



Universitat de Girona

**ROSTRES EN ROSTRES.
ESTUDI I TRADUCCIÓ DEL *COMENTARI AL SEFER
YESIRAH (LLIBRE DE LA CREACIÓ)* DE RABÍ ISAAC EL
PIETÓS, ALTRAMENT ANOMENAT, EL CEC.
UNA VISIÓ TEOLÒGICA, COSMOLÒGICA I
ANTROPOLÒGICA DEL SEU AUTOR**

Jordi GENDRA

Dipòsit legal: Gl. I 199-2012

<http://hdl.handle.net/10803/83595>

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



TESI DOCTORAL

פנים מתוך פנים

Rostres en rostres

Estudi i traducció del *Comentari al Sefer yeşirah (Llibre de la Creació)*

de rabí Isaac el Pietós, altrament anomenat, el Cec

Una aproximació a la visió teològica, cosmològica i antropològica del seu autor

per

Jordi Gendra Molina

2012

PROGRAMA DE DOCTORAT

CIÈNCIES HUMANES I DE LA CULTURA

LITERATURA MEDIEVAL

Dirigida per Prof. Dr. Joan Ferrer Costa

Memòria presentada per optar al títol de doctor per la Universitat de Girona

Índex

Presentació.....	4
Introducció.....	13
Capítol primer.....	28
Context històric.....	28
Per què Provença?.....	28
Relació amb Catalunya.....	37
Capítol segon.....	42
L'home.....	42
La obra de rabí Isaac.....	52
Capítol tercer.....	58
El Sefer yeşirah (SY) i la transmissió d'aquest.....	58
Els comentaris al Sefer yeşirah.....	64
Comentari de Sa'adia Gaón.....	65
Comentari de Dunaš ibn Tamim de Kairuan.....	69
Comentari de Šabbetai Donnolo.....	71
Comentari de rabí Judà ben Barzilai.....	76
Judà ha-Leví i el Sefer yeşirah.....	77
Salomó Ibn Gabirol i el Sefer yeşirah.....	80
L'aportació de rabí Isaac al comentari del Sefer yeşirah.....	80
Capítol quart.....	83
El comentari de rabí Isaac el pietós al Sefer yeşirah.....	83
Les sefirot.....	86
La relació amb el Sefer ha-Bahir.....	86
La natura de les sefirot.....	104
Les 3 sefirot superiors.....	110
Les sefirot inferiors.....	112
Doble nomenclatura.....	115
Capítol cinquè.....	125
Epistemologia.....	125
Capítol sisè.....	142
Cosmologia.....	142
Dos mons.....	146
Matèria i forma.....	156
Canvi.....	173
Capítol setè.....	181
Antropologia.....	181

L'aspecte espiritual de la persona: ruah i nešamah.....	181
La persona i el cos físic com a pinacle.....	194
La conclusió, l'home complet.....	205
Conclusió.....	212
Comentari al Sefer yeširah, Llibre de la Creació.....	224
Capítol primer.....	225
Capítol segon.....	260
Capítol tercer.....	277
Capítol quart.....	295
Capítol cinquè.....	311
Capítol sisè.....	317
Bibliografia	330
Fonts primàries.....	330
Fonts secundàries.....	333

PRESENTACIÓ

Per què és el segle XII, en ple moment daurat de traduccions i debats filosòfics, que el pensament cabalístic floreix i cristal·litza? Aquesta és en poques paraules la paradoxa que envolta aquests breus dos-cents anys en la història del judaisme i que tant d'impacte ha tingut posteriorment. La literatura mística jueva no és quelcom nou que sorgeixi en aquest període. Al contrari, ja coneixem aquest gènere literari i en tenim mostres des de Qumran, la literatura dels *Heḳalot* i del *Ši'ur Qomah*, obres datades durant els primers segles de la nostra era.

És cert, doncs, com alguns han defensat, que cal entendre el ressorgiment de la mística en aquest període com una reacció de la comunitat provençal tradicional contra els avenços en el camp de filosofia o també vers una racionalització de la teologia. La manera en què contestem aquesta pregunta afectarà la nostra aproximació a l'obra que proposem, el comentari al *Sefer yeširah* (SY) de rabí Isaac el Cec.

El pla de treball

Començarem la nostra exploració de l'obra de rabí Isaac fent una breu presentació del problema dels atributs divins en el pensament medieval i de com aquest concepte confon les fronteres entre unes incipients filosofia i teologia. Tot seguit explicarem les cinc diferències, segons les va expressar l'estudiós Gershom Scholem, entre aquests dos camps en el judaisme. Igualment explorarem de manera molt breu el pensament neoplatònic i en

quins aspectes aquest corrent i, en especial, el pensament de Plotí varen influir en el naixement de la càbala medieval, tot plantejant el problema dels atributs divins.

Entendre el context històric també es fa necessari per a entendre com i quines varen ser les influències que va tenir rabí Isaac i que el dugueren a escriure aquesta obra cabdal per al pensament medieval. En el capítol I examinarem la situació de la comunitat jueva provençal i l'impacte que va tenir l'arribada d'una onada migratòria d'intel·lectuals jueus andalusins i del seu programa de traduccions, que va posar a l'abast de la comunitat local tot un món de coneixement tant jueu com musulmà escrit en llengua àrab. Igualment analitzarem quines eren les relacions que aquesta comunitat mantenia amb les comunitats catalanes i que varen permetre una penetració tan ràpida de les idees de rabí Isaac.

Les dades que tenim de la vida del nostre autor són minses. En el segon capítol hem intentat reconstruir la seva vida, començant per la pregunta de si era realment cec o no. També repassarem les influències que va poder rebre especialment durant la seva educació com a infant i les obres que ens han arribat.

No podem entendre l'obra que proposem aquí sense fer-ne una breu presentació, que trobarem en el capítol III on descriurem els orígens, estructura i contingut del *Sefer yeşirah*. El lector també trobarà una breu presentació dels comentaris dels quals va ser objecte aquest text i que precediren el comentari de rabí Isaac, els quals sens dubte

inflüiren en el pensament de rabí Isaac.

Un dels conceptes claus i que constitueix una novetat introduïda per rabí Isaac és el de les *sefirot*, o hipòstasis. En el capítol iv explorem els orígens d'aquest concepte, ja present en la literatura rabínica clàssica, i com rabí Isaac el reconstrueix establint una jerarquia basada en la dicotomia entre les tres sefirot superiors i les set inferiors, en determina la font bíblica i també els noms. Farem referència també a la doble nomenclatura que reben les sefirot.

Hem dedicat el capítol v a la teoria del coneixement de rabí Isaac. Una de les característiques de la seva epistemologia és la teologia negativa, ja proposada per Maimònides. Rabí Isaac reconeix tres tipus de coneixement: l'intel·lectual, o mediatitzat a través dels sentits; el coneixement místic o sense la mediació dels sentits i que rabí Isaac compara amb el «xuclar»; finalment, hi ha un tercer nivell de coneixement reservat només per a uns pocs anomenat *devekut* o unió mística.

En el capítol vi, explorarem la visió cosmològica i la concepció de la realitat com a unitat en forma de *continuum*. Examinarem l'opinió de rabí Isaac sobre què fa que tot sigui una unitat, però també com apareixen les diferències. Tal vegada a causa de la influència del pensament neoplatònic, rabí Isaac distingeix dos mons, un de superior i un altre de les entitats diferenciades, que tenen dos modes de ser, i les formes de generació o

reproducció. També veurem com rabí Isaac explica el procés d'individualització i com apareixen les diferències en les coses, és a dir, com apareix la matèria i la forma i com té lloc el canvi sense que s'alteri la unitat del continu.

Finalment, en el capítol VII, veurem la gran revolució que rabí Isaac ens proposa en presentar la persona com un microcosmos, reflex d'allò que hi ha en el macrocosmos. La mateixa estructura binària, cos i ànima, de la persona representa aquest cosmos dividit en un món superior i un d'inferior. Alhora l'esperit de la persona conté una altra estructura binària similar a la que existeix en el món superior, representada pels termes *ruah* i *nešamah*. El darrer aspecte sobre l'antropologia de rabí Isaac que estudiarem és la visió del cos humà com el pinacle de la creació, descrit com “el segell dins del segell” o el “rostre dintre del rostre” que dóna títol a aquesta recerca.

Finalment arribarem a la conclusió que el pensament de rabí Isaac representa una ruptura amb el coneixement anterior pel que fa a la divinitat i la naturalesa dels seus atributs, el món i la tensió continua a la qual està sotmès entre unitat i multiplicitat, constància i canvi, i finalment una visió antropològica nova que ens presenta un ésser humà com a pont entre dos mons, un *homo faber* —per a reprendre la metàfora dels estoics del món-fàbrica i ja present en el pensament rabínic— que coopera en la creació del món amb Déu i amb la natura.

El text

Només ens han arribat dos manuscrits amb el text del comentari. El principal es conserva a la Biblioteca del col·legi Angelicum de Roma. El segon es troba a la Biblioteca del Hebrew Union College, en la seva seu de Cincinnati (Ohio, Estats Units).

Gershom Scholem va preparar una primera edició emprant tots dos textos, sense aparat crític que indiqués les lectures divergents entre els documents. Per a alguns passatges hem pogut consultar altres traduccions parcials o els mateixos comentaris que en fa Scholem.¹ El text hebreu, que hem seguit per a la nostra traducció, és el text publicat com apèndix a la seva obra *Ha-Kabbalah bi-Provans: Hug ha-Rabi Avraham ben David u-veno Rabi Yitshak Sagi Nahor [La càbala a Provença]*, publicat per la Universitat Hebrea l'any 1963.² Per tal de presentar el text de la manera més fidel possible, també he inclòs, entre claudàtors, el número de línia de l'edició de Scholem.

A causa de les característiques de la nostra traducció hem cregut que calia no tan sols reproduir el text del comentari de rabí Isaac, sinó també el text del *Sefer yeşirah*. De no haver-ho fet així, hauria estat molt difícil per al lector entendre què és el que està comentant rabí Isaac. Això ha suposat el repte addicional de preguntar-nos quina va ser la versió del *Sefer yeşirah* que va utilitzar rabí Isaac.

¹ *Origins of the Kabbalah*. Philadelphia (1987) Jewish Publication Society. Pàgines 253-254.

² Apèndix A, pàgines 1 a 18.

El *Sefer yeşirah* va tenir diverses redaccions, que presenten repeticions i afegits particulars per a cadascuna, de manera que es fa impossible destriar quin devia haver estat el text primitiu que es va anar ampliant. Per a determinar el text més aproximat que rabí Isaac està comentant, hem fet servir l'edició crítica preparada per A. Kaplan: *Sefer Yetzira – The Book Creation*³ gràcies a la qual hem pogut concloure que la versió que rabí Isaac va utilitzar és molt propera al que anomenem text curt o simple, una de les tres versions que ens han arribat d'aquest text. En el capítol tercer, el lector trobarà una explicació més àmplia sobre els orígens d'aquesta obra, les tres versions existents i els seus comentaris.

El lector podrà seguir el text del *Sefer yeşirah*, traduït en negreta i en lletra de 14 punts. El número de paràgraf també es troba indicat en negreta i amb un sol claudàtor. El text del comentari està en font normal de 12 punts i sense negreta.

En cada paràgraf també s'indiquen les línies del text publicat per Scholem entre claudàtors i en negreta. Un altre aspecte no present en el text preparat per Scholem i que sí que s'ha incorporat en la nostra edició i traducció és fer explícit el passatge del *Sefer yeşirah* que és objecte de comentari. També i a fi de fer més clar el sentit del text, hem posat aquests passatges en negreta.

Un exemple ens permetrà veure el conjunt de les particularitats tipogràfiques de la nostra

³ KAPLAN, A., *Sefer Yetzira – The Book Creation*. York Beach (ME): Wiesser, 1997.

traducció. Els números «397-400» fan referència a les línies de l'edició del text preparada per Scholem. En negreta el text del *Sefer yeşirah* objecte de comentari: «Uns contra els altres,... Set, dividits» etc... En alguns casos rabí Isaac fa referència a passatges anterior; quan això passa indiquem el paràgraf en negreta i entre parèntesis. En el l'exemple següent podem veure referències a paraules del paràgraf 48.

[397-400] **Uns contra els altres** -. Ja que no és doble. L'autor del *Sefer yeşirah* es refereix a *š, m, š* que són els pares ja que d'aquí deriven l'inici de les espurnes i de les talles de l'edifici. **Set, dividits** (48) -. Clemència (Hesed), temor (Paḥad) i bellesa (Tiferet) i a sota, eternitat (Neşah), majestat (Hod) i el just (Tsadiq). **Equilibra** (48)-. És el que equilibra, en el mig, entre dalt i sota. **que els equilibra en el mig** (48)-. De les set geminades (dobles) l'autor del *Sefer yeşirah* diu:

El professor Gershom Scholem qualifica aquest petit tractat de poc menys de 400 línies com l'obra fundadora de la càbala en el seu sentit «modern». Com veurem més endavant, el *SY* va ser objecte d'altres comentaris durant el segle x, tant per part de filòsofs importants com Sa'adia Gaón, Dunaš ibn Labrat, com per part de científics destacats com el metge italià Šabbtai Donnolo, o el rabí i científic barceloní Judà ben Barzilay. Aquests autors sempre destacaren el valor científic del text com a model cosmogònic.

Tot al llarg del comentari escrit per rabí Isaac el Cec, percebrem la influència constant del pensament neoplatònic i el ressò de les idees que tenen el seu origen en les *Ennèades* de Plotí. També trobarem referències a l'obra de Maimònides i de Judà ha-Leví, així com idees de Sa'adia Gaon, recollides i explicades per rabí Judà ben Barzilay. I, amb totes

aquestes evidències, encara podem dir que aquest petit comentari és un rebuig a la filosofia racionalista de caire neoaristotèlic?

El comentari de rabí Isaac el Cec no destaca pel seu nivell de complexitat filosòfica en un sentit ampli del terme, ni tampoc perquè sigui la primera obra de la mística jueva. La figura de rabí Isaac ha romàs obscura i és difícil trobar-ne detalls sobre la seva vida. Igualment, el seu comentari fa segles que va ser oblidat. Només es conserven dos manuscrits complets del text. Però tot i haver caigut en l'oblit fins que va ser rescatat gràcies a les investigacions del Prof. Gershom Scholem, les teories expressades en el seu comentari tingueren una gran influència perquè varen establir les bases per a la càbala que anomenen sefiròtica, és a dir, la que té com a elements bàsics les *sefirot*. Fou rabí Isaac qui va fixar-ne el nombre, la jerarquia i la seva base bíblica, qui va explicar el procés d'emanació i qui va descriure com el món va ser engendrat a partir del model que proposa el *SY*.

