

El concepte d'*absorció* en l'inici de la càbala

Jordi GENDRA MOLINA

Wilson College, Chambersburg (Pa.), EUA

Rebut: 07.01.2013 — Acceptat: 26.06.2013

Resum. Rabí Issac el Cec distingeix en el seu comentari al *Sefer yeşira* tres modes de coneixement: el sensorial, mediatitzat a través dels sentits; l'intel·lectual, mediatitzat a través de l'analogia, i finalment el coneixement directe, que, en contraposició als altres dos, ens permet accedir a un coneixement de la divinitat que, encara que parcial, no necessita els sentits corporals o el raonament. Aquesta forma de coneixement l'anomena «absorció» i l'expressa a través de la metàfora de l'infant alletant-se dels pits de la mare, una imatge de la divinitat innovadora per al seu temps. En aquest article explorem les arrels d'aquesta metàfora en la literatura rabínica clàssica i l'ús que en fa Issac el Cec en el seu comentari.

Paraules clau: càbala, *Sefer yeşira*, *Sefer ha-Bahir*, Issac el Cec, coneixement de Déu

The concept of *absorption* in the beginnings of Kabbalah

Abstract. In his commentary on the *Sefer Yetzirah*, R. Isaac the Blind distinguishes between three forms of knowledge, namely sensory knowledge, mediated through the bodily senses; intellectual knowledge, mediated through analogy; and direct knowledge, which, in contrast to the other two, allows for knowledge of divinity which, while partial, does not require bodily senses or reasoning. Isaac

the Blind refers to that third form of knowledge as “absorption”, and he expresses it by means of the metaphor of a child nursing at its mother’s breast, an innovative image of the divine at that time. This article examines the aforementioned metaphor’s roots in classical rabbinic literature, as well Isaac the Blind’s use of it in his commentary.

Keywords: Kabbalah, *Sefer Yetzirah*, *Sefer ha-Bahir*, Isaac the Blind, knowledge of God

1. Introducció

Una de les principals característiques del llenguatge cabalístic és l’ús que fa de la metàfora, fins al punt que el podríem qualificar d’exagerat. Aquest ús dóna als escrits cabalístics un to poètic i, fins i tot, suggerent. És aquest ús de la metàfora una de les tres característiques que distingeix aquest pensament d’altres tipus de pensaments, com el filosòfic.

Maimònides, en la introducció a la primera secció de la *Guia dels perplexos*,¹ tracta de les metàfores aplicades al text bíblic i afirma que la seva funció és enfosquir el sentit planer del text per tal d’evitar que les masses tinguin accés a veritats subtils. Per tant, en aquest context, l’ús de la metàfora no és tan sols un simple recurs poètic, sinó també un recurs apropiat amb el qual aconseguim enfosquir el missatge i referir-nos al mateix temps a la natura d’allò que és immaterial.

L’inici de la càbala està marcat per una visió cosmològica. En aquest nou món la persona experimenta una unitat amb el cosmos, ja sigui veient-se a si mateixa com un microcosmos, reflex del macrocosmos, o experimentant la connexió amb la divinitat, la famosa unió mística; en hebreu, דְּבִקּוּת (devequt). Aquestes experiències són de natura altament subjectiva, però per tal de ser compreses per altres persones s’han d’expressar en un llenguatge objectiu. Aquí és on la metàfora desenvolupa un paper important com a pont entre la subjectivitat i l’objectivitat. La metàfora ens permet connectar amb el parlant gràcies a les imatges i als sentiments interiors que desperta en nosaltres.

1. MAIMÒNIDES, *De la ‘Guia dels perplexos’ i altres escrits*, trad. i ed. a cura d’Eduard Feliu, Barcelona, Laia, 1986, col·l. «Textos Filosòfics», 41, p. 81.

La utilització del verb «xuclar, alletar» (en hebreu, יָנַח, *yanaq*) com a metàfora per a l'absorció ja està testimoniada, com veurem per mitjà d'una sèrie d'exemples, en la literatura rabínica clàssica en el sentit de transmissió de la identitat i del saber de la Torà. Però aquesta metàfora obre les portes a altres preguntes i imatges, com, per exemple, la natura de la llet que el nadó absorbeix o la imatge d'una divinitat nodridora amb pits; totes, idees que seran explorades en la literatura cabalística medieval.

2. El verb *yanaq* ('xuclar') en la literatura rabínica

El verb *yanaq* ('xuclar' o 'alletar') ja apareix en les fonts rabíniques clàssiques, que inclouen des del famós Talmud de Babilònia i el Palestinenc fins al midraix al llibre de Salms o les *pesiqtot*, passant pel *Midraš Rabba*; totes, definides per Gershom Scholem com les principals fonts per al cabalista i de les quals deriven els temes agàdics.² Aquestes obres cobreixen un arc temporal de quasi cinc-cents anys i hi podem trobar que un mateix tema presenti una gran varietat textual posant l'èmfasi en diferents aspectes. Segons Herman L. Strack i Günter Stemberger,³ «les primeres citacions explícites d'Èxode Rabbà les trobem en les obres d'Azriel de Girona (primera meitat del segle XIII) i en el comentari al Pentateuc de Nahmànides (circa 1260), però la combinació de les dues parts d'aquest midraix pot ser fins i tot posterior».

Podem agrupar en tres grans blocs els textos en què trobem la metàfora de l'alletament. El recull que en fem aquí no té l'objectiu de ser exhaustiu ni de tancar la recerca en aquest aspecte sinó de demostrar que contenen la llavor per a dos temes importants que seran desenvolupats per la literatura cabalística posterior. En primer lloc, la idea de l'alletament com a metàfora per a la transmissió de coneixement, segons la qual la llet que el nadó xucla del pit de la mare, representada en alguns textos per Sara, Ester o, fins i tot, Moisès, transmet la vida espiritual. El segon tema, relacionat amb el primer, és la metàfora de la llet com la Torà mateixa i l'experiència de l'aprenentatge.

