På gresk ble de syv planetene knyttet til de syv greske vokalene. Dette førte til at en rekke planetariske korrespondanser ble tillagt vokalene, og brukt i blant annet astrologi, alkymi og magi. (Barry 1999:44f) I SY har planetene blitt knyttet til de syv doble bokstavene.

Joseph Dan (1989:228f) mener det ligger en magisk bakgrunn for denne vers 15, i skikken i å skrive magiske navn på keramikkboller og amuletter og begrave dem rundt huset for å lage

en beskyttende barriere. Parallellen kan også trekkes videre, mener han, til Manasses bønn; "Du har skapt himmelen og jorden med all dens prakt. Med et bydende ord la du havet i lenker, du lukket avgrunnen og forseglet den med ditt herlige, fryktinngytende navn."⁷⁴ Her ligger slutningen i en menneskelig - guddommelig analogi: Det mennesker gjør for å beskytte hjemmene sine mot onde krefter, det må så Gud ha gjort for å beskytte sitt skaperverk fra kaoskreftene.

Ifølge Dan er permutasjonene kaotiske og meningsløse, og at det er dette som må til for å kontrollere kaoskreftene. For SYs forfatter er de meningsløse permutasjonene mektigere enn det guddommelige navnet יהוה, som var nok i Manasses bønn. Dette er en likhet med Heik_ulottekster, at den største magiske kraften ikke ligger i vanlig språk, men i underlige formularer som er sammensatt av flere språk. (Dan 1989:232f)

Jeg mener at i SYs kontekst er disse permutasjonene langt fra meningsløse, men i en kontekst der bokstavene behandles som nøkler i seg selv. Det sier seg selv at de bokstaver som bygger opp det guddommelige navnet er ekstra kraftfulle.

Det finnes flere besvergelses skrevet på leirboller, som tok i bruk demonnavn likesåvel som englenavn, fra den geoniske perioden (ca 600 til ca 1000 v.t.) Disse leirbollene ble gravd ned ved dørstokken. (Scholem 1974:31) Bruk og manipulering av guddommelige navn var en vanlig, akseptert praksis blant jøder i antikken.

Det at man bruker יהוה som et selvstendig, grunnleggende navn for Gud i SY er forskjellig fra hvordan dette ble brukt i Bibelen. Dette samsvarer også med hvordan IAO ble brukt i gnostisk sammenheng i religiøs-magisk synkretisme. Denne beseglingen med Guds navn tilhører også den tidligste lære i Heik_ulot, det finnes allerede i Heik_ulot Rabbati kap. 9. (Scholem 1974:27)

Med en slik ritualform allerede innen egen tradisjon, og eventuelt påvirket av greske, hedenske ritualer er det ikke utenkelig at dette verset i teksten kan ha vært et utgangspunkt for magisk praksis. Hvordan dette skal ha blitt utført, og til hvilken hensikt blir gjetning, men man kan tenke seg at beseglingen kan ha vært en rituell handling i seg selv, kanskje en *tikkun*

74. Manasses bønn, vers 2-3. (Bibelselskapets oversettelse.)

olam-handling, velsignelse av verden, eller kanskje for å jage onde ånder vekk ved hjelp av guds navn. Det kan også ha vært brukt som en del av en større rituell handling.

Skulle man tolke hva teksten selv kunne si om magi, vil vers 4 være det mest interessante verset å gå til:

"Ti sefirot av intethet, ti og ikke ni, ti og ikke elleve, forstå med visdom og bli vis med forståelse. Undersøk med dem, utforsk med dem, erkjenn, funder, form og reis ordet på dets forklaringer. Gjeninnsett Skaperen på hans fundament. Deres målestokk er ti, og de har ingen ende."

Denne befalingen om å forme med sefirot, og å 'reise ordet på dets forklaringer' kan leses både som en oppfordring til filosofering, og som en oppfordring til å bruke ord på en magisk måte. Denne handlingen fører enten til, eller skal utføres i tillegg til å 'gjeninsette Skaperen på sitt fundament'. Dette kan jo tolkes som om mennesket befales om å utføre 'skaperhandlinger' - at mennesket også kan forme. Muligheten for denne tolkningen ligger i verbet **יָצַר**. Hadde teksten brukt verbet **בָּרָא**, ville det sett annerledes ut, da **בָּרָא** kun brukes om Guds skaperhandlinger. **יָצַר**, forming, forutsetter at det er noe å forme. Skulle dette være hensikten med dette utsagnet, vil det si at mennesket har et enormt potensiale i denne teksten, da det gis en oppfordring om å fortsette skapelse.

Saadias tolkning av vers 3⁷⁵ at mennesket, skapt av Gud, er plassert i universets sentrum, omgitt av de ti *sefirot*, kunne tyde på et liknende menneskesyn.