Per tant, l'objectiu que es planteja aquest treball és demostrar com l'obra de rabí Isaac no implica un rebuig del nou pensament acabat d'entrar a Provença mitjançant les traduccions de la família dels Tibbònides i d'altres. Prenent com a excusa les fonts tradicionals jueves, rabí Isaac emprèn una tasca de fusió, amalgamació i homologació del vocabulari i conceptes filosòfics als quals ha estat exposat durant la seva formació en el cercle de savis del seu pare, l'eminent rabí Abraham ben David de Posquières, creant així

les bases per a una renovació del pensament teològic jueu.

Amb posterioritat a l'autor, aquest pensament s'estendrà a la península Ibèrica gràcies a la tasca dels seus estudiants, com Azriel de Girona, i del nebot de rabí Isaac, 'Ašer ben David, principalment a les ciutats de Girona i de Barcelona. Amb el pas dels anys, aquesta teoria teològica anirà guanyant complexitat i s'hi afegiran noves relacions. Aquest desenvolupament serà diferent del que tindrà lloc en terres del regne de Castella.

INTRODUCCIÓ

És impossible parlar de filosofia jueva medieval sense parlar del concepte de Déu. La filosofia islàmica i jueva medievals presenten una aproximació molt més global on els límits entre teologia i filosofia sembla que no existeixen, res no es pot explicar sense la intervenció divina i aquest fet articula el pensament i la seva dinàmica. També ocorre quelcom de semblant en la filosofia cristiana de l'època, que es construeix entorn de la teologia, de la qual és *ancilla*.

La filosofia jueva medieval fa moltes més referències a la religió que la filosofia grega, de la qual hereten el nom, filosofia, perquè els autors jueus i musulmans no parlen només d'un o dos temes filosòfics sinó que parlen de filosofia, mentre que professionalment són metges, jutges, líders comunitaris, científics, etc. Atesa la seva condició professional, és difícil pensar que no discutissin de principis generals comuns a totes aquestes àrees fragmentàries.

En aquest sentit Al Ghazālī (autor d'una *Lògica* que influí en el pensament cristià, sobretot en Ramon Llull que en va escriure un llibre: *Compendium logicae Algazelis*, Montpeller 1271-2 [?]), critica que la filosofia grega deixa molt poc espai al paper de Déu en la natura. La càbala cerca aquest espai per a Déu en un món en què no té cap paper en

cap altre àmbit. Aquesta distinció es fa patent quan es compara la comprensió intel·lectual del món i la nostra resposta emotiva.

Des d'un punt de vista racional podem explicar el món i els seus principis bàsics sense fer cap referència directa a Déu, però alhora també esperem tenir-hi una relació personal en la mesura que sigui possible. La nostra experiència de la religió és quelcom més que un conjunt de rituals que han estat desenvolupats a partir d'una sèrie de principis lògics. Per tant, hi ha lloc per a un discurs (*logos*) o ciència que descrigui aquesta experiència com ho fan les ciències naturals o la lògica. Aquesta ciència tindria com a objectiu l'explicació, la descripció i l'organització de l'experiència religiosa.

Tot i la seva antiguitat, la càbala va esdevenir un programa de reinterpretació del judaisme similar al projecte del pensador musulmà Al Ghazālī, en la seva obra *La incoherència dels filòsofs* (escrita al voltant del 1100), i que busca una revitalització de les ciències religioses, com a contra-reacció al racionalisme maimonideà, que tracta dels temes teòrics que preocupen els filòsofs racionalistes i teoritza en el context de la filosofia contemporània, en un marc similar al projecte d'Al Farabí que intenta reestructurar tot el saber del moment al voltant de la filosofia.

Un dels problemes recurrents en la filosofia islàmica és la natura dels atributs divins i com aquests poden ser i no ser alhora per tal de conservar la unitat divina. Un exemple:

en aquest moment, el present, estic escrivint les paraules que llegiu, però fa uns minuts que no escrivia i hi haurà un temps futur en què tampoc no estaré escrivint. Són tres qualitats (escriure / no escriure) que no trenquen la meua unitat ja que durant tots tres moments sóc la mateixa persona.

El món en què vivim està sotmès a un canvi i degeneració constant i per tant és incompatible amb la idea d'un Creador que sigui una unitat perfecta. Com pot un tal Creador seguir tots els canvis que tenen lloc al món sense que això suposi cap canvi en aquest ésser? Al Ghazāli respon que no podem saber com pensa Déu (o com és el pensament de Déu).

Arribats a aquest punt, o bé el món és diferent de Déu, i per tant Déu no és la unitat perfecta, o bé el món forma part d'aquesta unitat, és a dir, no està separat de Déu. Si acceptem la segona possibilitat llavors el món no només no està separat de Déu sinó que és un aspecte de la seva essència i la diversitat que veiem en el món només és aparent als nostres ulls, quan en realitat tot és part de la mateixa realitat.

Per tant, el que necessitem és adonar-nos de la unitat de tota la realitat i abstraure'ns dels concret per a fer-nos una idea de la unitat. Això no significa que la unitat hagi de ser una unitat absoluta, sinó que vol dir que darrera de tota la creació i de l'existència de totes les coses creades hi ha un mateix i únic principi.

Tant historiadors com pensadors han criticat la càbala, o alguna part d'aquesta, presentant-la com un moviment oposat a la filosofia i al racionalisme. En la meua opinió aquesta actitud és equivocada: no podem parlar d'oposició entre aquestes dues àrees de coneixement, sinó que es tracta de dos camps i d'una experiència humana diferents. D'una banda, la filosofia tracta d'aquelles àrees de l'expressió humana que poden ser encaixonades en un sil·logisme. Aquesta manera de pensar es basa en el principi que tota forma de pensament pot ser representada com un tipus de procés de raonament.

Aquesta aproximació sil·logística ajuda poc a l'experiència religiosa que, com a tal, necessita ser explicada i no analitzada. L'objectiu de la mística és doncs desenvolupar els diferents conceptes de la complexa experiència religiosa i dissenyar camins o rutes que duguin a una major comprensió d'aquesta experiència i fer arribar a la persona a un nivell més alt. L'experiència de la divinitat pot ser tan colpidora que la descripció de tal encontre escapi de tota descripció, o que aquesta descripció sigui inadequada.

L'experiència i tot el seu conjunt, és a dir, el procés, etapes, característiques etc. poden ser subjecte d'estudi i per tant esdevenir una matèria sistemàtica i rigorosa, como ho és treballar amb la lògica que descriu l'estructura racional de la parla. Per tant, cal una ciència basada en l'estudi i classificació d'experiències similars, i el desenvolupament de

l'individu per a arribar a nivells més complexos d'aquesta experiència. Perseguir un objectiu així no és anar en contra de la filosofia analítica.

Podríem sentir-nos temptats a concloure que la filosofia i la càbala poden ser dos camins per a arribar a una mateixa veritat, però cal anar amb compte, ja que aquests dos sistemes també són molt diferents. Mentre que la filosofia és de caràcter demostratiu, és a dir, a partir de premisses i aplicant una sèrie de regles s'arriba a conclusions, la mística es basa en l'experiència individual i en la creença. Un cop aquesta experiència o creença ha estat establerta i acceptada, llavors comença el procés de raonament, però les premisses sempre han estat acceptades sense tenir-ne cap prova que en demostrï la validesa.

El professor Scholem distingeix cinc àrees de divergència entre la mística i la filosofia. La primera és l'ús del llenguatge. Mentre que el llenguatge filosòfic del moment té una clara tendència a utilitzar l'al·legoria, la càbala interpreta a través de simbologia, és a dir, formes poètiques de representació de veritats que no podrien ser expressades de manera clara o precisa si féssim ús d'un llenguatge racional.⁴

La segona àrea és l'halacà. Mentre que per als filòsofs la pràctica de la llei jueva no té cap significat intrínsec, per als místics és de suprema importància ja que és percebuda com un

⁴ G. Scholem *Major trends*, pàgs. 25-28. *Devarim be-Go* [Explicacions i implicacions] Tel Aviv (1975) Am Oved, pàgines 226-229. Vegeu també Joseph Dan: *Early Kabbalah*. Pàgs 9-12. I. Tishby: *Netivei emunah ve minut*, pàgs. 11-14. Per a una detallada descripció del concepte de símbol a la càbala vegeu E. Wolfson: *Language, Eros and Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, pàgs. 26-40.

a instrument teúrgic, és a dir, pot exercir una influència en el *Deus Absconditus*, en el procés intern de Déu que ajuda a preservar el cosmos.⁵

La tercera àrea està relacionada amb les fonts tradicionals jueves. El filòsof considera l'agadà, o interpretació rabínica, com a fantasia mancada de base i que per tant impedeix d'arribar a la veritat. El místic percep aquesta interpretació com a part del continu de la seva experiència i, per tant, portadora d'un significat amagat.⁶

El rol de la pregària és un element diferenciador entre el filòsof i el místic. Per al místic, la pregària és l'instrument per a efectuar els canvis dels quals hem parlat en la segona àrea, mentre que el filòsof considera la pregària com a irrellevant.⁷

Finalment, en la cinquena àrea de diferenciació, trobem la qüestió del mal que, per al místic és una entitat ontològica, mentre que per al filòsof l'arrel d'aquest mal cal buscar-la en una manca de l'ésser.⁸

Misticisme i filosofia discrepen en l'objecte d'estudi. Mentre que per a la mística, l'objecte d'estudi és l'experiència, per a la filosofia és la connexió entre conceptes i veu

⁵ G. Scholem *Major trends*, pàgs. 28-30.

⁶ G. Scholem: *Major trends*, 30-32.

⁷ G. Scholem *Major trends*, 33-34. G. Scholem, *On the Mystical shape of the Godhead*. New York (1981) Schoken. Pàgs.162-180. E. Gottlieb: *Studies in Kabbalah literature* [en hebreu] Tel Aviv (1976). Tel Aviv University. Pàgs. 38-55.

⁸ G. Scholem: *Major trends*, 34-37. G. Scholem: *On the Mystical shape of the Godhead*. New York (1981) Schoken. Pàgs. 56-87. I. Tishby: *The Wisdom of the Zohar*, 449-458.

l'experiència com a subjectiva. Per tant, filosofia i mística no només són dos mètodes diferents sinó que a més condueixen a dues veritats diferents. La filosofia busca una conclusió. La mística busca l'experiència, i si bé aquesta pot portar a una conclusió, el resultat de la mística no és quelcom que hom sàpiga, sinó que hom sent.

En el judaisme medieval aquesta experiència de la divinitat troba la seva expressió en dos tipus diferenciats de misticisme. Eliot Wolfson, en el seu llibre *Through a speculum that shines* (1994), distingeix dos tipus de misticisme. En primer lloc, el que anomena cognitiu o revelatori, i el segon, apofàtic, o altrament conegut com a teologia negativa.

En el primer cas, Déu és percebut en paràmetres de l'experiència humana dels sentits a través de la imaginació, que és concebuda com a superior al raonament perquè és l'element diví de l'ànima, que permet a la persona poder accedir al món incorpori a través d'un procés de comprensió que ultrapassa la raó i els sentits.

El segon tipus de misticisme rebutja qualsevol imatge de Déu per inadequada. L'única via possible per a descriure Déu és l'anomenada via de la teologia negativa. En aquesta teologia qualsevol referència o descripció en positiu de Déu només és acceptable com a instrument pedagògic.

El pare de la teologia negativa és Plotí, que la desenvolupa en les *Ennèades*.⁹ Posteriorment, aquesta teologia va ser adoptada pel neoplatonisme i va entrar en el judaisme de la mà de pensadors com Isaac Israeli, Ibn Gabirol, ibn Paquda i Maimònides, i potser, de forma menor, en les obres de Moisès ibn Ezra, Abraham ibn Ezra i Bar Hiya.

Com veurem en el capítol segon, en parlar de la tasca traductora dels Tibbònides, la comunitat jueva provençal comença a obrir-se no tan sols a un pensament neoplatònic ben establert, sinó també a l'aparició d'un moviment incipient, que rep la inspiració del *opus magnum* de Maimònides, *La guia dels perplexos*.¹⁰ En paral·lel, la mística del moment emfasitza en els elements platònics continguts en els textos medievals, jutjant el nou corrent de l'aristotelisme com a sospitós. La càbala neix com a moviment alternatiu que fa propis conceptes, imatges i mitologia de caràcter neoplatònic. Aquests primers cabalistes varen adoptar posicions que Maimònides rebutjava, mentre que alhora interpretaven la *Guia* de manera que donés credibilitat al seu punt de vista, tot combatent-la. Rabí Jacob ben Šešet, un cabalista català, escrigué:

En contemplar Déu la Torà,¹¹ va veure les essències (*havvayot*) en sí mateix, perquè les essències estan en la saviesa i va entendre que poden revelar-se. Aquesta és la tradició que he rebut de rabí Isaac, el fill de rabí Abraham de beneïda memòria.¹² Aquesta també era l'opinió de Maimònides, l'autor del llibre del coneixement, que diu que Déu, en tenir consciència de si mateix, va tenir consciència de totes les criatures.¹³ Tot i

⁹ *Ennèades* 5.5.6-11-17.

¹⁰ Edició en català disponible gràcies a la brillant traducció a cura d'Eduard Feliu: Maimònides *De la Guia dels perplexos i altres escrits* a la Col·lecció de textos filosòfics núm. 41, Editorial Laia, Barcelona 1986.

¹¹ Referència al text del Midraš rabbà I, 2 que diu que Déu va utilitzar la Tora com a plànol per a crear el món. Aquest ensenyament pressuposa la pre-existència de la Torà i la seva eternitat.

¹² Vegeu G. Scholem *Origens*. Pàg. 248.