2. Gershom SCHOLEM, *Major trends in Jewish mysticism*, Nova York, Schocken Books, 1995, p. 173-174.

3. Herman L. STRACK i Günter STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p. 309.

2.1. *Identitats*

El primer grup de textos ens presenta la metàfora de l'alletament com a forma d'expressar la pertinença a un grup. Per il·lustrar aquest punt, citem el cas del tractat talmúdic *Bava Metsia*, que també es troba en altres llocs:⁴

Quantes criatures va alletar Sara? Rabí Leví va dir: «El dia en què Abraham va deslletar Isaac va celebrar-ho amb un gran banquet i tothom el ridiculitzava dient: “Has vist aquests vells que varen trobar aquesta criatura pel carrer i ara diuen que és el seu fill! I el que és pitjor, ara fan un banquet per a fer-ho oficial!” Què va fer el nostre pare Abraham? Abraham va convidar tots els homes importants de l'època i Sara va fer el mateix amb les dones. Cadascuna va dur el seu fill amb ella però no les dides. Així va tenir lloc un miracle per a Sara, els seus pits es varen obrir com dues fonts i va alletar tots aquells infants. Encara reien dient: “D'acord que Sara ha estat mare a la seva edat, però com pot Abraham engendrar una criatura als cent anys?” Immediatament les faccions del rostre d'Isaac varen canviar per a assemblar-se a Abraham. En aquest moment tothom va cridar: “*Abraham ha engendrat Isaac*”» (Gn 25,19).

כמה בנים הניקה שרה? - אמר רבי לוי: אותו היום שגמל אברהם את יצחק בנו עשה סעודה גדולה, היו כל אומות העולם מרננים ואומרים: ראיתם זקן וזקנה שהביאו אסופי מן השוק ואומרים: בנינו הוא, ולא עוד אלא שעושין משתה גדול להעמיד דבריהם מה עשה אברהם אבינו - הלך וזימן כל גדולי הדור, ושרה אמנו זימנה את נשותיהם, וכל אחת ואחת הביאה בנה עמה ומניקתה לא הביאה, ונעשה נס בשרה אמנו ונפתחו דדיה כשני מעיינות, והניקה את כולם. ועדיין היו מרננים ואומרים: אם שרה הבת תשעים שנה תלך, אברהם בן מאה שנה יוליד? מיד נהפך קלסתר פנים של יצחק ונדמה לאברהם. פתחו כולם ואמרו אברהם הוליד את יצחק.

En aquest text l'alletament expressa una forma de transmissió espiritual amb què els conversos estan lligats espiritualment i també físicament al poble d'Israel gràcies a la llet que xuclen dels pits de Sara, la matriarca bíblica. Aquesta imatge, que ens pot semblar sorprenent, ja té les arrels en el món bíblic i rabínic amb els comentaris al voltant dels pous d'aigua que seguien Míriam, la profetessa. La imatge del pou d'aigua com a font de vida necessària per a la supervivència es troba ja a la Bíblia i a les fonts rabíniques clàssiques.⁵

4. TB *Bava Meši'a* 87a. Vegeu també *Pesiqta Rabbati* 43,4; *Gènesi Rabbà* 53,9; *Pesiqta de rav Qahanna* 22,11; *Pirqe de rabbi Eliezer* 52.

5. Michael FISHBANE, «The Well of Living Waters, a biblical motif and its ancient transformations», en Shemaryahu TALMON *et al.* (ed.), *'Sha'arei Talmon': Studies in the Bible, Qum-*

Històries com aquestes són útils per a promoure les agendes ideològiques com el principi matrilineal —cal recordar, en parlar de la transmissió de la identitat en el món jueu rabínic, que varen ser els rabins de la Misnà els qui varen determinar que la transmissió de la identitat ve per la mare—; les metàfores poden canviar les nostres percepcions del que succeeix al nostre voltant i influir en la percepció de la realitat. En aquest cas, els rabins fan servir la metàfora per a la seva redefinició de la identitat jueva. La metàfora permet una identificació més fàcil que el llenguatge legal d'una decisió halàquica.

El tema serà readaptat després pels cabalistes a la relació Déu-humanitat, i a les relacions entre el *Deus absconditus* i les seves hipòtesis, les *sefirot*, per a expressar la profunditat de la transmissió religiosa, la unió mística, en el comentari de rabí Issac o el comentari d'Ezra de Girona al Càntic dels Càntics.

El següent text, del tractat talmúdic *Sotà*, entra dins aquesta primera categoria:⁶

Llavors la germana del nen digué a la filla del faraó: «*Vols que et vagi a buscar una dida hebrea perquè te'l criï?*» (Ex 2,7). Per què el text diu precisament una dida hebrea? Ens ensenya que varen donar Moisès a totes les dones egípcies però no xuclava. Ell va dir: Una boca que parlarà amb la *Šekina* haurà de xuclar el que no és pur? Això és el que està escrit: *A qui vol ensenyar aquest la doctrina?* (Is 28,9). A qui vol ensenyar aquest la doctrina? A qui vol explicar revelacions? A criatures deslletades, als qui tot just han desmamat.

ותאמר אחותו אל בת פרעה האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות - ומאי שנא מעבריות? מלמד, שהחזירוהו למשה על כל המצריות כולן ולא ינק, אמר: פה שעתיד לדבר עם השכינה יינק דבר טמא? והיינו דכתיב: את מי יורה דעה וגו', למי יורה דעה ולמי יבין שמועה? לגמולי מחלב ולעתיקי משדים.

La implicació d'aquest text, com el que hem vist anteriorment, és que la identitat és transmesa a través de la llet que el nadó xucla. De manera metafòrica, la llet conté una qualitat espiritual. El nadó esdevé una extensió de la mare i el nadó participa de la seva identitat a través de la llet. El mateix llenguatge popular veu en la llet de la mare una imatge d'una ideologia o creença en expressions com «mamar-ho de ben petit» o «empassar-s'ho».

ran and the Ancient Near East presented to Shemaryahu Talmon, Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, 1992, p. 3-16.

6. TB *Sotà* 12b. Vegeu també *Èxode Rabbà* I,25.

Un tercer text és del midraix *Gènesi Rabbà*:⁷

Rabí Berakhyà va dir: «*La nostra germana és petita, no té encara pits*, etc. (Ct 8,8). *La nostra germana és petita*: Això es refereix a Abraham, que va unir el món per nosaltres.» Bar Qappara va dir: «Igual que una persona que cus una peça de roba estripada. *Petita*: Que encara que era petit va tresorejar actes de pietat i bones obres. *No té encara pits*: No va mamar dels pits la pietat o les bones obres [...]».

רבי ברכיה פתח אחות לנו קטנה ושדים אין לה וגו' אחות לנו קטנה זה אברהם שאיחה את כל באי העולם בר קפרא אמר כזה שהוא מאחה את הקרע קטנה שעד שהוא קטן היה מסגל מצות ומעשים טובים ושדים אין לה לא הניקוהו לא למצות ומעשים טובים [...].