Talens guddommelighet understrekes i vers 19, der det står skrevet at "all tale kommer ut ved ett navn". Det er nærliggende å tro at dette navnet vil være **יְהוָה**, som tidligere er nevnt som det store navnet.⁷⁶ Jeg vil tolke dette utsagnet som at all tale er i en forbindelse med det guddommelige, og dermed har guddommelig potensiale, på godt og vondt.

Dette kan støttes av et utsagn i vers 22: "Han ser, og Han kombinerer, Han gjør all skapelse

75. Som jeg har vært inne på under "betydelige endringer av teksten"- Oversettelsen "og en kropp er plassert nøyaktig i midten".

76. Her bør også nevnes en formulering som brukes i merkabahymner: "Ditt Navn er i Deg, og Du er i Ditt Navn", som har blitt tolket til å bety at bokstavene er en slags mystisk kropp for Gud, og Gud er bokstavenes sjel. (Scholem 1965:44)

og all tale til ett navn. Og tegnet for dette er 22 objekter i en kropp."

Dette synet på språket faller sammen med hvordan språk bli brukt i Heiklotlitteratur. Der er det et 'englespråk' som mennesker kan bruke for å påvirke vesnene som holder til i de himmelske sfærene. Dette blir også kalt 'renhetens språk', og består av englenavn, forskjellige kombinasjoner av det guddommelige navnet יהוה. Mennesket kan uttale disse navnene og ordene, uten at det nødvendigvis er forklart hva de betyr. (Lesses 1998:214f)

I boken *sefer rezial hemelak*⁷⁷ blir SY tatt opp og tolket. I denne boken sies det "speak everyday from the book of formation." Denne boken beskriver også enkelte korrespondanser til bokstaven og hvordan disse skal brukes. Et eksempel er: "From the letter Mem, create the sea, as Mem is water." (Sawedow 2000:56f)

Her utbroderes også utsagn fra SY, og denne boken tar også ibruk sitater fra *sefer razim*, som utvilsomt er en bok om magisk praksis. Dette tyder på at SY i hvert fall i enkelte steder har blitt satt sammen med, eller regnet som en bok som passer i samme sjanger som magiske bøker.

Vers 17, foruten å være et senere tillegg og tekstens 'grammatiske alibi', har blitt tolket av Saadia på en litt annen måte også. De ulike uttalepunktene identifiseres med projisering av geometriske arketyriske former ut i det fysiske rom. Gutturalene korresponderer med rette linjer, גיכך gir triangelformer, דטלנת formidler kvadrater, זסצרש gir skjeve former, og ברמפ beskriver sirkulære figurer i luften. (Busi 2001:351) Dette minner om pythagoreernes ideer. Dette gir en slags magisk realisme, der man kan bruke verdens skaperkraft til å igangsette en kjede av hendelser.

Språkmystikken i SY avslører forbindelser til astrologi, mener Scholem. Gjennom dette finner man så en magisk oppfattelse av de skapende og mirakuløse kreftene til bokstaver og ord, som gjør det godt mulig at teksten hadde en taumaturgisk bruksområde også. Scholem

77. *Sefer Rezial Hemelak* er en bok som kan stamme fra 1200-tallet. Boken inneholder lister over besvergelses, instruksjoner for hvordan lage amuletter og beskrivelser av himmelske ordener. Mytologisk sies det at Noa bygde arken etter en bok som engelen Rezial ga til Adam. (Sawedow 2000:10f)

mener det var slik teksten ble oppfattet i tidlig middelalder. (Scholem 1987:31).

Til sist skal det også nevnes at SY (eller da *hilkot yeşirah*) faktisk blir brukt magisk i Talmud, i historien om rabbi Hanina og rabbi Oshaia⁷⁸ som bruker *hilkot yeşirah* for å skape en kalv. Dette er ikke bare nevnt i Sanhedrin 65b, men også Sanhedrin 67b, etter beskrivelser av hvilke magiske handlinger som er forbudt og ikke.

"Abbaye said, "The laws of sorcery are like the laws of Shabbat. There are some (acts) punishable by stoning, and there are those exempt (from punishment) but prohibited, and there are those permitted from the beginning. The one who does an act is punished by stoning, the one who creates an illusion is exempt from punishment, but (the act) is forbidden, andre there are those permitted from the beginning, like R. Hanina and R. Oshaya. Every Friday they would be occupied with the laws of creation and a third-grown calf was created for them and they would eat it." (Lesses 1998:58)

En kommentar skrevet av Rashi (1040 - 1105) forklarer at dette ikke var מכשפות fordi de kombinerte bokstavene fra navnet hvorfra verden ble skapt, og dermed var dette en guddommelig handling, ved hjelp av Guds navn. Bruken av navnet på denne måten var altså ikke en syndig handling. (Lesses 1998:58)