¹³ Vegeu l'obra de Maimònides, *Mišné Torah*, Llibre dels Fonaments de la Torà II, 10.

així, el rabí [Maimònides] està sorprès, segons explica a la seva *Guia* II, 6, perquè els nostres savis havien afirmat que Déu no opera fins que no ha contemplat la seva cort / seguici i cita l'opinió de Plató segons la qual, Déu, beneït sigui, contempla el món intel·lectual i fa que es produeixi l'emanació a partir de la qual es crea la realitat.¹⁴

El nostre autor contraposa dos punts de vista discordants del pensament de Maimònides segons el qual, en el *Mišneh Torah* Maimònides recolza la idea d'una divinitat que conté en si mateixa totes les formes existents i n'és conscient a través de la pròpia consciència,¹⁵ però a la seva *Guia dels perplexos* s'oposa a la interpretació oferta pel midraix que Déu va crear el món mitjançant la contemplació de la Torà com a plànol per a la realitat.

Per als cabalistes, en canvi, aquests dos punts de vista són coherents. Per això el nostre autor es mostra sorprès per la manca de consistència de Maimònides que manté punts de vista contradictoris. Com que rabí Jacob ben Šešet cita primer l'ensenyament rebut de rabí Isaac, aquesta ha de ser la veritat, i per tant la crítica de Maimònides queda rebutjada en favor del punt de vista platònic.

La qüestió sobre els atributs divins no és una disputa que quedés reduïda al món dels filòsofs jueus i musulmans. En la literatura rabínica existeix la idea que Déu té una sèrie d'atributs que, segons el text d'Èxode 34,6-7, són anomenats els tretze atributs, o *middot*.¹⁶

¹⁴ *Sefer ha-Emunà ve ha-bitahon*, capítol 18. Editat per C. B. Chavel a *Kitvei ha-Ramban*. Mossad ha Rav Kook, (Jerusalem 1964) Vol II. Pàg. 409.

¹⁵ Aquesta idea prové del filòsof Themistius. Vegeu l'article de S. Pines «Some Distinctive Metaphysical conceptions in Themistius' commentary on Book Lambda and their place in the History of Philosophy» a *Aristoteles Werk un Wirkung: Paul Moraux Gewidmet*, editat per J. Wiesner. Editorial De Gruyter (Berlin 1987). Pàgs. 177-204. En especial les pàgines 196 a 200.

¹⁶ Talmud de Babilònia, tractat *Roš ha-šanah* 17b.

El terme *middah* significa literalment «mesura» i d'aquí «regle» com en regla d'interpretació, regla de conducta etc. Per tant, el text bíblic deixava oberta la porta a interpretar aquestes *middot* bé com una sèrie d'atributs reals, bé com una manera de descriure la interacció entre Déu i les seves criatures.¹⁷

En el judaisme, aquesta polèmica va tenir lloc entre els rabanites i els caraïtes, que varen polemitzar amb la literatura midràixica i la literatura esotèrica de les *Heḳalot* i la *Merkavah* — a causa de les representacions antropomòrfiques i antropopàtiques de Déu. En aquest sentit, Sa'adia Gaon, defensor del rabanisme, defensa la racionalitat del judaisme tot fent una anàlisi filosòfica de les creences del judaisme rabínic tal i com tindrem oportunitat de veure més endavant en el capítol tercer, quan farem una breu presentació sobre el seu comentari al SY.

L'aparició de la càbala a la Provença, doncs, és el resultat de diversos elements en el temps, tal com expliquem amb més detall en el proper capítol següent. Breument, dues grans tendències de pensament coincideixen en aquest espai geogràfic, quan una comunitat lligada a l'estudi tradicional de les fonts jueves i que està experimentant una etapa de benestar amb una activitat cultural puixant, esdevé receptora de la cultura dels exiliats jueus andalusís.

¹⁷ Un dels defensors més clars d'aquesta posició final el trobem en la figura de Maimònides, *Moreh nebukim* 1,54.

Anteriorment, en aquesta introducció ens hem plantejat la relació entre la filosofia i la mística i hem proposat un model de lectura del pensament místic d'aquest temps. Aquesta postura la resumeix Maimònides quan parla del *Ma'asé berešit* i el *Ma'asé merkavah*, identificant el primer terme amb les ciències físiques, i el segon amb la metafísica, de manera que estableix una relació entre les veritats de la filosofia i els secrets de la revelació divina, fent-los accessibles a la ment humana.

Per al cabalista els misteris de Déu, l'univers i la Torà només poden ser coneguts a través de la llengua hebrea que no és considerada un producte humà sinó un mitjà a través del qual el món va ser creat.

L'arribada dels jueus andalusins obre les ments de la societat jueva i també cristiana a una nova forma de pensament anomenat neoplatonisme. Definir aquest ric i complex corrent de pensament requeriria tot un capítol, però això s'escapa dels nostres objectius. Una breu descripció ajudarà els nostres propòsits.

El neoplatonisme és un monisme amb les següents característiques:

- 1-. La realitat primera cal trobar-la en un ésser existent anomenat U o Bé, que transcendeix tot ésser, canvi, coneixement i descripció.

2-. Accepta l'existència d'altres éssers a part de l'U, però només en tant que la seva realitat sigui coherent amb l'U, i en una situació inferior.

3-. Reconeix dues maneres de causalitat:

3.1 L'emanació dels efectes a partir de la perfecció de l'U i que genera una existència imperfecta, les anomenades hipòstasis.

3.2 El retorn dels efectes imperfectes cap a la perfecció de l'U, que comença amb la contemplació i acaba amb la unió mística, o *Devekut*, amb l'U.

El moviment anomenat hassidisme asquenazita, que apareix a les terres del Rin durant el segle XII durant les matances de jueus arran de la primera croada, influeix en el llenguatge místic provençal. La principal obra d'aquest moviment és l'anomenat *Sefer hassidim*, escrit per rabí Judà el Pietós (Speyer, 1140 – Regensburg, Febrer 22, 1217 .) Va ser aquest autor qui va introduir el pensament teosòfic en el judaisme del centre d'Europa, tot i que no tenia preparació filosòfica.

En el seu pensament, estableix una diferència entre dos aspectes de la divinitat: d'una banda, l'ésser diví en si mateix, *ezem*, i de l'altra, la glòria de Déu o *kavod*. L'*Ezem*, també anomenat *kedušah*, viu a l'est i és invisible als ulls dels àngels i de les persones i, per tant, escapa a qualsevol forma de coneixement o descripció

En canvi, quan la divinitat es revela als àngels i als homes, ho fa a través del seu segon aspecte, la Glòria o majestat divina, que resideix a l'est i que ha estat creada a partir del foc. Seguint la imatge reial, la Glòria divina seu en un tron que està cobert en tres direccions, però obert cap a l'oest per tal de permetre l'influx de *l'ezem*, o Ésser diví.

Aquests dos corrents tenen en comú el fet de creure impossible qualsevol descripció de la realitat última. En aquest sentit, el llenguatge és un instrument limitat ja que opera en els marges d'unes estructures i la seva aplicació és limitada respecte d'aquelles entitats que queden fora de les estructures lingüístiques normals.

Igualment dos corrents distints varen desenvolupar una teoria lingüística segons la qual l'alfabet hebreu, llenguatge diví per excel·lència, té una importància mística per al *devekut* o la unió mística, objectiu de la vida religiosa. El camí cap a aquest objectiu passa a través del coneixement del *šem ha-meforaš*, el nom inefable de Déu, i de les seves permutacions presents en la Torà revelada. Aquesta Torà, a la qual ens hem referit anteriorment, hauria estat el plànol que Déu hauria utilitzat en el moment de la creació.

Maimònides i la càbala coincideixen a assenyalar que l'essència de Déu està per damunt de tot coneixement. Aquesta impossibilitat d'arribar a conceptualitzar la divinitat està representada pel concepte *ʿEyn sof*, 'sense límit, infinit'. Tot el que existeix ha estat engendrat a partir de l'*ʿEyn sof* en un procés *d'asilut* o emanació, a través del qual

haurien emanat les entitats espirituals divines, equivalents als intel·lectes separats o potències de la filosofia aristotèlica i que la càbala anomena sefirot. Tot allò que existeix ha emanat de l'*Eyn sof* amb els poders de la Divinitat, les sefirot, i no amb entitats alienes a la divinitat com proposa la filosofia d'Aristòtil.

Les *sefirot* són deu que estan relacionades de manera constant i dinàmica i es comuniquen a través de vint-i-dues vies, corresponents a les vint-i-dues lletres de l'alfabet. Les lletres estan associades a la llum divina (*sapir*) i revelen les característiques de Déu (*lesaper*). D'aquesta manera, mentre l'*Eyn sof* és el *Deus Absconditus*, les sefirot equivalen al *Deus Revelatus*.

La funció de les sefirot en el pensament cabalístic està subjecte a evolució. Si bé en un principi, se les considera com a instruments de l'activitat divina (*kelim*), concepció que podem considerar com una de les principals del pensament cabalístic català; posteriorment, en el desenvolupament de la càbala a Castellà, que cristal·litzarà en el *Zohar*, les sefirot són percebudes com a essències de Déu, de manera que tot aquest pensament s'orienta cap a una concepció mítico-mística.

Cada acte religiós (*mišvah*) està lligat a una sefirà particular. Quan la persona aconsegueix una *mišvah* amb la intenció correcta (*kavanah*), aquesta persona queda santificada i això facilita la unió amb Déu.

La Torà és una revelació simbòlica de la vida interior de la divinitat. En altres paraules, és la part exterior i visible de Déu i pertany al món, mentre que la part interna de Déu roman amagada i desconeguda en un procés infinit.

El procés d'emanació es presenta com a pas de la unitat i singularitat a la pluralitat. Segons el pensament cabalístic, el fet que múltiples sefirot emanin de l'*Eyn sof* no afecta la seva unitat. En aquest cas, cal advertir al lector que el concepte emanació no ha de ser interpretat amb referència a la discussió medieval sobre si el món va ser creat *ex nihilo* o no, o sobre si la seva existència és finita o no. El procés d'emanació vol assenyalar, en primer lloc, que tot el que existeix forma part d'una gran xarxa o cadena on existeix una jerarquia, i que aquesta xarxa emana directament de la font divina. Si bé, segons aquest principi, tot està relacionat entre si, hi ha una proporció inversa entre la distància que separa un ésser de la seva font divina i la posició d'aquest ésser en l'escala ontològica.

CAPÍTOL PRIMER

CONTEXT HISTÒRIC

Durant molts d'anys el centre jueu de Girona va portar el nom d'Isaac el Cec i és que el nom d'aquest rabí va estar associat durant molts d'anys amb la nostra ciutat. Tot i que no tenim dades que demostrin el fet que rabí Isaac visqués o que tant sol visités la ciutat, la seva influència es va fer notar, ja que va ser el creador d'un cercle d'estudiants i seguidors del seu pensament, i va crear escola, anomenada el cercle cabalístic de Girona.

El treball que presento aquí és la traducció del comentari que va escriure rabí Isaac el Pietós, altrament anomenat el Cec, d'un obscur i recòndit llibret anomenat *Llibre de la Creació*, en hebreu *Sefer yeşirah* (SY). El comentari de rabí Isaac no només va aconseguir popularitzar el SI, col·locant-lo entre la llista de llibres principals de la tradició jueva, sinó que posà de relleu el seu geni intel·lectual. L'iniciador dels estudis cabalístics, Gershom Scholem, va veure en el pensament rabí Isaac i, en especial, en el seu comentari al SY, l'inici del pensament cabalístic que culminà dos segles més tard amb el *Sefer ha-Zohar*.

PER QUÈ PROVENÇA?

Per entendre la importància de la seva obra cal, doncs, començar pel principi i preguntar-nos qui fou rabí Isaac. La resposta pot frustrar-nos perquè són poques les coses que sabem de la seva vida. Rabí Isaac no ens deixa gaires dades personals en els seus escrits. La principal font d'informació és la carta que va escriure als caps de la comunitat de Girona encomanant-los el seu nebot.¹⁸

Rabí Isaac va néixer a Provença en un context històric i familiar peculiar que, sense cap mena de dubte, va exercir una gran influència en el seu desenvolupament.

En aquell temps, el Rosselló, el Llenguadoc, i la Provença eren considerats per la comunitat jueva com una sola entitat cultural, però amb el temps aquest espai geogràfic va ser reclamat per tres forces polítiques. La corona d'Aragó, des del sud, mantindrà un domini sobre el Rosselló de manera constant durant l'edat mitjana. La Provença i el Llenguadoc seran territoris d'influència, primer de la corona aragonesa i després de la francesa.

La presència jueva al sud de la França actual està testimoniada des del període de dominació romana. Durant els primers segles de la nostra era, Provença és un territori

¹⁸ El text ha estat publicat per Gershom Scholem a «Te'udah ḥadašah le-toledot re'šit ha-kabalah,» publicat a la revista *Sefer Bialik*, Tel Aviv (1934): 141-164.

inarticulat, gairebé mut. Ens han arribat documents i tradicions sobre l'establiment de l'acadèmia a Narbona i tenim notícies aïllades sobre alguns personatges, però no tenim monuments literaris. És un període d'oralitat, en què l'estudi es fa per l'oïda, i no mitjançant la comunicació escrita.

L'activitat cultural que s'hi desenvolupa és poca; durant el segle XI només trobem algunes figures rabíniques que destaquen en el camp talmúdic,¹⁹ en contrast amb la gran activitat cultural que es desenvolupa durant el segle XIII que permetrà assolir altes quotes en tots els terrenys: gramatical, interpretació bíblica,²⁰ poesia,²¹ halacà,²² homilètica²³ i apologetica.²⁴ La vida cultural de la comunitat jueva provençal pot considera-se jove si la comparem amb comunitats jueves circumdants, però això no va ser cap impediment per al seu desenvolupament.

En una mirada ràpida cal destacar l'èmfasi que rebia el correcte estudi del Talmud. D'una banda, els savis provençals segueixen la tendència de l'època de comentar de manera

¹⁹ Isadore Twersky: «Aspects of social and cultural history of Provençal Jewry» *Journal of World History* 11 (1968) 185-207 i Bernhard Blumenkranz «Les premières implantations juives en France» *Académie des Inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus* 11 (1969): 162-174.

²⁰ Fran Ephraim Talmage: *David Kimhi: The Man and the Commentaries*. Harvard University Press 1975.

²¹ Entre els poetes podem citar: Isaac ha-Gorni i Abraham de Béziers.