Aquest text lloa Abraham per les seves bones accions, fins i tot quan, essent nadó, no va xuclar la llet. En aquest cas, la metàfora és implícita en la seva forma negativa pel fet que Abraham no va gaudir dels beneficis que es deriven de la llet.

En el *Zohar* II,80*b* trobem l'ús de la mateixa imatge, en la qual la germana petita de Càntic dels Càntics 8,8 esdevé la comunitat com a germana de Déu i com a comunitat que rep la Torà en el Sinai.

2.2. *Absorbir benediccions*

Aquest segon bloc comprèn textos que seran emprats per a expressar la idea que el cosmos existeix en un conjunt orgànic on cadascun dels elements rep i absorbeix *benediccions* d'altres. Aquest és un concepte molt similar al que defensa rabí Issac d'interdependències de les *sefirot* en el món superior i el nostre món, com a reflex del que succeeix en el món superior. El primer exemple és de *Nombres Rabbà*:⁸

Cada un d'ells va presentar aquesta ofrena: una safata de plata, etc. (Nm 7,13). Això té a veure amb el que està escrit en l'Escriptura: *Ets tota bella, amiga meva, no tens cap defecte* (Ct 4,7). [...] Una altra explicació: El text *Ets tota bella, amiga meva* es refereix a les tribus. I si et preguntes com podia ser que tots fossin bells, quan Jacob, llur pare, en beneir les tribus reprèn Rubèn, Simeó i Leví, com pots dir *Ets tota bella, amiga meva*? Rabí Eleazar explica que, encara que beneeix les

7. *Gènesi Rabbà* 39,3. Vegeu també *Càntic Rabbà* 8,8.

8. *Nombres Rabbà* 13,8. Vegeu també *Pesiqta rabbati* 7,9.

últimes tribus i repren les tres primeres, les torna a beneir quan el text diu *Totes aquestes formen les dotze tribus d'Israel*, etc. (Gn 49,28). Els va fer absorbir la benedicció els uns dels altres, com diu: *Donà una benedicció apropiada a cada un*, etc. (Gn 49,28).

וקרבנו קערת כסף וגו', הה"ד (שיר ד) כולך יפה רעיתי ומום אין בך [...] ד"א כולך יפה רעיתי מדבר בשבטים ואם תאמר כיצד היו כולם יפים שהרי יעקב אביהם בירך לשבטים ומקנר לראובן ושמעון ולוי והיאך אתה אומר כולך יפה רעיתי א"ר אלעזר אע"פ שבירך את השבטים האחרונים וקנר לראשונים אלא חזר ובירכם שנאמר (בראשית מט) כל אלה שבטי ישראל שנים עשר וגו' עשה אותם יונקים זה מזה מהו (בראשית מ"ט) ויברך אותם איש אשר כברכתו וגו'.

És interessant assenyalar l'absència de la figura de la mare i dels pits en ambdós textos. Això fa que la metàfora assoleixi un alt grau d'abstracció. En el cas del text que ens ocupa, allò que és transmès de persona a persona, sense mediació del raonament o els sentits, fent servir el verb *yanaq*, és la *benedicció*. Aquest alt grau d'abstracció obre la metàfora a altres interpretacions i traduccions possibles que van més enllà de la traducció literal de «donar el pit» i ens permet parlar d'*absorció* en un sentit més genèric. Trobem un exemple d'aquest ús aplicat als arbres en el tractat talmúdic *Bava Batra*; possiblement sigui la font per a la imatge que fa servir rabí Issac en el seu comentari, com veurem més endavant:⁹

Hem après: «Rabí Simeó diu que si un home santifica el seu camp, només santifica el garrofer que ha crescut i el sicòmor.» En relació amb això també ha estat ensenyat: Rabí Simeó diu: «Quina n'és la raó? Perquè els arbres absorbeixen [la santedat] del terreny santificat. Ara bé, creus que [en el cas d'una venda el venedor] pot conservar els arbres, i quan absorbeixen [el nodriment] ho fan per ells sols [i no absorbeixen el nodriment del terreny]?»

תנן, ר' שמעון אומר: המקדיש את השדה - לא הקדיש אלא חרוב המורכב וסדן השקמה ותני עלה, אמר ר"ש: מה טעם? הואיל ויונקין משדה הקדש ואי סלקא דעתך שירוי שייר, כי קא ינקי - מדנפשיה קא ינקי.

El text discuteix l'estatus dels arbres que absorbeixen l'aliment d'un terreny consagrat. Seguint aquesta metàfora, podem dir que els arbres xuclen, o absorbeixen, la santedat del terreny. És un interessant paral·lelisme amb la metàfora de la identitat absorbida del pit de la mare.

9. TB *Bava Batra* 71b.

2.3. *Transmissió de la Torà*

Un tercer grup de textos està representat per la imatge de transmissió de la Torà a través de l'absorció, com veiem en aquest text del tractat talmúdic *Eruvín*:¹⁰

Rabí Xemuél bar Nahmaní va dir: «Per què està escrit *cérvola amable, delicada daina: que els seus pits et satisfacin, que sempre t'embriagui el seu amor?* (Pr 5,19). Per què es comparen els ensenyaments de la Torà a una cérvola? Per dir-te que, així com la cérvola té un ventre petit i és estimada pel seu amant cada cop com si fos el primer, el mateix succeeix amb les paraules de la Torà, perquè són estimades pels qui les estudien cada cop com si fos la primera vegada. *Delicada daina?* Perquè la Torà atorga gràcia als qui l'estudien. *Que els seus pits et satisfacin:* Perquè les paraules de la Torà són comparades als pits? Perquè, així com al pit, quan el nadó xucla sovint, hi troba llet, el mateix passa amb la Torà: com més la persona estudiï els ensenyaments de la Torà, més gust hi trobarà.»

אמר רבי שמואל בר נחמני: מאי דכתיב אילת אהבים ויעלת חן וגו' למה נמשלו דברי תורה לאילת? לומר לך: מה אילה רחמה צר, וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה - אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה. ויעלת חן - שמעלת חן על לומדיה. דדיה ירוך בכל עת, למה נמשלו דברי תורה כדד? מה דד זה, כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב - אף דברי תורה, כל זמן שאדם הוגה בהן - מוצא בהן טעם.

A primer cop d'ull, ens pot semblar una simple analogia entre el plaer que experimenta el nadó en xuclar la llet i el plaer que obté l'estudiant de la Torà, però, a diferència dels textos anteriors, la Torà és la mare explícita i els seus ensenyaments, la llet.