5.4.4 Mystisk bruk?

Man kan undre seg over hvorfor SY kan karakteriseres som en mystisk tekst, når den ikke har noen klar referanse til en forening med det guddommelige, eller noen åndelig opplevelse av noe slag. Teksten forteller leseren kun hvordan ting var og er, hvordan Gud skapte verden og hvordan vi kan finne ut av dette ved hjelp av det hebraiske språket. Svaret kan man finne i vers 61: *Når Abraham, vår far, kom, og kikket og så, og undersøkte og forsto, og risset inn, kombinerte og hugget ut og funderte, og det kom opp i hans hånd, åpenbarte Herren alt for ham.* Det er ikke Gud som avslører skapelsens mysterier for Abraham, men kun etter at Abraham har forstått dette av seg selv, åpenbarer Gud alt for ham. (Dan 1989:234)

I SY taler teksten som om den vet hva Gud vet. Denne opphøyelsen av mennesket kan også

78. Nevnt i kap. 2.1 under "språklig mystisisme".

ha bidratt til at teksten ble positivt mottatt. Både SY og senere kabbalistisk litteratur gir leserne muligheten til å 'tenke Guds tanker etter ham'. (ibid.)

Jeg mener at i dette ligger det både mystisk og magisk potensiale. Dersom man bruker teksten for å kontemplere sammenhengen mellom mennesket, Gud og verden, kan den brukes mystisk, men dersom man bruker dette for å påvirke verden, kan man bruke den magisk.

Intet vesen kan ta sikte på en fremmed, skjult Gud. I siste instans er enhver erkjennelse av Gud basert på en form for relasjon mellom Gud og Guds skapning, det vil si, en form for manifestasjon av Gud i noe annet, og ikke en relasjon mellom Gud og Gud selv. (Scholem 1961:11) Dersom bokstavene regjerer over deler av menneskekroppen, verden og tiden, kan man også forutsette at meditasjon på disse kan føre til innsikter om hvordan bokstavene henger sammen, ikke bare at de kan brukes magisk for å påvirke verden. Utsagnet fra vers 4: "Undersøk med dem, utforsk med dem, erkjenn, funder, form og reis ordet på dets forklaringer", kan tolkes både mystisk og magisk. Og jødiske retninger i tidlig og førmiddelaldersk tid, som tidligere skissert, åpner for begge muligheter. Men i denne mystiske praksisen ligger det forbindelser til nyplatonisme, der man kan meditere på symboler som gir forståelse av noe større som symbolet peker hen på. Bokstavene blir da delen som peker på det hele.

Vers 5 kan tolkes som en slags 'arbeidshypotese': "Hold din munn fra å snakke, og om ditt hjerte løper tilbake til det sted det gikk ut fra – husk det som blir sagt: skikkelsene løp frem og tilbake⁷⁹. Og om dette ble det laget en pakt."

Dette kan være en oppfordring til ikke å snakke om erkjennelsen man oppnår ved å kontemplere *sefirot*. Eller en oppfordring til å være i stillhet, for å kunne kontemplere. Noe som også er interessant er referansen til Esekiel 1:14. Å sammenlikne hjertets flakking mellom grubling og forståelse med vesenenes løping frem og tilbake foran Guds trone, viser en forståelse for menneskets svakhet, at dets bevissthet ikke kan være i ekstase hele tiden, men veksler inn og ut av dette.

79. Sitat fra Esekiel 1:14

Jødisk meditasjon på bokstaver var svært komplisert. Ikke bare skulle disse uttales ifølge intrikate regler, men også konstruere kombinasjonene av bokstavene, som en del av den mystiske praksisen. Konstruksjonen av bokstavene førte til en skjerping av sinnet, før de monotone uttalelsene kunne utløse en ekstase, sammen med repetative bevegelser med hodet eller hender. (Idel 1988:97)

Man finner eksempler på uttalelser av englenavn og guddommelige navn i heikalotlitteraturen, og eksempler på at de ble brukt helt opp mot 1000-tallet. Dette var også, i likhet med kabbala, en lære som skulle være forbeholdt de få. En tysk rabbi, Eliezer fra Worms (ca 1176 – 1238), skrev ned at disse bokstavkombinasjonene ikke måtte nedtegnes, for da kunne de brukes av personer "blottet for forståelse". Likevel ble nå disse navnene nedskrevet, også av Eliezer selv. De gudenavn som han har nedskrevet finner man i tekster relatert til heikalotlitteraturen. Dette kan tyde på, ifølge Moshe Idel, at en gammel tradisjon har blitt bevart i denne tyske grupperinger. Den ble så tatt videre opp i Spania, og da spesielt av den kjente kabbalisten Abraham Abulafia. (1240-1291). Abraham Abulafia skriver også at denne praksisen med bokstavkombinasjoner har vært en skjult tradisjon, og at den nå kunne åpenbares fordi den messianske tid var nær. (Idel 1988:98ff)