²² Vegeu Isadore Twersky: *Rabad of Posquières: a Twelfth Century Talmudist*. JPS 1962; Haym Soloveitchick: «The Rabad of Posquières: A Pragmatic Essay» *Studies in History of Jewish Society in the Middle Ages and in the Modern Period Presented to Professor Jacob Katz on his Seventy-Fifth Birthday*, Ed. I. Etkes i Y. Salmon. Magnes Press 1980: 7-37; Haym Soloveitchick «History of Halachah – Methodological Issues: A review Essay of I. Twersky's Rabad of Posquières» *Jewish History* 5 (1991): 75-124.

²³ Israel Bettan: *Studies in Jewish Preaching: Middle Ages*. Hebrew Union College Press 1939: 49-88; Marc Saperstein: *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*. Yale University Press 1989, 111-136.

²⁴ Daniel Lasker: *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. Oxford Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

crítica les *halakot* i l'obra de Maimònides *Mišneh Torah*, l'estudi independent del Talmud i la creació de codis legals. A mesura que el cabal de literatura filosòfica posterior a Maimònides creix, també ho fa el diàleg entre filòsofs.

D'altra banda, els savis provençals posaven en dubte abandonar l'estudi convencional del Talmud i dels codis, als que cal dedicar-se durant hores, en favor de versions de codis abreujades i fàcils d'ús com el *Mišneh Torah* de Maimònides. La comunitat jueva provençal estava immersa en l'estudi tradicional i es dedicaven gairebé en exclusiva al desenvolupament d'aquest. A diferència dels seus veïns del sud, el curriculum educatiu no incloïa res respecte a ciències o a literatura secular.

Aquesta puixant activitat literària i cultural té les seves arrels en les circumstàncies econòmiques i polítiques de l'època. Gràcies a la seva localització geogràfica, les comunitats de Provença estaven en disposició de beneficiar-se de les croades que tenien lloc al nord i de la conquesta d'Al-Andalus al sud durant els segles XII i XIII.

Immerses encara en un món feudal amb autoritats descentralitzades i per tant mancades de la força creixent de les cases reials i de les corts eclesiàstiques, les diferents poblacions provençals varen poder dedicar-se lliurement al comerç a la Mediterrània.

Les importants victòries del casal de Barcelona van obrir les fronteres amb els territoris de la Corona Aragonesa, promovent el lliure intercanvi d'idees. Erudits de Provença baixaren a Barcelona per a estudiar i, al seu retorn, enriquiren amb noves idees les seves comunitat d'origen. Abraham Isaac de Narbona (1110?-1179) n'és un bon exemple. Nascut a la Provença va estudiar amb els savis de Barcelona. A la seva tornada a Provença va ser nomenat cap del tribunal rabínic de Narbona. Durant aquest temps compondre nombrosos comentaris al Talmud que només ens han arribat per les cites que en fan Nahmànides i Adret. També és l'autor del codi jurídic *Sefer ha-eškol*, que esdevindrà la base per als dos colossals codis *ʿarbaʿ turim* (segle XIV) i *Šulḥan ʿaruk* (segle XVI).

Al mateix temps, erudits d'Al-Andalus visitaven les terres provençals i hi escrivien obres sobre gramàtica, matemàtica, astronomia i astrologia. Així sabem que Abraham bar Hiya (mort vers el 1136) va ser contractat per un mecenes jueu provençal per a escriure una obra científica i religiosa. Va ser a la Provença on Moisès Ibn Giqatilla (s. XI) va traduir les obres gramaticals de Judah Hayyuj per a lectors de llengua hebrea. En aquest mateix camp, Abraham Ibn Ezra va traduir i compilar obres de caràcter gramatical, exegètica, científic i filosòfic.

Les onades invasores, primer dels almoràvits vers el 1080 i després dels almohades del 1140, varen provocar un daltabaix en la societat andalusí i marcaren la fi d'una etapa: molts jueus van haver de fugir d'Al-andalus.²⁵

Les vies de fugida varen ser dues. Una primera va ser el sud: els jueus s'instal·laren en àrees geogràfiques d'àmbit cultural musulmà. Així, veiem importants figures com el mateix Maimònides que s'estableix primer a Fes i posteriorment a Al-fustat, el barri vell del Caire (Egipte). La segona ruta va ser el nord, en àrees de cultura cristiana, però evitant les contrades amb frontera amb Al-Andalus, perquè aquests territoris encara no podien oferir prou solidesa i pau per a uns exiliats provinents de les corts i de les cancelleries de Còrdova, Granada i altres centres de coneixement. Aquesta és la raó per la qual l'onada d'immigrants va passar de llarg per les terres catalanes i varen decidir assentar-se a la terra d'Oc, Provença, ja que semblava oferir-los l'estabilitat que estaven buscant.

Són diverses les fonts que descriuen la comunitat jueva provençal com una comunitat centrada principalment en l'estudi talmúdic i ignorant de les «ciències profanes». Benjamí de Tudela, en la narració del seu viatge, descriu així la comunitat provençal:

Donen recolzament i ensenyament a estudiants que vénen de terres llunyanes per a estudiar Torà. Els donen menjar i roba a costa de la comunitat durant tota la seva estada a l'acadèmia. Són una gent molt observant acostumada a dur a terme

²⁵Bernard Septimus: *Hispano-Jewish Culture in transition: the career and controversies of Ramah*. Harvard Univeristy Press 1982, 1-2.

actes meritoris i sempre predisposats a ajudar els seus germans, tant els propers com els llunyans... Hi ha una comunitat santa que estudia Torà de dia i de nit.²⁶

Josep Kimḥi també ens ofereix la seva perspectiva sobre la comunitat jueva provençal en un diàleg imaginari entre un jueu i un cristià on el primer presenta una comunitat fidel a les seves tradicions: «Els jueus observen el Dissabte i les festivitats escrupolosament... No hem oblidat la nostra llei sagrada ja que, fins i tot les dones coneixen els manaments lleus i estan familiaritzades amb els detalls de les instruccions rabíniques».²⁷

Abraham bar Hiya a la seva introducció a l'obra *Yesodey ha-Emunah u Migdal ha-tebunah*²⁸ condemna la indiferència i la ignorància dels rabins provençals respecte d'aspectes pràctics d'àlgebra i geometria, i es queixa de la manca de llibres en hebreu sobre aquesta temàtica tot animant-los a obtenir aquests llibres, ja sigui en llengua original o en traducció.

Judah Ibn Tibbon s'expressa en termes similars en el seu testament adreçat al seu fill Samuel, explicant que en aquesta nova terra tot el focus d'atenció està dirigit a la cultura rabínica:

Hi havia entre ells, savis amb un gran coneixement de Torà i Talmud, però no estudiaven altres ciències perquè el seu estudi de la Torà era el seu únic objectiu i perquè no hi havia a l'abast llibres sobre altres ciències en aquesta regió...²⁹

²⁶ *The Itinerary of Bejamin of Tudela*. Editat i traduït per M.N. Adler. Londres 1907, pàgs. 3-4.

²⁷ J. Einsenstein: *Ozar ha wikkūhim*. New York 1928, Pàgs. 66-67.

²⁸ Jose Maria Millàs Vallicrosa: *La obra enciclopèdica Yesode ha-tevuná u migdal ha-emuná de Abraham bar Hiya ha Bargeloni*. CSIC 1952, 23-38.

²⁹ Introducció a la traducció feta per Ibn Tibbon de l'obra de Ibn Paquda «*Els deures dels cors*» ed. A. Zifroni (Jerusalem 1928, pag. 2). En el seu testament adreçat al seu fill Samuel, esmenta la manca de tutors

L'arribada d'aquesta onada d'immigrants provinent del sud va produir una profunda transformació en la cultura jueva local. Aquests exiliats varen assentar-se de bon grat en ciutats com Posquières. Duien amb ells els coneixements que havien cultivat al sud. Ciutats que començaven a florir com a centres urbans varen esdevenir també centres de coneixement i de cultura per als jueus.

Això va coincidir amb el fet que ciutats com Montpeller o els ports de Provença esdevingueren centres de comerç amb Bizanci i, per tant, port d'entrada també per a coneixements del món hel·lènic, que les esglésies orientals havien conservat principalment en llengua grega. La ciència, astrologia, dret i filosofia varen trobar un terreny fèrtil a Provença, lluny de batalles i de pors a represàlies.

El resultat va ser la creació d'una nova forma d'estudi allunyada de la cultura andalusina on havia nascut i s'havia desenvolupat. Les qüestions, les categories i les formes de discussió que varen generar-se en un rerefons andalusí passaren per un procés d'adaptació a una comunitat centrada en la cultura rabínica.

La societat provençal va acollir i fer seus tots aquests nous coneixements que arrelaren tant en les organitzacions eclesiàstiques com en els centres de coneixement i cultura de

en estudis seculars veient-se obligat a fer-ne portar un amb un gran cost econòmic. I. Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*. 1948. 57.

l'època. Montpeller, per exemple, va ser seu d'una important escola de medicina durant aquest període.

La comunitat jueva provençal no era aliena a totes aquestes noves tendències en el món de les idees. Les dues principals rutes, la que provenia del sud des d'Al-andalus i la que venia per mar, varen beneficiar la comunitat jueva hi aportaren nova energia. Les noves idees despertaren un gran interès en la comunitat receptora, que engegà tota una demanda creixent de traduccions d'obres filosòfiques i científiques de l'àrab a l'hebreu. La primera conseqüència és l'aparició de tot un corrent de traductors i de traduccions en aquesta període.

Entre tots ells indiscutiblement destaca la família dels Tibbònides. Judà ibn Tibbon era un intel·lectual jueu establert a Granada i proper a la cort que va veure's obligat a deixar-ho tot davant de l'onada almohade per a instal·lar-se a Provença. Aquesta família va donar tres generacions de traductors: Judà amb el seu fill Samuel i el seu nét Moisès.³⁰

Famílies com els Tibbònides, Kimhi i al-Harizi varen trobar una nova llar on establir-se en ciutats com Montpeller, Lunèl, Posquières i altres. Amb ells portaren els coneixements de la cultura judeoaràbiga la llavor de la qual va florir en terres provençals durant els següents 150 anys aproximadament, entre 1150 i 1300.

³⁰ James T. Robinson «The Ibn Tibbon Family: A Dynasty of Translators in Medieval «Provence»,» *Be`erot Yitzhak: Studies in Jewish History and Thought in Memory of Isadore Twersky*. Harvard University Press 2005, 193-224.

La primera exposició del judaisme provençal a aquest nou coneixement va ser de tipus gramatical. Segons ens consta, gràcies a l'enciclopèdica tasca duta a terme per Moritz Steinscheider, *Die Hebräische Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* publicada el 1893 i encarregada per la Comissió de Biblioteques Alemanyes, Judà ibn Tibbon a la seva arribada a Provença va traduir tres obres cabdals per a la gramàtica de la llengua hebrea: el llibre de la vocalització, el llibre del verb dèbil i el llibre del verb reduplicat. Totes tres, obres del gramàtic Judà Hayyuj.

En una segona fase comencen a ser traduïdes les obres de Sa'adia Gaon, Ibn Paquda, Ibn Gabirol, Judah ha-Leví i Maimònides, posteriorment passaren a la traducció d'obres de tradició filosòfica àrab.

Tot aquest esforç de traducció no té sentit si no tenim en compte que els emigrants jueus andalusins eren conscients del canvi que els centres culturals estaven experimentant. El dinamisme cultural s'havia desplaçat al nord: del territori musulmà als territoris cristians.³¹ Eren conscients, per tant, que calia fer tot aquest esforç si volien que l'herència jueva andalusina no es perdés.

Però aquest esforç aïllat, tampoc no hauria reeixit si no hagués comptat amb el suport de la comunitat jueva provençal i la seva gran set de coneixement, actitud molt admirable si

³¹ *Samuel ibn Tibbon, Ma'amar Ikkavú ha-Maim*. Publicat per Mordecai Loeb Bisliches, 1837. 173-175.

tenim en compte les radicals diferències culturals que existien entre les categories i les qüestions de la tradició cultural grecoaràbiga i la cultura rabínica de l'Europa del segle XII.

RELACIÓ AMB CATALUNYA

Tant el territori de la Provença medieval com la vida del nostre autor, rabí Isaac el Pietós, estan lligats íntimament al nostre país. Històricament la vida de rabí Isaac transcorre en un període d'influència política de la Corona Aragonesa en aquelles terres. Des de la segona meitat del segle XII fins a la primera meitat del segle XIII, el Rosselló, el Llenguadoc i la Provença estan lligats políticament a la Corona Aragonesa, però a partir de la primera meitat del segle XIII, la influència francesa es farà cada cop més forta. Les relacions amb el regne de Mallorca també seran significatives.

Aquesta situació política té una traducció clara en les relacions entre les comunitat jueves catalana i provençal. Durant el primer període d'unió política no hi ha barreres culturals significatives entre ambdues comunitats, de manera que hi ha un flux d'idees que transcorre del sud cap al nord.

Una de les primeres produccions culturals del judaisme provençal medieval és el *Sefer ha-Eškol* d'Abraham Isaac de Narbona (1110? - 1179) que és una recensió del *Sefer ha-Ittim* escrit per Judah ben Barzilay de Barcelona. Però també veiem el flux contrari, com

ho representa l'encàrrec fet per Šešet ben Isaac Benbeniste de Barcelona (? - 1209) a Isaac ben Abba Mari de Marsella (? - 1190) de compondre el llibre *Ha-'ittur*.

A mesura que la influència francesa creix sobre els territoris provençals, veiem com les comunitats catalana i provençal comencen a desenvolupar-se per camins diferents i creixen les diferències entre elles. Durant aquest període, l'activitat cultural a Catalunya es veu molt reduïda mentre que a la Provença es troba en el seu apogeu. És en aquest moment històric quan la càbala fa la seva aparició en els cercles provençals.

Contràriament al que podríem pensar la pèrdua de control per part de la Corona d'Aragó del territori provençal no portà a una divergència major entre les comunitats sinó que suposà paradoxalment l'estroncament de l'activitat intel·lectual a la Provença i un retorn cap al sud. Girona i Barcelona foren els centres receptors de la força creativa del judaisme provençal fins als avalots de 1391.

Aquest període també està marcat per un profund contacte entre les cultures cristiana i jueva. El millor exemple d'aquesta relació el trobem en la col·laboració entre Jacob Anatoli,³² cunyat de Samuel ibn Tibbon i Miquel Scot. Ambdós treballaren com a traductors de l'àrab a l'hebreu i el llatí respectivament, sota el patronatge de Frederic II de Nàpols.