En el món patriarcal dels rabins, la mare biològica és substituïda per una mare alternativa, la Torà, quan el nadó assoleix l'edat en què ha de ser separat del pit de la mare però ha de continuar la formació religiosa. En aquest sentit, els rabins reelaboren la idea de la Torà transformant-la en una mare nodridora i creant una superestructura que acompanya la persona al llarg de la vida.

Un altre exemple d'aquest tercer i darrer grup prové del midraix *Nombres Rabbà* i del *Midraix dels Salms*:¹¹

10. *Eruvín* 54b.

11. *Nombres Rabbà* IV,20 (paràgraf 136). Vegeu, també, *Midraix Salms*, paràgraf 515.

No hi ha hagut mai a Israel una persona que s'hagi menyspreat a si mateixa per a obeir Déu més que David, com s'infereix del text en què diu a Déu: *Senyor, el meu cor no és ambiciós* (Sl 131,1), que significa 'mentre Samuel m'ungia com a rei'; *ni són altius els meus ulls* (Sl 131,1), quan vaig matar Goliat; *visc sense pretensions de grandeses* (Sl 131,1), quan em va ser restituït el regne; *o de coses massa altes per a mi* (Sl 131,1), quan vaig transportar l'arca. *Al contrari, em mantinc en pau i tinc l'ànima serena com un nadó a la falda de la mare* (Sl 131,2): tal com el nadó no s'avergonyeix d'estar descobert davant la seva mare, així jo mantinc en pau la meva ànima davant teu, no avergonyint-me d'abaixar-me a la teva presència per honorar-te. *Com un nen a la falda de la mare, així se sent la meva ànima* (Sl 131,2): com el nadó que acaba de sortir del ventre de la mare i no s'enorgulleix de xuclar dels pits de la seva mare, així se sent la meva ànima, perquè no m'avergonyeixo d'aprendre la Torà fins i tot dels més petits a Israel.

Diu rabí Adda be-rabí Haninà: «El Sant, beneït sigui, li va dir: "Tu has estat fet igual que una criatura. Per la teva vida, com el nadó no té culpa, així tu no tens culpa." Com està escrit: *El Senyor passa per alt el teu pecat. No moriràs* (2Sa 12,13). D'aquí pots aprendre que la persona no ha de comportar-se amb insolència davant de Déu, sinó que ha d'actuar amb humilitat davant de la seva glòria.»

אין לך אדם בישראל שביזה עצמו על המצות יותר מדוד הה"ד דהוה אמר לפני אלהים (תהלים קלא) ה' לא גבה לבי בשעה שמשחני שמואל למלך ולא רמו עיני בשעה שהרגתי את גלית ולא הלכתי בגדולות בשעה שהחזירוני למלכותי ובנפלאות ממני בשעה שהעלתי את הארון. אם לא שויתי ודוממתי נפשי כגמול עלי אמו כשם שהתינוק הזה אינו מתבייש להתגלות לפני אמו כך שויתי נפשי לפניך שלא נתביישתי להתבזות לפניך לכבודך כגמול עלי נפשי כהן ינוקא דנפק ממעי דאימיה ואין בו רוח גסה לינוק משדי אמו כן הות נפשי עלי שאינו מתבייש ללמוד תורה אפילו מקטני ישראל.

א"ר אדא ב"ר חנינא אמר לו הקב"ה אתה שוית עצמך לגמול חייך כשם שאין לתינוק הזה עונות כך אין לך עונות שנאמר (שמואל ב יב) גם ה' העביר חטאתך לא תמות מכאן את למד שאין אדם רשאי לנהוג גאוה לפני המקום אלא צריך אדם להתבזות על כבודו.

Aquest midraix apareix emmarcat en el context d'un llarg text en el qual els rabins comenten l'episodi de la dansa que David executa davant del poble durant el trasllat de l'arca de l'aliança i que enutja la seva esposa (2Sa 6,20).

En aquest passatge en concret, la imatge de l'al·letament no apareix com una metàfora explícita de l'aprenentatge, sinó que es tracta només d'una referència que fa David quan afirma que aprèn la Torà fins i tot del més petit d'Israel; l'infant que xucla la llet del pit de la seva mare com a imatge per a emfasitzar-ne la humilitat. La imatge del nadó al·letant-se està clarament basada en les imatges del segon verset del salm 131.

3. Llibre de l'esplendor (*Sefer ha-Bahir*)

En la literatura rabínica la metàfora de l'alletament sempre apareix lligada a la transmissió humana de coneixement. Per tant, conté abundants connotacions antropomòrfiques que reflecteixen la relació d'intimitat entre mare i criatura. Posteriorment, expressarà la dependència humana de la Torà. En canvi, en la literatura cabalística, el focus se situa en la divinitat i per això les connotacions antropomòrfiques desapareixen quan la mateixa metàfora apareix aplicada a un element del món natural, tal com veurem.

El *Sefer ha-Bahir*, també conegut amb el nom de *Midraš r. Nehunjà ben ha-Qanà*,¹² és un text de caràcter gnòstic i d'estil pseudomidràixic. És a dir, les imatges que utilitza són de caràcter mític i contenen lectures exegetiques extremes que el diferencien del midraix tradicional per les referències a un refons ben estructurat: el món diví i els diferents canals que l'uneixen als nivells inferiors de l'univers.

Els orígens d'aquest text possiblement se situen al llevant mediterrani, però sabem que a l'alta edat mitjana va ser objecte d'estudi, edició i comentari pels cercles dels cabalistes asquenazites abans que assolís la redacció definitiva en els cercles rabínics del sud de França

Tot i la fluïdesa del text, de què donen testimoni la multitud de variants textuals, és possible fer-ne una descripció general del contingut. El *Sefer ha-Bahir* ens presenta un ésser amb una existència en forma de deu potències o poders que s'engloben dins de diferents categories: *ketarim* ('corones'), *middot* ('mesures'), *ma'amarim* ('afirmacions', 'proposicions'), *koḥot* ('forces') i *sefirot*.