Både Abulafia og Eliezer har skrevet ned teknikker som bruker kombinasjonene i SY. Bokstavkombinasjonene kunne skrives både i tabeller, eller i sirkler. Særlig sirkelmetoden har blitt beskrevet ofte hos senere kabbalister. Abulafias beskrivelser av muligheten for å kombinere og uttale kombinasjoner av bokstaver med יהוה ble ikke møtt med motstand, noe som kan virke merkelig, med tanke på at dette navnet ikke skulle uttales. (Idel 1988:102)

I vers 12 sies det: "To er luft fra Ånd, Han risset inn og graverte i den himmelens fire vinder, øst og vest og nord og sør, og Ånden er i dem alle."

Siste frase *og Ånden er i dem alle* fortsetter langs samme linje som er indikert i tidligere vers - at alt er knyttet sammen. At Guds ånd er i alt sammenfaller med Scholems betingelse om at man ikke kan søke seg etter en helt ukjent gud - at det må være en forbindelse mellom Skaperen og det skapte.

Vers 19 fortsetter langs samme linje, der alle bokstavene beskrives som å være knyttet til

hverandre, i tillegg til at de er knyttet sammen med resten av verden. Og ånden er i dem alle, som en forbindelse gjennom hele den skapte verden.

Bokens siste vers sier å kunne gi visdom til dem som leser den. Det er uvisst om dette er samme type visdom som den greske sofia, altså en forløsende eller frelsende visdom. I så fall er dette en motsetning til samtidig rabbinsk tradisjon. (Dan 1998:144)

6. Konklusjon

6.1 Sefer Yešira i en idehistorisk kontekst

Skal man plassere teksten i forhold til de andre strømningene som fantes både innenfor og utenfor jødisk tradisjon, må man ta hensyn til tekstens datering og opprinnelse. Tekstens datering er usikker, men det er en bred enighet om at den bør få en tidlig datering, en gang mellom 200- 500.⁸⁰ Skal man tro Saadia Gaon, så har teksten sin opprinnelse i Palestina. I andre århundre i Palestina finner vi også de første spor av jødisk mystisisme, inspirert av Esekielsvisjonen i bibelen.⁸¹ Referanser til denne finner vi gjennom hele SY. Dette knytter teksten til heikalotlitteraturen, som har sin inspirasjon i denne bibelteksten. Men der vognen fra visjonen har blitt en farkost rene sjeler kan reise i for å oppnå ekstase i merkaba, er bildene brukt i SY for å beskrive sefirot (i vers 8), og har muligens vært inspirasjon til bildet av hjulet med 231 porter i vers 18.

Synet på språket er også noe SY har felles med merkabatekstene, med mulig bruk av språket som en agent for handling. I merkabatekstene brukes intonering av englenavn for å oppnå ekstase, og det er mulig beskrivelsene av permutasjonene i vers 21 kan henseile på dette. En annen ting både merkaba og SY har felles, er forbindelsen til greske, magiske papyri, nettopp i bruk av navn.⁸² I vers 15 og vers 38 beskrives besegling i seks retninger, (og i

80. se kapittel 2.3 'Tekstens historie'.

81. se kapittel 2.2.2 'Heikalot og merkaba'

82. se kapittel 5.4.3 'Magisk bruk'

sentrum i vers 38), som minner om magiske invokasjoner med de greske vokalene. Det greske IAO regnes også som å ha sammenheng med ידו.

En annen forbindelse til greske kilder har også blitt hevdet at man har funnet i tekstens to skapelser. Den første er med *sefirot*, og den andre med bokstavene. Den første skal så være en abstrakt og ren skapelse, den andre virkelig, satt igang med taleelementer.⁸³ Det er usikkert, men tekstens mange låneord fra gresk gjør det klart at den forfatter(e) har hatt kjennskap til gresk språk, og dermed også greske ideer.

Teksten har altså likhetstrekk fra flere tradisjoner, og at den ikke kan settes i én bestemt kategori, men befinner seg som en synkretistisk tekst mellom flere ulike strømninger. Kanskjer er den et løst bindeledd mellom heikalot og kabbala, men den hører ikke til noen av tradisjonene.

6.2 Sefer Yeşiras bruk

Som jeg har vært inne på i kapittel 5, finnes det spor i teksten som gjør det mulig å anta at teksten kan ha blitt brukt på ulike måter. Her er tilleggene i teksten også være nyttige hint.⁸⁴

Jeg mener innskuddet av språklige, grammatiske elementer, som kategoriseringen av uttaler i vers 17, nok ikke er et tegn på at dette er en grammatisk tekst. Det er heller et uttrykk for en gryende hebraisk grammatikk, som fortsatt var forbundet med språklig mystikk, og dermed tatt med i denne teksten som et naturlig tilskudd på dette.