³² Collette Sirat: «Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et Naples» *Traduction et traducteurs au Moyen Age: Actes du colloque international du C.N.R.S. Organisé à Paris*, Institut de la Recherche et d'Historie des Textes. C.N.R.S. 1989 169-191; Marc Saperstein «Christians and Christianity in the sermons of Jacob Anatoli,» *Jewish History* 6 (1992) 225-242.

A jutjar pels escrits d'Anatoli, aquesta relació no es va limitar només a la traducció sinó que sembla que ambdós personatges devien haver passat estones compartint i discutint les interpretacions de les seves respectives cultures. En el context medieval trobem altres casos en què autoritats cristianes recorren als serveis de rabins i savis jueus per dilucidar el significat de certs passatges bíblics, com per exemple l'escola de Sant Víctor de París. D'altra banda, Anatoli és un dels pocs autors jueus que donen un cert relleu a la traducció de la Vulgata.

Durant la seva relació amb Scot, Anatoli va exposar-se a la crítica del judaisme per part dels cristians, que consideraven el judaisme mancat d'espiritualitat, i que promou una observança rutinària i mecànica. Anatoli accepta aquesta crítica i proposa la seva pròpia interpretació de les pràctiques jueves com a resposta. Per a Anatoli el judaisme i el cristianisme comparteixen objectius espirituals fonamentals; rebutja, però, la idea que només els jueus han estat creats a imatge de Déu. Aquesta visió universalista d'Anatoli no es restringia al cercle de traductors provençals, sinó que també havia penetrat els grups de talmudistes, generalment molt més conservadors.

El resultat d'això és que ambdues societats provençals, la cristiana i la jueva, eren mogudes per les mateixes forces —l'arribada d'un flux de coneixement del món musulmà

i jueu, i una societat amb un desig per saber, per l'altra— que les conduïa en direccions paral·leles.

En aquest punt cal advertir que paral·lelisme no significa dependència. És a dir, tots dos grups havien de fer front als mateixos reptes que imposaven les circumstàncies històriques. Per tant, és lògic esperar que els discursos intel·lectuals d'ambdues comunitats, ja siguin escrits o orals, sempre donessin resposta a certes problemes o temes compartits i, per tant, que guardessin certa similitud sense que això signifiqui que ens trobem davant d'una influència del judaisme damunt del cristianisme o viceversa.

CAPÍTOL SEGON

L'HOME ...

Desgraciadament no ens han arribat gaires dades sobre la vida de rabí Isaac. Les poques referències que en tenim provenen de la carta que rabí Isaac adreça a Nahmànides i a rabí Jonàs, els líders de la comunitat jueva gironina d'aquell temps. Aquesta carta va ser trobada i publicada per l'estudiós de la cabalà, Gershom Scholem.³³

Rabí Isaac va néixer en una família d'erudits i estudiosos. En la carta esmentada es refereix al seus avantpassats en aquests termes: «Els meus avantpassats eren nobles de la terra i disseminadors de la Torà entre molts». De fet, el seu pare va ser el famós rabí Abraham ben David de Posquières (1125? - 1198?) cap de les acadèmies talmúdiques de Montpeller i Posquières, i el seu avi va ser Abraham ben Isaac, de qui ja hem parlat anteriorment en el marc de les relacions entre les comunitats de Catalunya i Provença. De la seva mare només en sabem el nom, Sara.

La biografia de rabí Abraham ben David de Posquières ens és coneguda gràcies a l'obra del Prof. I. Twersky. Segons aquest autor, rabí Abraham ben David de Posquières va tenir com a mestres, a part del seu propi pare, que ocupava el lloc de jutge suprem de la cort rabínica de Narbona, a Rambí de Narbona i a rabí Meshulam ben Jacob de Lunèl.

³³ G. Scholem, «Te'udah hadašah le-toledot re'šit ha-kabalah,» *Sefer Bialik* (1934): 141-164.

Gràcies a una notícia que ens dóna Moisès ben Judà, sabem que rabí Abraham ben David de Posquières després d'uns quants anys com a cap de l'acadèmia talmúdica de Montpeller, esdevingué el cap de l'acadèmia rabínica de Nimes.

Finalment rabí Abraham decidí que el millor que podia fer era buscar un lloc tranquil i apartat on poder construir una acadèmia on pogués reunir les millors ments i els estudiants més brillants del seu temps. El lloc triat va ser Posquières, avui Valverd, una petita localitat rural situada a uns cinc quilòmetres a l'est de la ciutat de Lunèl, important centre comercial de l'època.

El famós viatger Benjamí de Tudela visità el lloc i conegué rabí Abraham. És ell qui ens explica que els estudiants venien dels llocs més remots atrets pel renom de rabí Abraham.³⁴ Benjamí de Tudela ens presenta un rabí Abraham patró del coneixement que, fent ús de la seva fortuna personal, es feia càrrec amb generositat de les despeses dels alumnes menys afavorits alhora que intentava sempre atreure els millors professors al seu cercle. No és estrany, doncs, que quan rabí Isaac parla dels seus progenitors ho faci amb orgull i es presenti a si mateix com el descendent d'una família d'erudits.

³⁴ Vegeu citació en el capítol anterior.

Gershom Scholem creu que rabí Isaac va néixer vers el 1165 i situa la seva mort potser poc després de 1235, data en què escriví la carta abans esmentada en resposta a una comunicació prèvia de Nahmánides i rabí Jonàs de Girona.³⁵

Sabem per referències del propi rabí Isaac en l'esmentada carta que tenia un germà, rabí David, el qual tenia en alta estima i que va morir durant la vida del nostre autor. El seu germà tenia un fill, rabí ʿAšer, qui esdevindrà la mà dreta de rabí Isaac i hereu del seu coneixement³⁶ si tenim en compte les paraules de rabí Isaac en referir-se al seu nebot:

rabí Isaac va donar instruccions al seu nebot de mudar-se a Girona i per a tal efectes va escriure la carta a la qual ens hem referit.

Posquières va mostrar-se com un lloc tranquil on poder treballar en pau. Segons I. Twersky, gran part de la producció literària de rabí Abraham ben David de Posquières va tenir lloc en aquest lloc. Aquesta pau va mantenir-se fins l'any 1172, quan el senyor feudal local va segrestar Isaac.

Fins a principi del segle xx, només teníem notícia d'aquest esdeveniment gràcies a l'obra *La vara de Judà*³⁷ escrita per Ibn Verga en què s'esmenta que l'opressor Elzear «va

³⁵ Per a una visió de la vida de rabí Isaac vegeu Gershom Scholem: *Origins of the Kabbalah* pàgs. 248-261.

³⁶ Rabí ʿAšer ben David es refereix a rabí Isaac com «el meu oncle i mestre». Vegeu *Rabí ʿAšer ben David: Obra completa i estudis en el seu pensament* escrit per Daniel Abrams. Cherubim Press Los Angeles 1996.

³⁷ *La vara de Judà*, de Ibn Verga, seccions 146 i 221.

segrestar el rabí Abraham fill de rabí David» i en un altre passatge, un any més tard, el 1173 «el senyor feudal va ser agafat pres i exiliat a Carcassona davant del mestre».

El descobriment de l'únic manuscrit del comentari de rabí Menahem Meiri al tractat *Dites dels pares*, l'any 1909, va aportar molta més informació que permet fer una reconstrucció dels fets.³⁸ Enmig d'un període de lluita de poder, el senyor local devia envejar la fortuna de rabí Abraham ben David i aleshores devia haver fet segrestar el seu fill per a demanar un rescat. Gràcies a la intervenció de Roger II de Carcassona, que tenia una actitud positiva envers la comunitat jueva, la criatura va ser alliberada. Roger devia haver agafat llavors rabí Abraham ben David i la seva família sota la seva salvaguarda i els devia haver fet traslladar a Carcassona on devien haver passat uns anys, segons ens informa rabí Menahem Meiri. Rabí Abraham no va tornar a Posquières fins al final de la seva vida.

El jove Isaac va créixer sota l'atenta mirada i guia del seu pare, que participava en el cercle de rabí Mešulam,³⁹ un savi talmudista que fou el patró de la traducció d'obres de caire filosòfic i ètic de l'àrab a l'hebreu. Judà ibn Tibbon i Josef Kimhi tenien la voluntat de conservar la cultura judeoandalusína. El canvi decisiu va venir de la mà de rabí

³⁸ Vegeu I. Twersky: *Rabad of Posquieres: a Twelfth century talmudist*. JPS Philadelphia 1980, pàgs. 36-37.

³⁹ *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Editat i traduït per M.N. Adler. Londres 1907, pàgs. 3-4. «Des de Montpeller hi ha quatre *parsangs* (aproximadament 16 km) fins a Lunel, on hi ha congregacions jueves que estudien la Torà dia i nit. Aquí és on viu el nostre rabí Mešulam, el gran rabí, i els seus cinc fills que són molt erudits, cepats i sans: rabí Josep, rabí Isaac, rabí Jacob, rabí Aaron i rabí ʿAšer que s'ha retirat del món. Es dedica als seus llibres dia i nit, dejuna freqüentment i s'absté de menjar carn. És una gran coneixedor del Talmud. A Lunel també hi viu el seu cunyat, rabí Moisès, el gran rabí... i rabí Judà Ibn Tibbon de Sefarad, el metge».

Mešulam ben Jacob de Lunèl que va posar les seves propietats a disposició per a crear un centre de traduccions de l'àrab a l'hebreu. Aquest va encoratjar Ibn Tibbon a emprendre una titànica tasca de traduccions que duraria gairebé 25 anys i que faria accessible tota aquesta cultura.

Per aquell temps possiblement la poesia d'Ibn Gabirol ja era coneguda. Ens consta per exemple, el seu ús en la obra de Berehiah ha-Nakdan.⁴⁰ En aquella època també existien algunes traduccions fragmentàries de passatges de l'obra de Sa'adia Gaon, complementades pels comentaris bíblics d'Abraham Ibn Ezra. Sabem també que l'any 1161, rabí Mešulam va demanar a Ibn Tibbon que traduís oralment per a un grup de gent el primer capítol del llibre *Els deures dels cors* d'Ibn Paquda, tal com ens relata en la introducció a la seva traducció. L'interès per aquest capítol i no el total de l'obra rau en el fet que tracta de la unitat de Déu. Aquesta part introduïa un nou vocabulari i conceptes, mentre que la resta són ensenyaments morals convencionals.

Igualment sabem que Ibn Tibbon primer va discutir amb el fill de rabí Mešulam, 'Ašer, el contingut de l'obra de Gabirol *Tikkun middot ha-nefesh* i que va ser arran d'això que el pare va demanar de poder disposar d'una traducció.⁴¹ De fet, Ibn Tibbon no va acabar mai de traduir els altres 8 capítols d'*Els deures del cors* perquè considerava que l'obra de Gabirol complementava i superava el pensament de Ibn Paquda en aquest sentit.

⁴⁰ Julius Guttman «Zwei Jungst edirte Schriften de Berachja ha-Nakdan,» MGWJ 46 (1902) pàg. 545.

⁴¹ Vegeu carta dedicatòria escrita com a introducció de la seva traducció com apareix a l'edició de S. Wise *The improvement of the Moral Qualities*. Nova York (1992).

David Kimhi va saber aprofitar aquesta situació i va afanyar-se a traduir la resta de l'obra, però la traducció va ser defectuosa a causa del pobre domini que el traductor tenia de la llengua. La influència de rabí Abraham es demostra per exemple en el seu paper quan animà Judà Ibn Tibbon a fer la traducció de l'obra d'Ibn Paquda, *Els deures dels cors*.⁴² quan les critiques a les traduccions de David Kimhi varen començar a créixer.

Mentrestant, l'any 1166 Judà ibn Tibbon va enllestir la traducció del *Kuzari* de Judà ha-Leví. D'aquesta època també data la traducció d'una obra menor de Gabirol, *Mibhar ha peninim*. Una obra curta que havia de ser la base per a un tractat d'ètica.⁴³ El mateix David Kimhi també va fer la seva versió de la mateixa obra titulada *Shekel ha-kodesh*.

Alhora la traducció d'Alharizi de l'obra de Honein ben Ishak anomenada *Musre ha-filosofim*, que fou encarregada per un grup d'erudits de Lunell, i que també gaudia de molt renom.

Judah ibn Tibbon va trigar 5 anys més a acabar les traduccions de les tres obres de caire gramatical escrites per Ibn Jannà. Finalment varen veure la llum vers el 1171. El 1186, segons consta en el colofó de la primera edició, Judà va presentar la traducció de l'obra de Sa'adia Gaon, *Sefer 'emunot ve de'ot*. Cal recordar que un altre membre del cercle de rabí

⁴² Vegeu introducció del traductor a l'obra versió hebrea dels *Deures del cors*. Ed A. Zifroni pag 2.

⁴³ A. Marx «Gabirol's Autorship of he Choice of Pearls» *Hebrew Union College Annuary* 6 (1927), 438-448.

Mešulam, Bereh̄ia ha-Nakdan, havia preparat una altra traducció de la mateixa obra. Rabí Mešulam també va patrocinar la traducció de l'obra llatina d'Abelard de Bath *Quaestiones Naturales*.

Més tard, Samuel ibn Tibbon va patir una experiència similar a la del seu pare. Jonatan ha-Kohen li va demanar que traduís una selecció de passatges de l'obra de Maimònides *Moré nebukim*. Després de veure la gran qualitat del pensament de Maimònides, va demanar-li que en fes la traducció completa, que ha esdevingut el text estàndard que utilitzem avui en dia.⁴⁴

Aquests però no van ser els únics traductors de l'època. Per exemple, tenim Abraham ben Hasday, famós per la traducció de l'obra *El príncep i el monjo*,⁴⁵ ens explica en la introducció a la seva traducció de l'obra de Isaac Israeli *El llibre dels fonaments*, que fou David Kimhi qui li va fer l'encàrrec. La seva traducció té dos objectius: per una banda, tot complint amb el desig del seu mecenes, donar a conèixer la obra; d'altra banda, volia evitar que el llibre es perdés. De la seva mà també hem rebut la traducció de l'obra ètica d'Algazali *Mozene zedek*.

⁴⁴ Samuel fa algunes referències a aquest episodi en la seva introducció, però la narració completa dels fets ens ha vingut de la mà de Kalonimos ibn Kalonimos, que ens ho relata a la introducció de la seva traducció de l'obra àrab *Cartes dels germans de la puresa*. Vegeu edició feta per M. Haberman *Iggeret ba'ale hayyim* (Jerusalem 1949) Pàg. 1.