Aquestes hipòstasis, o poders, s'organitzen en una estructura jeràrquica, en què la potència anomenada *Keter* ocupa la posició dominant i dona a llum les altres nou. Aquestes hipòstasis, lluny de ser simples forces passives, interactuen entre si com a processos psicològics o valors morals (justícia, veritat, etc.). Cada una d'aquestes hipòstasis està representada per símbols trets de la Bíblia, la natura i la història. Tenim, per exemple, la hipòstasi anomenada *Ḥokma* ('Saviesa'), algunes de les figures utilitzades per a descriure la qual provenen del midraix clàssic (pare, rei), però a mesura que el text avança, el *Sefer ha-Bahir* la identifica amb la font de benedicció i, més endavant, amb la

12. Daniel ABRAMS, «Bahir, Sefer Ha-», en Fred SKOLNIK i Michael BERENBAUM (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, 2a ed., vol. 3, [Farmington Hills, Mich.], Thomson Gale, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007, p. 62-63.

Šekina, que, al seu torn, és identificada amb la comunitat d'Israel i és descrita en un llenguatge femení.

En aquest sentit, el *Sefer ha-Bahir* va exercir una gran influència en el desenvolupament de la càbala en associar cada una de les hipòstasis amb diferents elements, com ara personatges bíblics o òrgans del cos, per posar-ne uns quants exemples. Aquest tipus d'exegesi transforma la narració bíblica d'una simple narració d'esdeveniments històrics en la vida d'un poble en una narració críptica dels processos que tenen lloc a l'interior del món diví.

Si en el *Sefer yešira* el món es mou entre dos principis universals, el masculí i el femení, aquest binomi ocupa un lloc predominant en el *Sefer ha-Bahir* com a estructura bàsica del món i com a forma final de la unificació dels poders divins.

El *Sefer ha-Bahir* es distingeix pel fet d'incloure elements religiosos marginals i pràctiques rituals o exegètiques abandonades al llarg de l'evolució del judaisme clàssic. Aquesta obra està marcada pel principi d'inclusió, i no pel d'exclusió: reelabora aquests elements fins a aconseguir conjugar els imperatius de la llei religiosa comunitària amb les creences marginals; tot això a costa d'una creixent complexitat.

El *Sefer ha-Bahir* és una de les fonts que influïren en el primer estadi de desenvolupament de la càbala. Aquesta obra no conté cap metàfora directa sobre l'al·letament, però, en canvi, sí que conté una teologia sobre la substància que hom absorbeix, una mena de vocabulari simbòlic sobre la llet.

La figura de la divinitat amb un aspecte femení apareix per primer cop en el *Sefer ha-Bahir*¹³ quan en parlar de la *sefira* més inferior de totes i que normalment és associada a la presència divina a la terra, la *Šekinah*, utilitza termes com *mare*, *núvia* i *filla*. El rol d'aquesta *sefira* és ser el pont entre el món inferior, el món on ens movem, i el món superior. Tot i això, el *Sefer ha-Bahir* també atribueix el rol de *mare* a la tercera de les *sefirot*, la coneguda com a *Bina*, ja que és aquesta la que dóna a llum les set *sefirot* inferiors i el nostre món.¹⁴

Dos passatges, les seccions 136 i 137, del *Sefer ha-Bahir* són especialment importants per la influència conceptual que han tingut en el pensament de

13. Gershom SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, 1991, p. 162-163.

14. Aquesta interpretació es basa en el passatge de Proverbis 2,3. Vegeu, per a una discussió més extensa, l'obra de Gershom SCHOLEM, *On the mystical shape of the godhead*, Nova York, Schocken, 1997, p. 140-196.

rabí Issac i els dels seus estudiants Azriel i Ezra de Girona. El primer text proveeix la terminologia que trobarem en la segona secció. Aquí podem veure la creació d'una analogia entre l'atribut de la misericòrdia, la Torà i l'ús que en fa Abraham des del punt de vista físic i intel·lectual («era caritatiu i donava menjar sense diners»).

Text 1, secció 136

Què és la misericòrdia? És la Torà perquè ha estat escrit (Is 55,1): *Oh, tots els assedegats, veniu a l'aigua, veniu els qui no teniu diners!* I sobre aquests diners ha estat escrit: *Compreu i mengeu, veniu i compreu llet i vi sense diners, sense pagar res!* Us alimentarà amb la Torà i us l'ensenyarà ja que ja en sou dignes pel mèrit d'Abraham, que era caritatiu i donava de menjar sense diners i donava a beure vi i llet sense diners.

ומאי ניהו חסד, היינו תורה דכתיב (ישעי' נ"ה א) הוי כל צמא לכו למים ואשר אין לו כסף, הוא כסף דכתיב לכו שברו ואכלו ולכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב, יאכילכם תורה וילמדכם כי כבר זכיתם לכך בזכות אברהם אשר היה גומל חסד, בלא כסף היה מאכיל, ומשקה בלא מחיר יין וחלב.

Segons aquest primer passatge, la misericòrdia de la Torà és quelcom que pot ser consumit, com la llet, però que també pot ser ensenyat. Tot seguit ambdós termes són connectats a la figura mítica del patriarca Abraham, que al llarg de la teologia rabínica i cabalística apareix lligat a la misericòrdia. En conclusió, aquest passatge presenta la Torà com la llet que nodreix i ensenya a qui l'absorbeix. Posar al mateix nivell nodriment i coneixement implica reconèixer la necessitat d'un nodriment intel·lectual i que els aspectes físic i intel·lectual de la vida depenen d'un tercer element aliè, que és la Torà.

Text 2, secció 137

Què significa *vi i llet*? Què tenen a veure l'un amb l'altre? Ens ensenya que el vi és el terror i la llet és la clemència. Per quina raó ens esmenta primer el vi? Perquè ens és més proper. Creus que es tracta de vi i llet reals? Només es tracta de l'aparença. Va ser gràcies al mèrit d'Abraham que va rebre el poder de la misericòrdia, que Isaac va obtenir el del temor per tal que Jacob rebés el de la fidelitat, que és l'atribut de la pau, tal com està escrit: *Jacob era un home íntegre* (תָּם), *que preferia viure en tendes* (Gn 25,27). Aquí cal que interpretem la paraula *íntegre* com a 'pau', perquè està escrit: *Tu sigues del tot fidel* (תָּמִים) *al Senyor, el teu Déu* (Dt 18,13), i el Targum ho tradueix com a «sigues perfecte», i no hi ha cap altra

perfecció que la dedicació a la Torà, com diu Malaquies (2,6): *Una doctrina de veritat tenia a la boca* (תּוֹרַת אֱמֶת הִיְתֵה בְּפִיהוּ), i continua: *Caminava al costat meu en pau i amb rectitud* (וּבְמִישׁוֹר); i no hi ha més rectitud que la provinent de la pau, com està escrit al salm (25,21): *La rectitud i l'honradesa* (תָּם וְיִשְׁרָ) *em salvaguarden*. Per això diu: *Si Moisès alçava la mà, guanyava Israel* (Ex 17,11). Tot això ens ensenya que l'atribut anomenat *Israel* conté «una doctrina de veritat» (תּוֹרַת אֱמֶת).