Setter man teksten i sammenheng med heikalotlitteraturen og greske, magiske papyri slik jeg har antydnet gjennom oppgaven, kan man se tegn til at denne teksten også kunne brukes magisk.⁸⁵ De klare forbindelsene som teksten beskriver mellom bokstavene, mennesket og verden kunne så brukes som verktøy for å påvirke verden for å oppnå et resultat. Eller velsigne den, som har blitt en tradisjon innen jødiske, mystiske retninger i senere tid.

Scholem går så langt som å kalle SY er en form for *maaseh berešit*, 'skapelseshandlinger'. (Scholem 1974:23) Som nevnt i kapitlet 'Språklig mystisisme' finner vi et mytisk eksempel

83. se kapittel 2.4.2 'Skapelse'

84. se kapittel 5.4.1. 'Endringer i teksten'

85. se kapittel 5.4.3. 'Magisk bruk' og 5.4.4. 'Mystisk bruk'

på praktisk bruk av denne teksten, eller en tekst med samme navn, der rabbi Oshaia og Hania bruker en tekst for å skape en kalv de deretter spiser. (*bBerakot 55a*)

6.3 Sefer Yesiras målgruppe

Det er vanskelig å vite nøyaktig hvem denne teksten ble skrevet for. Hvordan teksten har blitt mottatt, kjenner vi bare til fra de kommenterte utgavene som kom på 900-tallet og utover.⁸⁶ Disse er meget vitenskapelige, og svært lite mystiske. De mystiske tolkningene kom senere. (Dan 1998:167f) Kommentarene er heller ikke antagonistiske, som tyder på at teksten har blitt positivt mottatt.

Legen Shabbetai Donnolo brukte den for å utlede astologiske og astronomiske sammenhenger med medisin, og flytter planetenes korrespondanse til kroppsdeler. Samtidig endret han de planetære timene til å passe med hellenistisk og arabisk lære. På denne måten kan teksten ha blitt et middel for å gjøre disse idéene mer aksepterte blant jøder, ved å synkretisere dem inn i en tekst som allerede inneholdt 'nye' idéer.

I ettertiden har teksten også blitt brukt mer som en mystisk eller magisk tekst enn vitenskapelig, blant annet av hasiddene i Tyskland. Ifølge Rabbi Eleazar av Worms, en av de siste prominente hasiddene (ca 1176 – 1238), hadde hans familie studert denne teksten i flere generasjoner, helt tilbake til Rabbi Shabbetai Donnolo. (Dan 1998:171)

Tilstanden til de forskjellige manuskriptene mener jeg også kan tyde på at teksten har vært brukt på flere forskjellige måter. Enkelte av manuskriptene, som mss A og D er svært godt bevart og helt tydelig kopiert med flid, men andre, som for eksempel ms B1 og G ser ut til å være kopiert slurvete og unøyaktig. (Hayman 2004:16f) Det kan tyde på at teksten kan ha blitt kopiert både i formelle og uformelle omgivelser, kanskje både til felles bruk i lærde kretser og personlig bruk.

Meningene om dette er også motstridende blant de etablerte forskere; Joseph Dan mener forfatteren var en vitenskapsmann som også var mystiker, Idel har hevdet boken kunne brukes for å lage et golem. (Kellner 2006:20)

Jeg mener teksten nok ble skrevet av en eller flere lærde, sannsynligvis til bruk i en krets. I

86. se kapittel 2.3 'Tekstens historie'

selve teksten er det en rik bruk av virkemidler, og bildene og sitatene teksten tar ibruk krever at leseren er kjent med disse. Den gjentakende formen er også svært godt egnet for muntlig overlevering av teksten.

6.4 Sefer Yeşiras språk

Teksten har et sofistikert språk. I begynnelsen av teksten er det et svært høytidelig språk, som likner den man finner i merkabälitteratur.⁸⁷

Det har blitt brukt flere ulike poetiske og retoriske virkemidler i teksten. Anaphora er et svært takknemlig virkemiddel dersom man skulle lære seg teksten utenat. Det er et par tilfeller av parallellisme og kiasme i teksten, men ikke mange. Lek med røtter, i rotrepetisjoner, ordspill og det jeg har kalt rotmetatase⁸⁸ mener jeg har blitt tatt i bruk der det har vært mulig. Bruken er ikke overveldende, men passer godt inn med tekstens tema, der bokstavene står for seg som enheter man setter sammen som puslespill til å bli ord.

En del av disse virkemidlene, som ordspill og bruk av ord med doble betydninger, er med på å gi enkelte utsagn en tvetydig mening. Ingen av utsagnene blir heller forklart med noe annet enn et bibelsitat. Dette gjør at tolkningen er opp til leseren selv, og dermed står leseren fritt til å tolke teksten i den retning leseren selv vil.