⁴⁵ Vegeu l'estudi i traducció Calters i Artís, Tessa, *El príncep i el monjo*. Editorial AUSA. Barcelona (1987).

Hem de suposar, doncs, que durant la seva joventut, rabí Isaac va tenir a l'abast les obres de rabí Abraham bar Hiyia i d'Ibn Ezra, i les traduccions que els tibbonides varen fer del Kuzari de rabí Judà ha-Leví, El llibre de les opinions i les creences de Sa'adia Gaon, així com les traduccions de la *Guia dels perplexos* realitzades per Samuel ibn Tibbon i Alkharizi respectivament. També degué estar exposat a les traduccions d'autors àrabs, com algunes de les obres d'Algazali o la versió àrab, traduïda a l'hebreu, de la *Teologia* atribuïda a Aristòtil.

L'actitud del pare de rabí Isaac, rabí Abraham i del seu cercle envers la filosofia secular podria ser caracteritzada de més o menys oberta i receptiva, amb un esperit crític, però cal recordar que aquests només eren els inicis i caldrà tota una generació perquè comenci a donar fruits. Serà la generació de rabí Isaac, amb tota una vida dedicada al coneixement d'aquest material, la que durà a terme la síntesi intel·lectual tot combinant els elements jueus tradicionals de la literatura midràixica i talmúdica amb el llegat filosòfic de la cultura judeoaràbiga.

Ja hem dit anteriorment que les notícies sobre el nostre autor són escasses. A part d'un parell de dades històriques deixades per escriptors de l'època sobre la seva vida i les obres que han influït en el seu pensament, ja sigui perquè varen ser traduïdes i estudiades en el cercle del seu pare o perquè rabí Isaac hi fa referència directa en el seus escrits, només queda la qüestió dels epítets relacionats amb el seu nom: el pietós i el Cec.

Fou rabí Isaac realment cec? Com gairebé tot de la vida del nostre autor també això romandrà un misteri i l'única possible resposta vindrà de la mà de les dades indirectes, com per exemple referències que l'autor fa a si mateix en els seus escrits i referències d'aquells qui li eren propers.

En aquest darrer cas podem assenyalar el fet que les citacions que es fan de les seves obres sempre estan introduïdes per la fórmula: *lašon he-ḥasid*. El seu nebot, rabí David ben ʿAšer, en referir-se al seu oncle diu:⁴⁶ «El meu mestre, el meu oncle, el sant i pietós rabí Isaac, el fill del Rabh».⁴⁷

La ceguesa de rabí Isaac també sembla trobar fonament en les seves pròpies paraules perquè com veurem més endavant, durant l'anàlisi del comentari al SY, l'autor fa un seguit de referències a la llum que serien difícils d'explicar si hagués estat cec de naixement. Igualment, en la resposta en què explica el significat de la benedicció de la Amidà «Déu de David i constructor de Jerusalem» esmenta haver consultat manuscrits: «He trobat en un antic llibre de pregàries...». De les seves paraules podem concloure que rabí Isaac va fer la recerca i va llegir la cita amb els seus propis ulls.⁴⁸

⁴⁶ Vegeu *Rabí ʿAšer ben David: Obra completa i estudis en el seu pensament* escrit per Daniel Abrams. Cherubim Press Los Angeles 1996.

⁴⁷ És a dir, RaBaD, acròstic emprat per abreujar el nom de rabí Abraham ben David de Posquières.

⁴⁸ G. Scholem *Origins*. Pàg. 255, nota 119.

Segons explica G. Scholem, la primera referència a la ceguesa de rabí Isaac la trobem en el comentari *Me'irat 'eynayim* escrit per Isaac d'Acre, quan diu: «Els seus ulls mai no varen veure la llum». Segons assenyala el propi Scholem, rabí Isaac d'Acre no va arribar al nostre país fins al 1305, uns 70 anys després de la mort de rabí Isaac. Per tant, hem de concloure que mai no va tenir contacte amb el nostre autor i que devia haver obtingut tota la seva informació per boca de tercers, possiblement amb membres de la segona generació d'estudiants.

Sembla doncs assenyat afirmar que el sobrenom amb què va ser conegut durant la seva vida adulta i pels seus alumnes immediats era «el pietós». Com hem explicat anteriorment, el pare de rabí Isaac, rabí Abraham i el seu cercle varen encapçalar un temps de vigorització de la cultura jueva a través de la instauració d'un sistema educatiu molt estricte. Segons ens explica Twersky en la seva obra sobre rabí Abraham, de Posquières, els estudiants havien de complir amb un internament de set anys en una escola on passaven els dies estudiant i pregant i on havien d'aprendre a exercir les virtuts. Si l'estudiant abandonava els seus estudis era penalitzat amb una forta multa. Sens dubte criden molt l'atenció les similituds amb el sistema monacal.

Tot al llarg de la seva obra, rabí Isaac demostra uns profunds coneixements tant de la literatura tradicional jueva com de la producció intel·lectual del món judeoandalusí.

Trobarem abundants referències a passatges d'ambdós talmuds, el palestinenc i el babilònic, a passatges dels llibres de pregàries i dels poemes litúrgics, (*piyyutim*), tant del setmanal i diari (*siddur*) com del de les grans festes (*maḥzor*). Així com de l'obra poètica i filosòfica d'Ibn Gabirol i Ha-Leví, i dels comentaris bíblics d'Ibn Ezra.

En el comentari que ens disposem a examinar veurem el millor de rabí Isaac: la seva cura i preparació intel·lectuals, la gran varietat de fonts i arguments que usa, tant des d'un aspecte literari com amb un esperit crític.

Sense dubte rabí Isaac va ser part integral d'aquest moviment de renovació, que va expandir-se i que degué incloure l'interès per pràctiques ascètiques, de meditació i pregària. Es fàcil imaginar que en aquest marc el desenvolupament de la ideologia i de la doctrina cabalística encoratgés a viure una fervorosa observança religiosa.

LA OBRA DE RABÍ ISAAC

Rabí Isaac no tan sols va ser un erudit sinó que també va ser un mestre respectat destacant per damunt de molts altres. Això ens ho demostra l'impacte que la seva obra ha tingut especialment en el món de la càbala. Es una evidència ben documentada per la multitud de citacions, directes o indirectes, de les seves obres i del seu pensament que trobem en autors de la Provença, Girona, Barcelona, Burgos i Toledo.

Una altra prova de la seva influència és l'atribució errònia a ell del *Sefer ha-Bahir* o *Llibre de l'esplendor*. Durant tota l'edat mitjana fins a final del segle XIX aquesta obra fou atribuïda a rabí Isaac, però va ser G. Scholem en *Rešit hakabbalah* qui va determinar que, tot i les similituds en el llenguatge i conceptes, no era obra del nostre autor.

Avui podem afirmar amb certesa que han arribat fins a nosaltres quatre obres escrites per rabí Isaac. La principal de les quatre és el comentari al *Sefer yeširah* que ens proposem de traduir i estudiar en el present treball.

Anteriorment hem fet referència a una resposta sobre l'Amidà o pregària de les divuit benediccions.

L'any 1967, Gabrielle Sed-Rajna va publicar a la revista *Revue d'Etudes Juives* un article en què presentava una pregària per a la felicitat espiritual.⁴⁹ G. Scholem va confirmar-ne l'autenticitat en la seva obra *Orígens de la Cabalà*.⁵⁰

La darrera de les obres escrites per rabí Isaac és un comentari de tipus cabalístic sobre el primer capítol del llibre de Gènesi i un comentari al *Midraš Qonen* que avui són fàcilment accessibles en anglès en la traducció de Joseph Dan.⁵¹

⁴⁹ La pregària que es troba en un manuscrit de 1484 i és atribuïda a rabí Isaac. *Revue d'Etudes Juives* 126 (1967) pàgs. 265-267.

⁵⁰ Pàgs. 117 i 254.

⁵¹ Joseph Dan: *The early Kabbalah*. Paulist Press New Jersey 1986. Pàgs. 71-86.

Gran part del pensament de rabí Isaac se centra en el primer capítol del Gènesi. L'exegesi del moment respecte a aquest primer capítol està marcada per una divisió entre els tradicionalistes per un costat, que interpreten el text com una història literal sobre com el cel i la terra varen ser formats; i per l'altre, els cabalistes que interpreten aquest text com una teosofia, és a dir, una revelació del Déu ocult o *ʿEyn Sof* en terminologia cabalística.

Per a rabí Isaac el capítol de la creació de Gènesi 1 narra un llarg procés de creació que arriba a la seva complexitat amb el món físic, que ha estat precedit per l'emanació de les sefirot que al seu torn ha donat lloc a l'aparició del món físic.

Aquest capítol, doncs, conté —segons rabí Isaac— una descripció de la relació entre *l'ʿEyn Sof* o *Deus Absconditus*, i la gènesi del primer pensament que duu a crear quelcom fora de *l'Ein Sof*. Posteriorment hi ha una sèrie de graus que porten de la unitat eterna del *Deus Absconditus* a les forces espirituals menors que acaben donant lloc a les sefirot.

Cal tenir present que la lògica de la càbala dicta que no és suficient el significat que es desprèn d'una lectura literal del text bíblic, sinó que cal fer-ne una lectura simbòlica que reflecteix una veritat mística. Aquesta veritat mística ha de tenir el seus orígens en els processos de la divinitat i no en el procés de la creació del món material.

rabí Isaac intenta resoldre aquest problema amb el comentari a Gènesi 1. Més tard, algunes d'aquestes idees es veuran repetides per deixebles seus que varen escriure'n breus ressenyes. Dues de les primeres que ens han arribat són obra del seu nebot, rabí Asher ben David, i de rabí Josep ben Samuel.

D'altra banda, el *Midraš Qonen* és un text dividit en quatre seccions i basat en un comentari a Proverbis 13,9. La part central d'aquest midraix és una exploració còsmica de l'univers que es configura d'una banda com una superposició d'elements o mons concatenats, i de l'altra, com una sèrie de cercles concèntrics i que emanen del punt de partida de la creació, del lloc on es troba la pedra del fonament i de la qual surt la llum: la seu del temple de Jerusalem. En aquest context, el midraix introdueix tota una sèrie d'explicacions del món paral·lel al nostre i de la Gehenna i del jardí de l'Edèn.

Al voltant d'aquesta cosmogonia / cosmologia basada en el comentari dels dos hemistiquis de Proverbis 13,9 es configura tota una concepció del procés diví, que està enunciat en el verset, però alhora roman ocult. En el comentari al primer verset l'autor anònim explica com Déu va fer ús de la Torà (la saviesa) com si fos una mena de reactiu químic per a fer-ne sortir la terra. La segona part del verset, en canvi, porta a preguntar-se per què existeixen unes coses i altres no. La resposta és que no hi ha res que no tingui una raó de ser, res no és casual, fortuït o improvisat. Tot té la seva corresponent part celestial que la guia i la dinamitza, de la mateixa manera que tot té el seu contrari, que garanteix

l'equilibri del cosmos. El món doncs està en un constant equilibri entre energies paral·leles i antitètiques.

La datació d'aquesta obra és incerta, tot i que sembla tenir un origen medieval.⁵² Va ser objecte d'estudi per part dels primers cabalistes, i va ser objecte de comentari per part de rabí Isaac, i està disponible en traducció a l'anglès en el llibre de J. Dan, *Early Kabbalah*.

Finalment, però no menys interessants, són els fragments que ens han arribat sobre una obra que rabí Isaac va escriure sobre la *kavanah*, o intenció en la pregària i formes de meditació. Aquests textos han estat estudiats per Scholem.⁵³

Com ja hem afirmat anteriorment la seva obra principal es el comentari al *Sefer yeşirah* que us presentem aquí en traducció. G. Scholem el qualifica com l'obra fonamental que posarà les bases per a la càbala de tipus sefiròtic, que arribarà al seu màxim exponent amb el llibre del *Zohar*. Alhora Scholem presenta dubtes sobre l'autoria material del llibre. Basant-se en el següent passatge, Scholem creu que el text que ens ha arribat avui són notes escrites per un estudiant:

El mestre ensenya que tot està inscrit en la roda. Així com això
s'aplica a totes les espècies del món, també en totes les lletres hi ha
una inscripció, ja sigui pel bé o ja sigui pel mal.
[línies 256-258]

⁵² Herr, Moshe David. «Midrashim, Smaller». *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 14. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. 187-190. *Encyclopaedia Judaica*. Web. 1 Mar. 2010.

⁵³ G. Scholem *Origens* 245-248; 372-373, i nota 24 a pàgina 373.

Scholem interpreta la referència al mestre com una referència a rabí Isaac. Si Scholem té raó, llavors, cal preguntar-se què va dur rabí Isaac a posar per escrit el seu comentari quan ell mateix es mostra en contra de la divulgació del pensament cabalístic en la seva carta adreçada als líders de la comunitat de Girona, rabí Jonàs i Naḥmànides, per por que les masses no entenguessin el valor d'aquests ensenyaments i en fessin burla tal com veurem més endavant en la introducció al capítol IV.

Si és així llavors cal que ens preguntem quines varen ser les raons que dugueren aquest mateix estudiant a desviar-se del seu estil apodíctic i no fer més atribucions al Mestre? Si és rabí Isaac qui ens parla aquí, llavors ens trobaríem davant d'una relació establerta estudiant – mestre que ens podria indicar que el comentari hauria estat una obra de joventut escrita en un moment en què rabí Isaac no gaudiria encara no era el cap del cercle.

Abans de continuar amb la descripció de l'obra crec que cal dedicar unes pàgines a la història del SY.

CAPÍTOL TERCER

EL *SEFER YESIRAH* (SY) I LA TRANSMISSIÓ D'AQUEST

Abans d'entrar a explicar el pensament de rabí Isaac el Cec, exposat en el seu comentari al SY, voldria dedicar unes paraules a explicar el contingut i estructura d'aquest llibret de poc més de 1.600 paraules, i els quatre comentaris que precediren el comentari de rabí Isaac i la seva possible influència sobre el nostre autor.

La llengua és molt concisa i no conté gaires referències a la literatura bíblica i rabínica. Tot i així, el text ha estat objecte de comentaris des del segle x.