מהו יין וחלב, ומה ענין זה אצל זה, אלא מלמד שהיין הוא פחד וחלב הוא חסד, ומפני מה הזכיר יין תחילה, מפני שהוא קרוב אלינו יותר, יין וחלב סלקא דעתך, אלא אימא דמות יין וחלב, ובזכות אברהם שזכה למדת חסד זכה יצחק למדת פחד, והואיל וזכה יצחק למדת פחד זכה יעקב למדת אמת, שהוא מדת שלום, ומדד לו הקב"ה כמדתו דכתיב (בראשית כ"ה כז) ויעקב איש תם וישוב אהלים ואין תם אלא שלום דכתיב (דברים י"ח יג) תמים תהיה עם ה' אלהיך, ומתרגמינן שלים תהא, ואין תם אלא תורה שנאמר (מלאכי ב' ו) תורת אמת היתה בפיהו וגו', ומה כתיב בתריה בשלום ובמישור הלך אתי, ואין מישור אלא שלום דכתיב (תהלים כ"ח כא) תום ויושר, הלכך והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל (שמות י"ג יא) מלמד שהמדה שנקראת ישראל בתוכה תורת אמת.

El segon passatge, que correspon a la secció 137, fa explícita la referència entre *llet* i *misericòrdia*. Aquest passatge forma una unitat amb l'anterior, ja que continua l'exegesi del verset d'Isaïes 55,1 iniciada abans i passa a identificar el vi amb la *sefira Paḥad*, actualment coneguda amb el nom de *Din* i tradicionalment identificada amb la figura del patriarca Isaac. La lògica subjacent en l'associació dels elements *llet* i *vi* amb les *sefirot Ḥesed*, o *Misericòrdia*, i *Paḥad*, *Temor*, la trobem en els colors blanc i vermell.

Però un cop feta aquesta associació, el *Sefer ha-Bahir* corre a advertir-nos que no es tracta de veritable llet, sinó de quelcom similar a la llet. És a dir, fa explícit que es tracta d'una metàfora. Finalment, arriba a l'associació del tercer patriarca mític, Jacob, amb la *sefira* central, que és producte de l'equilibri entre *Ḥesed* i *Paḥad*, coneguda avui amb el nom de *Tiferet*, però que el *Sefer ha-Bahir* anomena *Raḥamim* i que és esmentada aquí com a *Pau* gràcies a tot un seguit d'analogies entre Torà, pau i perfecció.

Les metàfores i les analogies d'aquests dos textos creen una xarxa de connotacions que presenten la Torà com a font de nodriment tant físic com espiritual.

Tot i que la imatge de l'alletament no apareix explícitament en aquests dos textos, el lector té davant seu una complexa xarxa de connexions i associacions al voltant de la *llet* però alhora clarament dissociades de la substància com a tal o del pit físic. Aquest fet ens porta a afirmar que la llet de què ens parla el text no és la *llet* real sinó una qualitat espiritual.

4. Comentari al 'Llibre de la creació' (*Sefer yešira*) de rabí Issac el Cec

El període comprès entre el final del segle XI i el final del segle XII va ser testimoni no solament d'una gran producció literària en el camp de la filologia i la filosofia jueves, sinó també de la reelaboració i la fixació del cànon rabínic clàssic amb una gran producció agàdica. Com hem esmentat anteriorment, no és fins a aquesta època que tenim les primeres citacions del *Midraš Rabba* al llibre de l'Èxode. Per tant, és raonable pensar que el *midraš* va tenir una gran influència en el naixement del moviment cabalístic, en especial el *midraix Nombres Rabbà* 4,20 i 13,8.¹⁵

Com ja hem avançat més amunt, rabí Issac reprèn la metàfora de l'al·lelament, però la modificarà canviant-ne el focus d'atenció, situat primer en l'element humà, i adreçant-lo cap a la divinitat per expressar la idea d'interdependència i intimitat de tots els aspectes de la creació.¹⁶

Text 1, línies 9-16

Amb tres registres: Es tracta de tres noms, compostos de tres lletres, les quals reben i són rebudes.¹⁷ L'inici¹⁸ de les essències que podem concebre està constituït pels prodigis reclosos en la Saviesa (*Hoḳmah*): els camins són de fet miracles en aquesta. Sobre això ha estat dit: *És Déu qui va descobrir el seu camí* (Jb 28,23). Cal que coneguis els camins i senders que hi ha en la Saviesa (*Hoḳmah*). En virtut de les essències fixes i gravades en ell, Déu té el poder per a contemplar les essències fixes que no tenen límit. Els camins representen les mares de les vies, perquè el camí és mare de la via, totalitat i base a partir de la qual les vies parteixen i se

15. Hananel MACK, «Midrash Bamidbar Rabbah and the beginning of the Kabbalah in Provence», en *Esha Beer-Sheva: Occasional publications on Jewish Studies*, vol. 4, *Myth in Judaismism*, Jerusalem, Mosad Bialik, 1996, p. 88-91.

16. Per a una major visió de la seva teologia, vegeu Gershom SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, 1991, p. 248-309.

17. Cal recordar que els noms de les lletres en hebreu tenen significat, *àlef* vol dir 'bou', *bet* vol dir 'casa', *guṯmel* vol dir 'camell', etc. Així, es crea una paradoxa en què la combinació de lletres, que de per si ja tenen un significat, crea nous significats i alhora el significat de cada lletra ve donat també per una combinació de lletres.

18. En hebreu, ותחלת ההיוות (*u-teḥillat ha-havayot*). Segons el sentit que rabí Issac sembla donar al terme הויה (*havaya*), nosaltres el traduïm com a *essència* i no *existència* com altres han proposat. També Elliot Wolfson, en traduir alguns passatges del comentari de rabí Issac, ha interpretat el terme *havaya* com a *essència*. Vegeu «Negative theology and positive assertion in the early Kabbalah», *Daat*, 32-33 (1994), p. 5-22.

separen. Els camins meravellosos són com la cavitat del bell mig de l'arbre, mentre que la saviesa es troba a les arrels: es tracta d'una essència interna i subtil que cap criatura no pot comprendre excepte aquella que en mama: la via contemplativa es basa de fet en l'absorció¹⁹ del coneixement i no en la seva apprehensió intel·lectual.