Teksten har blitt utvidet med mange sitater fra Bibelen, Mishnah og Midrash. Som vi har sett, er dette en tekst som tar for seg skapelse. Hovedordet for skapelse 'יצר', står ikke i samme særstilling som 'ברא', som bare betegner guddommelig skapelse. I tillegg til dette kommer bruken av arkitektverb som å forme, hugge ut og risse inn. Jeg mener dette var et bevisst valg, da dette åpner for muligheten for at mennesket også kan skape.⁸⁹

Låneordene som har blitt tatt inn fra gresk kan sees som å bygge opp under teorien om at denne teksten tar opp i seg greske idéer i en hebraisk språkdrakt.

87. se kapittel 2.4 'Sefer Yeşiras struktur og innhold'.

88. se kapittel 5.2.4-6, 'Rotrepetisjon', 'Ordspill' og 'Rotmetatase'.

89. se kapittel 5.4.3 'Magisk bruk'.

6.5 Språklige virkemidler

I bruken av rotmetatose og ordspill kan det ligge tanker om temurah⁹⁰ eller gematria, uten at dette er sikkert. Det er ikke nevnt i teksten selv, men det kan være at dette kunne høre til et slags 'skjult lag' av teksten, rettet mot noen få lærde, slik kabbala var det i senere tid.⁹¹

Man kunne kanskje ønske seg at beskrivelsene av bokstavene skulle være preget av den bokstaven de beskriver, men det ser ikke ut til å være slik. Det finnes ikke flere ord med bokstaven ן i beskrivelsen av ן, for eksempel. Beskrivelsene av bokstavene følger egne formler som er like for alle bokstavene.

Jeg mener ordspill og rotmetatose henger sammen med hva teksten har ment å uttrykke, da det som nevnt, gir teksten en tvetydighet.

6.6 Syn på bokstaver og språk i teksten.

Jeg mener å ha funnet så mange likheter med heikalotlitteraturen, at det er grunn til å tenke seg at denne teksten kan ha vært brukt som noe mer enn bare 'nok en skapelsesberetning'. Selv i tekstens tema er bokstavene risset inn i skapelsen, formasjonen av verden. Og gjennom bokstavene, dermed også språket. Ved bokstavenes kraft gis mennesket i denne teksten nøkler til å forstå skapelsen, verden, og i ytterske konsekvens, og så det guddommelige. På denne måten kan man 'forstå med visdom og bli vis med forståelse', slik det uttrykkes i teksten.

Selv om teksten ikke uttrykker dette eksplisitt, mener jeg det er grunnlag i den for å kunne si at denne teksten kan ha blitt brukt både magisk og mystisk. Tekstens instruksjoner til leseren fremstiller mennesket som et vesen som er i stand til å bruke bokstaver og språk på en magisk måte for å forstå seg selv - mennesket, verden og Gud.

Når Abraham, vår far, kom, og kikket og så, og undersøkte og forsto, og risset inn, kombinerte og hugget ut og funderte, og det kom opp i hans hånd, åpenbarte Herren alt for ham. (Sefer Yet'sira, vers 68)

90. se kapittel 5.3. 'Finnes det spor av en teori om hebraiske ords røtter i teksten?'

91. se kapittel 2.2.3. 'Kabbala'

7. Glossar

חִקְקָן - risset inn. Dette er den samme verbroten som ordet 'lov' stammer fra.

יָצַר - forme. Dette er verbet som har gitt teksten sitt navn. Det brukes i teksten i skapende betydning. Dette verbet kan brukes både om guddommelig og menneskelig forming, i motsetning til בָּרָא, som bare betegner guddommelige skapelseshandlinger.

אֲוֹפְנִים betyr egentlig 'hjulene'. Ordet brukes i Esekiels bok, kapittel 1 i Bibelen, og der betegner det et vesen. Dette har senere gått inn i jødisk englehierarki.

חַיִּוֹת - vesnene. Dette har også utviklet seg fra Esekielsvisjonen til å bli en betegnelse på en type engler.

שְׂרָפִים - serafer. Serafer er også en gruppe engler. Det er ikke sikkert hvilken etymologi navnet har, om det kommer fra שָׂרַף, som betyr brennende, eller fra שָׂרָף som betyr slange.

רוּחַ Dette ordet kan bety både luft, ånd og vind. Det er ingen forskjell i vokalisering mellom de ulike betydningene, og enkelte steder i teksten er meningen tvetydig.

תּוֹהוּ Dette ordet har jeg oversatt med ødslighet i teksten, i tråd med tradisjonell bibeloversettelse. Ordet blir brukt flere steder i teksten, og kan henspille på både bruken i Genesis og Jesaja. Ordet henger sammen med בְּהוּ.