Els orígens del SY no són gens clars. Les primeres mostres d'aquest text daten del segle x, però el seu llenguatge és molt proper a l'hebreu de la Misnà i a la literatura de la *Merkavah*. La crítica sembla inclinar-se per una datació entre el segle vi i el segle vii, tot i que per alguns estudiosos com Lazarus Goldsmith,⁵⁴ sembla remuntar-se al primer segle de la nostra era. En canvi, per al pare dels estudis jueus, Leopold Zunz,⁵⁵ el text devia haver estat escrit al voltant del segle ix. Sí que hi ha acord en el lloc de redacció i en el perfil del redactor: escrit possiblement Israel, és obra d'un jueu pietós coneixedor dels corrents místics i gnòstics del seu moment.

⁵⁴ L. Goldsmith: *Das Buch der Schöpfung*. Frankfurt 1984.

⁵⁵ L. Zunz: *Die Gottesdienstlichen Vortage der Juden*. Berlin 1892. Pàg. 175.

Com hem vist la datació de SY és complexa, però la transmissió del text encara ho és més, ja que ens ha arribat a través de quatre famílies textuais: (1) una breu, (2) una altra llarga, (3) la versió que Sa'adia Gaon va utilitzar en el seu comentari i (4) la versió del Gaon de Vilna. Els quatre textos contenen grans diferències entre sí i tres d'aquestes famílies estan testimoniades en el segle x. La versió curta conté unes 1.300 paraules, mentre que la versió llarga suma unes 2.500.

Una de les teories proposades per a explicar aquesta diversitat textual tan forta és que cada família textual representa una escola cabalística. És a dir, devia haver existit un text original comú a les quatre famílies on cada escola de pensament hi devia haver introduït notes i comentaris.

Segons una altra hipòtesi, cada família textual representaria l'intent de diferents escoles místiques per a preservar les seves doctrines. En aquest cas els textos haurien estat en circulació i van cristal·litzar al voltant de quatre grans famílies.⁵⁶

El text no incorpora gaires citacions bíbliques. Només dos versets estan introduïts amb la corresponent fórmula: Ezequiel 1,14 i Salms 104,4. El verset de Cohèlet 7,14 està citat sense introducció i només es troba en la versió llarga. La resta només són al·lusions a passatges de Job 26,7, Isaïes 45,7, 57,20 i 64,3.

⁵⁶ A. Kaplan, *Sefer Yetzira – The Book Creation*. York Beach, Maine, 1990. Pàgs. 22-25.

És difícil presentar amb una certa claredat el contingut del text del SY perquè és difícil descriure i definir amb claredat què diu el SY. Per tant, cal advertir que les explicacions que farem dels diferents elements presents són sempre parcials i sempre provisionals.

El text està dividit en sis capítols entre els quals hi ha una clara diferència entre el primer i els cinc restants. El SY comença explicant que la creació va tenir lloc a través de 32 camins de saviesa: 10 sefirot i 22 lletres. El primer capítol tracta de les 10 sefirot, i els capítols restants tracten de les 22 lletres.

Aquests 32 vies de saviesa expliquen la història de l'univers. El concepte de sefirà correspondria en un principi a la idea de nombre, però més tard l'autor del SY sembla considerar-les com a principis o processos de la creació. Si bé les sefirot són 10 principis que constitueixen una unitat, en el primer capítol l'autor del SY fa una distinció entre les 4 primeres, considerades com a bàsiques, i les altres 6 considerades com a geometria de la creació.

Sefirot (o *sefirà* en singular) és un terme omnipresent en aquest gènere literari. Què són les *sefirot*? No són només nombres, si partim del llenguatge de la Misnà, sinó que a més són representacions de qualitats metafísiques i físiques. L'autor identifica les *sefirot* amb els punts cardinals, o amb principis bàsics com ara ésser, bé, mal, etc. Al mateix temps, també representen l'esperit del Déu vivent, de l'aire, l'aigua, el foc, etc. L'autor, però, no

explica la gènesi de les *sefirot*, en especial de les quatre primeres, que semblen sortir del no-res. Les altres sis apareixen a través d'un procés anomenat «segellament» del nom diví.

El SY comença tot parlant de 4 sefirot primeres, que són els mitjans bàsics de la creació. Mentre que les sefirot 2 a 4 emanen cadascuna de l'anterior, l'autor del SY no explica l'emanació de la primera, potser la considera l'element bàsic de totes les altres. La primera sefirà és l'esperit de Déu. La segona és l'esperit en l'esperit, que representa la transformació de l'esperit en aire. En aquest punt, l'autor juga amb el doble concepte del terme hebreu *ruah* que tant pot significar 'esperit' com 'èter,' 'aire.' A partir d'aquesta segona sefirà emana la tercera, l'aigua. Finalment la quarta sefirà, el foc, emana de l'aigua.

Les altres 6 sefirot representen les direccions en què va ser creat l'univers, és a dir, els punts cardinals bàsics (nord, sud, est, oest) amunt i avall.

Les sefirot són, doncs, processos o instruments que Déu utilitza per a crear i establir l'univers. En aquest procés, Déu és vist com un artista que treballa amb materials preexistents. Tres verbs cabdals defineixen aquest paper de Déu: crear, tallar i esculpir.

Les 22 lletres de l'alfabet hebreu són instruments preexistents amb els quals Déu va esculpir les aigües primordials, o caos preexistent. Aquestes lletres són conegudes amb el nom d'*'otiot ha yesod*, les lletres fundacionals. És a través de la combinació i permutació d'aquestes lletres que tindrà lloc el procés de creació. Per a aquest propòsit Déu va agrupar les lletres en tres categories, cadascuna d'aquestes amb funcions que els són pròpies.

El primer grup està compost per les lletres *'alef* que representa l'aire; *Mem*, que representa l'aigua i la *xin* que representa el foc. Aquestes tres lletres són anomenades mares, que en el llenguatge de la Misnà vol dir element. Aquests són els elements bàsics a partir dels quals tot ha estat creat. L'aire és l'element primer mentre que l'aigua, a partir de la distinció que el text de Gènesi 1 fa entre les aigües de dalt i les aigües de baix, és perceput com una mena de xarxa còsmica que sosté tot l'univers. El foc és el tercer element que, juntament amb l'aigua, creen la terra a través d'un procés d'escalfament-refredament de l'aigua.

Després d'haver-se completat la creació, aquestes tres lletres continuen tenint un paper important, ja que estan relacionades amb les necessitats de la persona. La lletra *àlef* apareix lligada al cos en general, mentre que la lletra *xin* representa el cap i la lletra *mem* el tronc.

El segon grup de lletres s'anomena lletres dobles, i hi formen part les lletres *bet, guímel, dàlet, caf, pe, tau* i *reix*. Al llarg del text aquestes lletres representen els set orificis del cap (orelles, ulls, forats del nas i boca), les 6 direccions amb el temple en el centre, els 7 dies de la setmana i els 7 planetes.

El fet que aquestes lletres tinguin una doble articulació, si tenen *xevà* o no, dóna lloc al fet que les relacioni amb una seqüència de 7 binomis: vida/mort, pau/mal (no guerra), saviesa / follia, riquesa / pobresa, procreació / esterilitat, bellesa / lletjor i domini / esclavitud.

El tercer grup de lletres està compost per les 12 restants, que són anomenades simples. El SY les identifica amb els punts cardinals menors (nord-est, nord-oest, etc.) amb els mesos de l'any, amb les funcions del cos humà, incloent-hi els seus contraris, ja que formen una unitat, i les constel·lacions del zodíac. L'autor del SY també fa una divisió fonètica en funció del punt d'articulació: gutural, labial, velar, dental i sibilant. La combinació de les lletres és l'arrel de totes les coses i també el que fa que les coses puguin ser bones o dolentes (*'oneg ve nega'*)

Tot això forma una tríada dels elements primordials —aire, aigua, foc— i dels elements de la creació —l'univers, temps (any) i la persona— que depèn finalment d'una darrera tríada: el drac, l'esfera i el cor.

Hem començat dient que el SY és una obra menor que, a partir del segle x, serà objecte d'abundants comentaris per part de figures centrals del pensament jueu, abans d'esdevenir una obra cabdal en el corpus de la mística jueva medieval. Cal que ens pregunten en aquest punt quines causes varen dur el SY de la perifèria a ocupar un lloc central?

Quan un text esdevé objecte de comentari podem deduir-ne dues coses. En primer lloc, el text ocupa un cert lloc privilegiat. La lògica indica que són les obres principals les que reben més atenció i comentaris que les obres menors.

D'altra banda, el comentari respon a la dificultat del text en sí mateix. Això pot ser degut a dues causes, sense que aquestes siguin mútuament excloents: o bé que el text sigui de difícil comprensió, ja que el seu estil és fosc o el vocabulari incompreensible, o bé perquè les idees expressades en el text xoquen amb els valors del comentarista i aquest es veu obligat a reconciliar-les a causa de la importància que té el text. Cal dir en aquest punt que en gran mesura els comentaris medievals es caracteritzen per defensar idees en comptes de llegir el text amb unes lents transparents. En altres paraules, els comentaristes medievals generalment tendiran a utilitzar el text per a defensar les seves pròpies idees, a costa de perdre'n el sentit original.

Els filòsofs que durant els segles x elaboraren comentaris sobre el SY, pertanyen al món de la filosofia i la ciència. No són místics en el sentit que més tard donarà la càbala a aquest terme. En un intent de superar les diferències entre el SY i les fites científiques del temps de Sa'adia Gaón i Dunaš ibn Tamim de Kairuan imposen les seves pròpies doctrines filosòfiques per sobre del text.

COMENTARI DE SA'ADIA GAÓN

La història del redescobriment del SY comença a Bagdad durant el segle x amb la figura de Sa'adia Gaon. Després de la invasió islàmica en la regió de Mesopotàmia i Síria, l'islam va entrar en contacte amb l'herència de la cultura grega conservada en monestirs tant grecs com sirians. Aquest encontre cultural va tenir com a conseqüència l'aparició d'escoles de traductors i de pensament a la Bagdad del segle x. Sa'adia, natural d'Egipte, va traslladar-se a viure a Bagdad per a estudiar a les acadèmies talmúdiques, on va sobresortir fins a convertir-se en Gaon, una de les màximes autoritats en el judaisme.

Sa'adia participà de les discussions filosòfiques del seu temps que intentaven harmonitzar el pensament filosòfic grec amb les idees contingudes en l'Alcorà i la Bíblia, respectivament. La qüestió que aquesta situació planteja és saber per què un filòsof va interessar-se per una obra tan menor i que, segons els parer dels experts en el SY, és un

llibre que té l'origen en cercles màgic-místics, que creien poder manipular la realitat a través de la interpretació correcta de les fórmules contingudes i codificades en la natura. Aquest origen explicaria la raó per la qual l'obra va ser considerada menor i pròpia d'un judaisme esotèric. Sa'adia, però, presenta el text sota una perspectiva completament diferent, llegint-lo en el marc del judaisme normatiu i la filosofia aristotèlica.

Sa'adia va escriure el seu comentari en llengua àrab l'any 931. Segons explica el mateix Sa'adia, el seu comentari no era el primer, i diu que la raó per la qual en va fer un altre fou donar resposta als arguments que altres han fet sobre la natura del llibre. Per exemple, el seu rebuig de considerar el patriarca Abraham com a autor de SY és clar i patent en la introducció. És interessant recordar que en el SY no hi ha cap referència a cap autor. Per tant, podem pensar que Sa'adia responia així a una atribució feta en algun comentari previ.

Més encara, aquesta posició és compartida per Dunaš. Ambdós autors situen la possible redacció del text a l'època de la Misnà, sense que això resti autoritat al text del SY, mentre que el consideren una obra filosòfica. En la introducció, col·loca en un mateix nivell d'autoritat els filòsofs i els savis d'Israel, cosa gens comuna en les seves obres. Fins i tot, pren en consideració el fet que el rei Salomó, com un dels profetes, hagués pogut meditar sobre aquesta qüestió. Segons Cohèlet 7,24 no és permès a les persones

d'abstenir-se de fer ús de la raó en tractar d'aquest problema perquè la filosofia s'assembla a les accions divines «traient els misteris de la fosca i portant-los cap a la llum».

Durant el segle x, un dels temes de disputa filosòfica més apassionant era el camp de la cosmologia i cosmogonia. L'accés a l'herència cultural grega va fer que cosmologies religioses jueves i islàmiques entressin en contacte amb corrents neoplatònics i aristotèlic donant pas a tendències com els corrents filosòfics islàmics *mutazila* i *mutaqalam*. Potser fou el fet que el SY era considerat una de les poques obres jueves que parlaven del tema, la raó que va empènyer a Sa'adia a dedicar-li un comentari.

En aquest sentit és important recordar que Sa'adia va escriure el seu comentari en llengua àrab. Això el va obligar a presentar una traducció del text en llengua àrab. En comptes de traduir el títol com *Kitab al khaliqah*, traducció literal al àrab de *Llibre de la creació*, Sa'adia escull anomenar-lo *Kitab al-mabādi* o *Llibre dels elements*. El terme àrab *mabda'* (o en la seva forma plural *mabādi'*) significa «substància primera» i apareix diverses vegades al llarg del comentari.

En el segon paràgraf de la introducció, Sa'adia explica que el primer element, que és l'origen de totes les coses visibles, ha estat un problema molt difícil per als pensadors. En aquest context, cita Salomó com a model d'algú que ha estudiat aquesta substància primera.

Tot seguit explica com la lletres i les números juguen un paper en la forma de la matèria, però els presentarà com a entitats abstractes, fugint de la idea que siguin realment forces per si mateixes. Des d'aquesta òptica, les permutacions i canvis en les lletres ja no representen fórmules màgiques sinó explicacions sobre la relació entre éssers existents.

Igualment és important assenyalar que al llarg del seu comentari, Sa'adia incorpora visions cosmològiques que ja es troben en el text bíblic i en el pensament rabínic, amb l'objectiu d'establir el SY com una filosofia en el marc del judaisme rabínic, fora del context mític i màgic.

En la introducció al seu comentari, Sa'adia enumera nou teories sobre l'origen de l'univers, que descarta progressivament fins arribar a la vuitena, que representa el SY i que Sa'adia considera veritat només a mitges, mentre que la versió totalment vertadera és la que ofereix la Torà.