בשלשה ספרים - הם שלשה שמות שהם בשלשה אותיות, המקבלות והמתקבלות מהן. ותחד לת ההויות הניתנות להחשב, הן הפליאות בתוך החכמה, שהנתיבות הן פליאות בה. ועל זה נאמר [איוב כ"ח, כ"ג], "אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה", כלומר הבין הדרכים והנתיבות שבה. ועל ידי ההויות הקבועות החקוקות בו, יש בו כח להתבונן בהויות הקבועות הדקות שאין להם גבול. והנתיבות הם אמות הדרכים, כי הנתיב אם הדרך, והנתיב כלל ועיקר שהדרכים מתזרים ומתפרדים ומתפשטים משם. והנתיבות הפליאות הן כמחלות שהן בתוך עיקר האילן. והחכמה היא השרש, והן הויות פנימיות ודקות, אין בריה יכולה להתבונן אלא היונק ממנה, שהוא דרך התבוננות דרך יניקתו ולא דרך ידיעה.

En aquest text rabí Issac explica quins són els camins cap a la *Hokma* (*Saviesa*), la segona de les tres *sefirot* superiors.²⁰ És en aquest grup superior on la matèria primera pren forma i on resideixen les essències. Rabí Issac veu en aquesta *sefira Hokma* l'origen i l'arrel del nostre món.

El nombre 32 respon a la suma de les vint-i-dues lletres de l'alfabet i les deu *sefirot*, i és a través d'aquestes trenta-dues vies o camins que la Divinitat s'estén cap al món, i s'expressa a través d'aquesta imatge la idea que tota la creació està unida per un contínuum que duu fins a la font mateixa de l'existència.

La següent imatge que utilitza està relacionada amb el món natural: l'arbre, que en el seu conjunt representa la realitat. Per al nostre autor la realitat té un aspecte visible, que podem percebre gràcies als nostres sentits, i un d'invisible, que, si bé no podem veure, sí que podem concebre i pensar a través del nostre raonament. Aquests dos aspectes de la realitat existeixen en una estreta relació de dependència i estan units pel contínuum o flux de nodriment.

19. En hebreu, יניקה (*yeniqa*) equival al nostre terme *succió*, 'acció de xuclar', la succió que fa el nadó per a alimentar-se, tot i que en Ezequiel 17,4 aquest mateix terme té el sentit de 'rebrot'. Wolfson, que tradueix *yeniqa* com a *xuclar*, observa que l'ús d'aquest terme emfasitza el caràcter directe i íntim de la contemplació mística. Hem preferit traduir-lo per *absorbir* per mantenir la imatge creada pel simbolisme de l'arbre. Tenim la impressió que l'èmfasi d'aquest passatge, de singular intensitat, recau en el procés lent, silenciós, invisible i profund a través del qual les plantes obtenen l'aliment que necessiten.

20. Les altres dues són *Keter* i *Bina*.

L'arbre és la perfecta imatge d'aquesta relació íntima, ja que la part invisible de l'arbre, és a dir, les arrels, és la que absorbeix i transforma el nodriment de la terra i el transporta cap a les fulles a través del tronc i les branques. Aquesta és la part visible de l'arbre i que es correspon amb el nostre pla existencial.

Aquests dos reialmes, l'invisible i el visible, existeixen en una dependència directa i íntima, units per un flux de nodriment generat a les parts més profundes. Aquesta és la relació que rabí Issac defineix com a *yanaq* i que traduïm com a *xuclar* o *absorbir*. És important assenyalar aquí un punt d'indefinió, perquè, si bé el terme *yanaq* en hebreu significa clarament l'acció del nadó de xuclar la llet del pit de la mare, en aquest text rabí Issac no té cap problema per a igualar-lo a l'acció que fa la fulla quan obté el nodriment, que prové de les arrels a través de la branca.

El terme *yanaq* apareix relacionat en aquest text amb el terme *mares* (אמרות), una figura molt important en el *Sefer yeşira*. Segons aquesta obra, les mares corresponen a les lletres mem (מ) sin (ש) i àlef (א), que el text relaciona amb els tres elements fonamentals: aigua, foc i aire, respectivament.²¹

Aquest primer text presenta al lector una sèrie d'imatges complexes d'una divinitat femenina materna que dóna el pit, relacionada per proximitat, en el mateix paràgraf, amb la imatge d'un arbre, de manera que es creen tota una sèrie d'associacions en la ment del lector.

Aquí, doncs, podem veure com rabí Issac ha aconseguit canviar l'orientació de la imatge, que en la literatura rabínica clàssica se centra en la transmissió de l'espiritualitat i el coneixement de la Torà entre els humans, cap al procés intern de la divinitat revelat en el sistema sefiròtic i el rol de la persona en aquest sistema. En altres paraules, hi ha un canvi de l'orientació religiosa que trobem en la literatura precedent cap a una forma de coneixement metafísic a través de les conseqüències de l'activitat divina.

En el primer passatge, rabí Issac afirma que 1) és impossible rebre aquest coneixement a través del coneixement racional o sensorial, i que 2) aquesta transmissió requereix una comunicació no verbal.

Text 2, línies 280-286

Tres mares. Fa referència a les coses que han emanat l'una de l'altra i que reben l'una de l'altra. Ara bé, en arribar al món de les entitats separades, s'anome-

21. Vegeu *Sefer yeşira* 1,2; 2,1; 3,1-6; 6,1-2.

nen només *pares* ja que en depèn l'engendrament.²² Ja des del començament són definides com a *pares* i per això les anomenem així, tal com les flames surten dels carbons encesos. En arribar al món de les realitats separades, es produeix l'acció procedent de les mares. De totes les unions de les quals hem parlat en surten *pares* a fi de fer les unions en la separació de les coses que han estat engendrades.²³ Encara que estem parlant de realitats separades, en realitat no se separen de les combinacions, perquè tot es nodreix d'aquestes i per això tot està segellat en aquests *pares*. Això explica com el món, l'any i l'ànima estan fets a partir dels pares. Totes aquestes combinacions foren creades, i d'elles va emanar l'home.²⁴ Al seu torn, l'home és construït amb les lletres.²⁵