בְּהוּ - Tomhet. Ordet henger sammen med תּוֹהוּ, Det står aldri helt alene. Det disse ordene brukes hver for seg, er det alltid i etterfølgende setninger, som en slags parallellisme.

בָּרָא - skapte. Dette verbet for å skape brukes kun om guddommelige skaperhandlinger.

חִכְמָה - Visdom. Visdommen er ikke et talende vesen som i Ordspråkene kap 8 i Bibelen, men er likevel et begrep som brukes i teksten for å beskrive de ti *sefirot*, og setter tema for hele teksten.

מֶלֶךְ - konge. I teksten brukes samme rot som verb, å krone (til konge), om bokstavene.

נִפְשׁ Brukes i teksten om menneske

נְתִיבוֹת - stier. Ordet brukes ikke ofte, men er det samme ordet som brukes i Bibelen for å beskriver hvor visdommen befinner seg.

עוֹלָם - verden. Blir også brukt i ordspill der samme rot betyr evighet.

שָׁנָה - året. Brukes i store deler av teksten om 'tid'

Sammendrag

Denne masteroppgaven tar for seg den hebraiske teksten *Sefer Yesira*. Denne teksten, Formasjonens bok, har introdusert flere begreper som ble viktige i utviklingen av kabbala. Teksten beskriver skapelse med nye begreper og kosmologiske størrelser og knytter forbindelse mellom tall og bokstaver til skapelsen av verden. Den har blitt brukt på mange forskjellige måter i over 1000 år. *Sefer Yesira* antas å ha blitt skrevet lenge før det eldste manuskriptet vi har idag, enkelte vil ha det til så tidlig som 200-tallet.

Boken tar for seg skapelse på en annen måte enn den man finner i 1. Mosebok. I *Sefer Yesira* skaper Gud ved hjelp av '32 underfulle stier av visdom'. Disse 32 stiene er 10 *sefirot* og de 22 bokstavene i det hebraiske alfabetet. Ordet *sefirot* er et av flere som dukker opp i hebraisk for første gang i denne teksten. De 22 hebraiske bokstavene blir delt inn i tre grupper. Den første gruppen består av אבמ, som kalles immot eller ummot, 'mødre' eller elementbokstaver. Den andre gruppen er de syv 'doble' bokstavene, בגד כפרת. Den tredje gruppen er de tolv 'enkle' bokstavene, הוזהחטיילןסעצק.

Jeg har i denne oppgaven sett på språket i denne teksten som tar for seg språkets byggestener, bokstavene. I teksten har det blitt brukt flere ulike poetiske og retoriske virkemidler, og jeg har undersøkt om disse virkemidlene kan ha sammenheng med hva teksten kan ha ment å uttrykke. Flere av virkemidlene i teksten spiller på ords doble betydning - og dette er noe av det som jeg mener har gjort at teksten ble godt mottatt, til tross for at den introduserer nye ideer inn i jødisk drakt. Teksten kan også sies å inneholde grammatiske elementer, til tross for at den ikke er en grammatisk tekst.

Jeg har også sett på muligheter for bruk av teksten, hvem har den blitt skrevet for?

Setter man teksten i sammenheng med heikalotlitteraturen og greske, magiske papyri slik jeg har antydnet gjennom oppgaven, kan man se tegn til at denne teksten også kunne brukes magisk. Teksten kan leses som å ville formidle at man kan oppnå 'guddommelig visdom' ved hjelp av kontemplering på bokstavene.

Litteraturliste

Bacher, Wilhelm, 1974, *Die Anfänge der Hebräischen Grammatik & Die Hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert* i *Studies in the History of Linguistics*, John Benjamins B.V., Amsterdam

Baeck, Leo, 1958, *Aus Drei Jahrtausenden, Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

Bar-Lev, Zev, 1999, 'Key-Letters and the Invention of the Alphabet', i *GLYPH*, March. (Artikkel tilsendt fra forfatteren.)

Bar-Lev, Zev, 2006, 'Arabic Key Consonants', article in *Journal of Arabic and Islamic studies*.

Barry, Kieren, 1999, *The Greek Qabalah: Alphabetic Mysticism and Numerology in the Ancient World*, Samuel Weiser, Maine

Beit-Arié, Malachi; 1993, *Hebrew Manuscripts of East and West, Towards a comparative codicology*, The British Library, London

Brown, Driver, Briggs, 2003, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, seventh printing, Hendrickson, Massachusetts

Blumenthal, David R. 1982, 'Interpretation of a Ši'ur Qomah Text', i Dan, Joseph & Talmage, Frank (red.) *Studies in Jewish Mysticism, Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles og McGill University in April, 1978*, Association for Jewish Studies, Cambridge – Massachusetts

Busi, Giulio, 2001, 'The grammatical classification of Hebrew letters as a mystical tool', article in: Kniffka, Hannes (ed.), *Indigenous Grammar Across Cultures*, Peter Lang, Frankfurt am Main

Corrigan, Kevin, 2005, *Reading Plotinus - a practical guide to neoplatonism*, Purdue University Press, West Lafayette, USA.