שֵׁשׁ אִמוֹת - דְּבָרִים הַנִּאֲצָלִים וְהַמִּתְאֲצָלִים וְהַמִּתְקַבְּלִים אֵלֶּה מֵאֵלֶּה, אֲבָל כְּשֶׁהִגִּיעַ לְעוֹלָם הַנִּפְרָדִים לֹא נִקְרָאוּ אֵלֶּה אֲבוֹת שֶׁמֵּהֶם תּוֹלְדוֹת. כִּי מִתְחִלָּה אָמַר אֲבוֹת שֶׁהָאֲבוֹת עֲצֻמָּן נִקְרָאוּ כֵּן כִּמוֹ הַשְּׁלֵהֲבִיּוֹת מִן הַגְּזָלִים, וְכִשְׁהִגִּיעַ לְנִפְרָדִים נַעֲשֶׂה הַפּוֹעֵל הַיּוֹצֵא מִכֹּל הָאֵמֶהוּת. וּמִכֹּל הַחֲבוּרִים שֶׁאֲמַרְנוּ נַעֲשׂוּ אֲבוֹת לַעֲשׂוֹת חֲבוּרִים בְּהִפְרָד כֹּל הַדְּבָרִים שֶׁעָשׂוּ תּוֹלְדוֹת, אִף עַל פִּי שֶׁאֵנוּ מְדַבְּרִים בְּנִפְרָדִים אֵינוּ זֶז מִן הַמְּחֻבְּרִים, שֶׁהֵכֵל יוֹנֵק מִשֵּׁם. וְלִכֵּן חֲתוּם בְּכָל דְּבַר אֵלֶּה הָאֲבוֹת, וַיֹּאמֶר הַיָּדָךְ עוֹלָם שָׁנָה וּנְפֵשׁ נַעֲשׂוּ בֵּהֶם. וְאוֹתָן הַחֲבוּרִים כֹּלֵם נִבְרָאוּ וְנִאֲצָל מֵהֶם [הָאָדָם], וְהָאָדָם עֲצֻמוֹ נִבְנָה בְּאוֹתֵיּוֹת.

22. Vegeu TB *Šabbat* 49b i 73a, i també el tractat *Bava Qamma* 2a. Les *sefirot* que considerem ocultes reben el nom de *mares* i es caracteritzen per la interrelació i l'emanació multidireccional. En canvi, quan les considerem d'acord amb els seus efectes en el món de les entitats separades, reben el nom de *pares*, perquè exerceixen una relació unidireccional de causa-efecte, cosa que n'emfasitza l'engendrament.

23. Rabí Issac es refereix a la recombinació dels elements en el reialme de les entitats separades. Vegeu Bahya ibn Paquda, *Hovot ha-Levavot* 1,6.

24. Seguim la lectura donada per Scholem, segons la qual el terme האדם apareix entre dues línies interpolat verticalment. Aquesta lectura presenta dos problemes, l'un de tipus gramatical i l'altre de contingut. Gramaticalment, el terme נבראו ('foren creades') és un verb en plural el subjecte del qual és החבורים ('les combinacions'), però ונאצל és singular, cosa que suggereix que el subjecte és diferent, potser «l'home» com suggereix la inserció que trobem en el manuscrit. Tot i així, una lectura alternativa proposaria llegir, en comptes de ונאצל, la seva forma plural, ונאצלו, per fer-la concordar amb el segon verb de la frase, נבראו, de manera que tots dos verbs tinguin el mateix subjecte, החבורים ('les combinacions'). En aquest passatge, el nostre autor està clarament parafrasejant el text de *Sefer yesira* 27, que diu: ומהם נולדו אבות. שמהם נבר הכל. En aquest cas, נברא fa referència a la creació del total que correspon a les «connexions» creades pels pares.

25. Aquesta és la doctrina específica del *Sefer yesira*, que compara la construcció del món, l'any i l'ànima amb les permutacions i les combinacions de les lletres.

En aquest passatge el terme *ynq*, que he traduït com a *nodrir*, apareix relacionat amb la imatge de les mares i els pares. En el text que hem vist anteriorment el terme *ynq* només apareixia en la descripció de la connexió entre criatura i font de nodriment, per a emfasitzar la idea de continuïtat i unitat malgrat l'aparença de separació que podem tenir de la realitat atès l'espai que ocupem en el continu.

Mares i pares són termes que apareixen originalment en el *Sefer yešira* per a referir-se a les lletres de l'alfabet i a les *sefirot* i a les funcions que duen a terme en el continu. Rabí Isaac fa una exegesi d'aquest passatge i interpreta la imatge per a expressar d'una manera subtil la profunda i misteriosa relació existent en la realitat.

5. Conclusió

El *Sefer ha-Bahir* i el comentari de rabí Issac descriuen l'emergència de la figura de Déu com a mare que dona el pit. Aquesta imatge trobarà fortuna en la literatura cabalística posterior, serà desenvolupada i arribarà al màxim exponent en la literatura del Zohar.

Especialment rabí Issac obre un nou camí exegètic que permet articular una teologia cabalística. En obrir aquesta nova perspectiva persegueix l'objectiu de respondre la qüestió de què és la natura i explicar les interrelacions entre les *sefirot* i com tot forma una unitat, malgrat la diversitat aparent als nostres sentits. La metàfora de l'alletament, que ja es troba en les fonts rabíniques clàssiques, és un recurs que rabí Issac reprèn i reinterpreta atribuint a Déu el rol de nodridor a través de la *sefira Hokma* i les altres *sefirot*, i a la resta de la creació, el rol de ser nodrit.

La metàfora permet expressar de manera molt visual la mediació en les interaccions entre el món de les entitats separades, el món inferior, i el món superior, o món de les *sefirot*. Rabí Issac crea així un model del cosmos en el qual emfasitza la unitat i la coherència interna, alhora que també col·loca la humanitat en relació amb la divinitat. Rabí Issac pot assolir aquesta novíssima exegesi perquè sap combinar en una sola interpretació la metàfora extreta de les fonts clàssiques amb la nova concepció que trobem en el *Sefer ha-Bahir*. Tot això es veu emfasitzat pel llenguatge del *Sefer yešira*, que presenta les *sefirot* com a mares.

La combinació d'aquests tres elements crea una metàfora innovadora que s'aprofita de l'autoritat del text tradicional per a no ser rebutjada. Segons rabí

Issac, Déu mateix és la font, no una mare, no el text sagrat, i les *sefirot* esdevenen els receptors, mentre que els humans també absorbeixen, de manera que constitueixen un nou ens coherent i esdevenen participants actius en el mateix procés espiritual.