Dan, Joseph, 1974 "The Kabbalah" i *Encyclopedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem

Dan, Joseph (red.), 1986, *The Early Kabbalah*, Paulist Press, New Jersey

Dan, Joseph, 1989, 'Was God a magician?', i *The journal of Jewish studies*, bind XL, s 225-237, Oxford, The Oxford centre for postgraduate Hebrew studies.

Dan, Joseph, 1998, *Jewish Mysticism - Late Antiquity*, Jason Aronson, Northvale, New Jersey, Jerusalem.

Dan, Joseph, 2007, *Kabbalah, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford

Dan, Joseph & Talmage, Frank, *Studies in Jewish mysticism*, Association for Jewish studies, Cambridge, Mass.

Diakonov, Igor, 1965, *Semito-Hamitic Languages, an Essay in Classification*, <Nauka> Publishing House, Moskva

Ginsburg, David, 1974 (opprett fra 1955), *The Essenes : their history and doctrines ; The Kabbalah : its doctrines, development and literature*, London

Graetz, Hirsch, 1971 (opprett fra 1846), *Gnosticisumus und Judenthum*, Gregg International

Publishers Limited, Westmead - England.

Gruenwald, Ithamar, 1971, *A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira*, i Israel Oriental Studies, bind 1, Brill, Leiden.

Hayman, A. Peter, 2004, *Sefer Yeşira, Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Haywood John A., 1960, *Arabic lexicography - its history, and its place in the general history of lexicography*, Brill, Leiden, Nederland

Idel, Moshe, 1988, *Kabbalah, New Perspectives*, Yale University Press, New Haven & London

Jacobs, Louis: "Sukkot in rabbinic literature" under "Sukkot" i *Encyclopedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem

Jastrow, Marcus, 2005, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Hendricson Publishers, Massachusetts

Kellner, Menachem, 2006, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford / Portland, Oregon.

Koehler, Ludwig & Baumgartner, Walter, 1994, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, bind 1, E.J. Brill, Leiden

Kugel, James L., 1998, *The Idea of Biblical Poetry, Parallelism and It's History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London

Kværne, Per og Vogt, Kari, 1992, *Kunnskapsforlagets Religionsleksikon*, Kunnskapsforlaget, Oslo

Lambert, Mayer, 1891, *Commentaire sur le Séfer Yesira ou Livre de la Création par Le Gaon Saadya de Fayyoun*, Paris.

Lesses, Rebecca Macy, 1998, *Ritual Practices to Gain Power, Angels Incantations and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Harvard Theological Studies, Trinity Press International, Pennsylvania.

Marmorstein, Arthur: "Angels in the Talmud and Midrash" under "Angels and Angelology" i *Encyclopedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem

McCarter Jr, Peter Kyle, 1986, *Textual Criticism, Recovering the Text of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Philadelphia

Rabinowitz, Louis Isaac: "The four species" i *Encyclopedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem

Sáenz-Badillos, Angel, 1993, *A History of The Hebrew Language*, Cambridge University Press, Cambridge

Savedow, Steve, 2000, *Sepher Rezial Hemelach, The Book of the Angel Rezial*, Samuel Weiser Inc, Maine.

Scholem, Gershom, 1961, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York

Scholem, Gershom, 1965, *On the Kabbalah and its Symbolism*, Routledge and Kegan Paul, London

Scholem, Gershom, 1974, "The Sefer Yezirah" i *Encyclopedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem

Scholem, Gershom, 1974, *The Kabbalah*, Quadrangle/ New York Times Book Co.

Scholem, Gershom, 1987, *Origins of the Kabbalah*, (oversettelse), The Jewish Publication Society, Princeton University Press, USA

Schökel, Louis Alonso, 1988, *A Manual of Hebrew Poetics*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma

Segal, M. H., 1970, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Clarendon Press, Oxford

Sharf, A., 1976, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Ktav Publishing House, New York

Underhill, Evelyn, 2008 (opprekk, utg. 1911), *Mysticism, the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Oneworld Publications, Oxford

Venneman, Theo, 2009, 'Zur Reihung der Runen im älteren Fupark', i *Analecta Septentrionalia*, Walter de Gruyter, Berlin.

Bibel og annen referanselitteratur

Biblia Hebraica Stuttgartensia, 5. forbedrede utgave, 1997, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart

Bibelen 1930, Det Norske Bibelselskap & www.bibelen.no

Midrash Rabbah, Genesis, Translated by Rabbi Dr. H. Freedman & Maurice Simon, 1977, The Soncino Press, London