Aquest ordre i nombre de teories és diferent del que apareix en el seu *magnum opus* *Kitab al-Amanat wal-I'tikadat* (*Llibre de les creences i opinions*) on cita dotze teories en ordre invers. Si en la introducció al comentari al SY comença per criticar la versió que considera més inversemblant, que el món és etern, i va repassant les altres teories fins arribar a la que és completament encertada, en el *Llibre de les creences i opinions* trobem

el procés invers. Allà comença per la teoria que ell considera encertada i tot seguit després organitza la resta de teories en funció de les seves objeccions i crítiques.

En aquesta llista, la visió cosmològica del SY no apareix esmentada. Aquest fet fa que ens plantegem la possibilitat que Sa'adia hagués canviat la seva actitud envers el SY. Una possible resposta la podem trobar en la manera en què Sa'adia presenta les dotze teories. Mentre que en la introducció al comentari al SY, explica les teories de manera progressiva a través d'una hermenèutica que l'harmonitza amb el text bíblic.

*COMENTARI DE DUNAŠ IBN TAMIM DE KAIRUAN*⁵⁷

El comentari de Dunaš ibn Tamim de Kairuan (c. 882 – c. 955) va ser una resposta directa al comentari de Sa'adia. Dunaš ibn Tamim havia estat alumne d'Isaac Israeli, que va marcar el seu pensament fins al punt que durant molts anys mestre i alumne s'havien confós. Com el seu mestre, Dunaš havia estudiat no tan sols la literatura jueva, sinó també filosofia, medicina, matemàtiques, astronomia i ciències naturals.

L'única obra que ens n'ha arribat ha estat el seu comentari al SY, que va ser escrit entre el 955-956. En aquesta obra, Dunaš fa referència a altres obres seves molts possiblement escrites en llengua àrab i que, per desgràcia, no han sobreviscut.

⁵⁷ Dunash Ibn Tamim: *Le commentaire sur le «Livre de la création»*. Peeters (Paris-Louvain, 2002). Especialment útils per a aquesta breu presentació han estat les introduccions a càrrec de Paul B. Fenton i Georges Vajda, pàgs. 1-40.

En el pròleg del comentari, Dunaš ens informa que el seu mestre, Isaac Israeli, mantenia correspondència amb Sa'adia abans de la seva partença cap a Bagdad, on va esdevenir el cap de l'acadèmia rabínica de Sura. El mateix Dunaš especifica que quan Sa'adia deixà Egipte el 905 ell tenia 20 anys, fet que situa el naixement de Dunaš cap al 885. També ens explica que el seu mestre, Isaac Israeli, tenia el costum de comentar amb Dunaš la seva correspondència amb Sa'adia, mentre li assenyalava els errors comesos pel corresponsal. De fet, al llarg del seu comentari, Dunaš no dubta a criticar les idees que Sa'adia expressa en el seu comentari al SY.

Dunaš obre el seu comentari amb una crítica general als que s'han equivocat i han fallat en comprendre la natura del SY, tasca per la qual cal tenir coneixements amplis no tan sols de filosofia, sinó també de ciències naturals, física i astronomia. L'objectiu del seu comentari és dur a terme una síntesi entre les ciències i les filosofies grecoaràbigues del moment i les fonts jueves tradicionals.

Les influències en el comentari de Dunaš cal trobar-les es troben a les fonts clàssiques del pensament jueu, i en el seu mestre, Isaac Israeli, fortament influït pel neoplatonisme i per dues obres cabdals: *Les cartes dels germans de la puresa* i la *Teologia* del Pseudo-Aristòtil.

Dunaš comença demostrant l'existència de Déu a partir del moviment per, després, reconèixer-lo com a Creador del món. Aquesta creació del món és el bé suprem, ja que el mal és la privació, de l'ésser, tot seguint el pensament estoic. Dunaš insisteix en la idea de la incorporeïtat divina i que la divinitat està més enllà de tota forma de coneixement. També presenta una teoria de la profecia com un exemple de l'èxtasi del qual ens parla Plotí i del que Moisès transfigurat en seria el màxim exponent. La descripció de l'ànima expressada en el seu comentari es troba olt influïda per la Teologia d'Aristòtil, mentre que en la descripció del cos humà, Dunaš utilitza teories anatòmiques i mèdiques extretes d'obres gregues, així com coneixements d'astrologia i ciències naturals.

El principal punt de divergència entre Dunaš i Sa'adia rau en la interpretació de les sefrot i les lletres - números com forces creadores o principis cosmològics abstractes. A través d'un comentari enfocat en la interpretació literal del text, Dunaš veu aquests elements com a elements i categories del coneixement i la saviesa. Vist des d'aquesta perspectiva el SY tindria un caràcter més d'especulació cognitiva no pas ontològica. Les lletres i els numeros serien unitats de mesura emprats per a descriure totes les criatures.

COMENTARI DE ŠABBETAI DONNOLO

El tercer comentari va ser escrit per un metge italià del segle x anomenat Šabbetai Donnolo, nascut a la ciutat de Oria, província de Brindisi, vers el 913 i mort vers el 982

en una localitat desconeguda. En la introducció Donnolo fa una explicació biogràfica i explica les raons que l'han portat a escriure el seu comentari.

Segons ell mateix diu, el 4 de Juliol de 925 les forces militars a les ordres del califa Ubaid Allah al Maḥdi conquerien Oria, i feren matar tots els homes en edat militar i esclavitzaren dones i nens. Gràcies al rescat pagat pels seus familiars Donnolo fou alliberat, però resta com a únic supervivent de la seva família.

Després d'aquest traumàtic episodi, Donnolo es dedicà als estudis de les ciències naturals, la medicina, l'astronomia i l'astrologia. En la introducció fa explícita la seva queixa que el judaisme no havia desenvolupat de manera suficient l'estudi científic i a causa d'aquesta carència els jueus es veien obligats a recórrer a la saviesa d'altres pobles. Aquesta és la raó per la qual Donnolo va estudiar grec i llatí.

Durant els seus estudis va trobar-se amb una figura carismàtica que anomena b-g-d-š i que deia venir de Babilònia. Més enllà del que ell mateix narra, no sabem res sobre aquest personatge. Alguns l'han identificat amb un metge de Tunis anomenat Giaʿfar ibn Aḥmad ibn Ibrahim ibn Ḥalid al Giazzar. Aquest personatge va ser conegut per les seves traduccions al llatí i grec d'obres de Constantí de Reggio i Constantí, l'africà.⁵⁸

⁵⁸ G. Fiaccadori: «Donnolo, Shabbetay bar Abraham» *Dizionario Biografico degli Italiani* (Roma 1992). Columna 213.

De la mà de Donnolo ens han arribat un seguit d'obres mèdiques i de farmacopea com el *Sefer ha-mirqahot*, 'Llibre dels remeis,' o el *Sefer ha-Yaqar*, 'Llibre preciós.' Però l'obra que ens interessa aquí i potser per la qual és més famós és el seu *Sefer Hakmoni* o comentari al SY, on no es limita a comentar el text sinó que el converteix en una plataforma per a fer una sèrie de digressions de caràcter científic, especialment de tema astronòmic i mèdic.

L'objectiu de Donnolo sembla que és la recuperació i el desenvolupament dels coneixements astronòmics que Israel havia tingut antigament i que veu en el text *Barayta de Samuel* sobre el qual escriu un primer comentari anomenat *Sefer ha-Mazalot*, «Llibre de les constel·lacions». D'aquesta obra no ens queden més que fragments recollits en rabí Iosef ben Šimon Qara⁵⁹ en el seu comentari al llibre de Job.

Com podem veure la natura del comentari de Donnolo és diferent de la dels comentaris precedents. Mentre Dunaš i Sa'adia fan una lectura eminentment filosòfica tot i que inclouen també clars elements científics, Donnolo només es preocupa per aquesta darrera part.

Un altre tret específic de l'obra de Donnolo és aquesta voluntat de deixar clar al lector quin és el seu objectiu en el moment d'escriure el comentari. Com hem dit abans, durant

⁵⁹Z. Frankel «Der Kommentar des Rabbi Yosef Kara zu Job» in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Vols. 5 (1856) pàg. 223, Vol 6 (1857) pàg. 271 i Vol 7 (1858) pàgs. 260 i 348.

els seus estudis, Donnolo va conèixer una figura carismàtica que li ensenyà no tan sols astronomia, sinó també astrologia.

Donnolo pensa que a través de l'estudi dels cossos celestes i de tot allò que té lloc en el macrocosmos es pot descobrir quelcom sobre la persona, el microcosmos, i que aprendre el funcionament de la persona pot portar a una major comprensió de l'univers. Existeix doncs una estreta relació entre macrocosmos i microcosmos, entre persona i univers. Aquesta relació esdevé per a Donnolo un paradigma que permet reduir-ho tot a un sol principi creador, la Divinitat.

La persona ha estat creada a imatge de la creació. Es a dir, la creació i la persona segueixen un mateix concepte creador. És interessant veure com en aquest punt Donnolo s'aparta de l'exegesi clàssica per a afirmar que la persona no ha estat creada a la imatge de Déu, sinó a la imatge de la creació. La seva argumentació es basa en el fet que la narració bíblica sobre la creació de la persona està en darrer pla, després de la creació del macrocosmos.

El comentari al SY el trobem en la segona part del *Sefer Hakmoni*. Explicar tots els arguments presents en el comentari de Donnolo escapa va més enllà de l'objectiu d'aquesta breu presentació. Només voldria assenyalar que la idea bàsica sobre la qual treballa Donnolo, el context més segur i més neutre per a estudiar els misteris de la

creació i de la Divinitat, és el món de les ciències físiques i naturals, la ciència que neix del coneixement científic d'allò que és real.

La persona, i per extensió tot el món creat, constitueixen un microcosmos, un model de la creació a petita escala a partir del qual podem especular sobre el macrocosmos. L'ordre i les lleis que regulen l'univers són les mesures que han estat aplicades en la creació del microcosmos. El SY sembla ser l'exposició d'un model de creació que pot ser aplicat a les dues dimensions de l'existència, el microcosmos i el macrocosmos.

La recerca astronòmica no és en la ment de Donnolo una recerca de quelcom que està fora d'aquest món, ja que les lleis que siguin descobertes en aquesta dimensió també valdran per al món dels vivents.

En aquest model el coneixement de la divinitat esdevé quelcom impossible per a la persona. Les descripcions antropomòrfiques amb les quals s'intenta definir l'essència de la Divinitat no tenen cap sentit per a Donnolo i les considera blasfèmia. Tot allò que podem dir de la Divinitat només pot ser deduït a partir de l'estudi de les seves obres.

Tenint en compte que Donnolo, Dunaš i Sa'adia varen escriure els seus comentaris al voltant de la segona meitat del segle x no hi ha cap obra que estudiï les relacions entre el

pensament d'aquests tres autors, però és interessant remarcar que tots tres es mostren en contra de les definicions antropomòrfiques de la Divinitat.

COMENTARI DE RABÍ JUDÀ BEN BARZILAY

El comentari més complet i complex sobre el SY va aparèixer a Barcelona de la mà de rabí Judà ben Barzilay (final del segle XI fins a la meitat del segle XII). Aquest rabí prengué en les seves mans la tasca de recollir, en una mena de síntesi enciclopèdica, les interpretacions tant filosòfiques com místiques del SY.

En el seu comentari, rabí Judà recerca i combina tant l'exegesi filosòfica, repetint i ampliant alguns dels arguments ja exposats per Sa'adia i Dunaš, amb tota una sèrie d'imatgeria i associacions que apareixen ja suggerides en la poesia d'Ibn Gabirol i altres fonts tradicionals jueves.

Per desgràcia no comptem amb cap estudi en profunditat sobre aquesta obra, només poques ratlles per part d'especialistes.⁶⁰ Scholem⁶¹ argumenta que el comentari de Barzilay, tot i ser enciclopèdic, no conté terminologia ni conceptes que puguem identificar com tècnicament cabalístics, però com veurem més endavant en el comentari

⁶⁰ A part del que diu G. Scholem cal citar també Raphael Jospe «Early Philosophical Commentators on the Sefer Yezirah: Some Comments» *Jewish Philosophy: Foundations and Extensions*. Vol 2. University Press of America, Lanham MD 2008. Pàgs. 113-153, en especial 129-130. Aquest article aparegué publicat originalment a *Revue des Études Juives* Vol 149/1-3 (1990) pàgs.: 369-415.

⁶¹ Scholem. *Origens*, pàgs. 46-48.

de rabí Isaac, les idees de rabí Ben Barzilay reapareixen en la càbala provençal . No cal oblidar que rabí J. ben Barzilay va ser el mestre d'Abraham de Posquières i que rabí Ben Barzilay havia visitat la Provença, com ha estat esmentat anteriorment.

Rabí Judà ben Barzilay fa una presentació del pensament de Sa'adia i Dunaš respecte de la natura de les sefirot. Distingeix entre la natura essencial de les sefirot i els seus aspectes qualitatiu i quantitatiu. La raó per la qual el text del SY conté tantes descripcions respecte del nombre de les sefirot cal buscar-la en la necessitat de crear un paradigma, mentre que l'essència de les sefirot és descrita com una sèrie d'elements metafísics, emanats a partir de l'esperit del Déu viu i que esdevenen l'aire, l'aigua, el foc i els sis punts cardinals, que sumen un total de 10.

JUDÀ HA-LEVÍ I EL SEFER YEŞIRAH

No podem dir que el famós poeta medieval judeoandalusí, Judà ha-Leví (1075-1141), escrigués exactament un comentari al SY. A part de la seva producció poètica Ha-Leví és també conegut com autor del Llibre del *Kuzarí*. La secció quarta d'aquesta monumental obra està dedicada al que podríem anomenar la mística jueva. És en aquest marc on trobem una llarga exposició sobre el SY.

Si no es tracta d'un comentari complet o profund al SY, per què esmentar-lo en aquest punt? El *Kuzarí* va ser escrit originalment en llengua àrab i traduït per Ibn Tibon a la

Provença vers l'any 1196, possiblement en el cercle del rabí Abraham ben David de Posquieres i per tant, rabí Isaac va poder ser testimoni del procés de traducció i rebre'n l'impacte directe en el seu pensament.

Aquesta obra està escrita en forma de diàleg entre un mític rei dels khàzars i un *haver*, literalment «company,» tot i que en la meua traducció he preferit «rabí». En aquest sentit el rei demana al *haver* un exemple de saviesa jueva en el món de les ciències naturals. El *haver* donarà una llarga resposta explicant el contingut del SY que correspon al paràgraf 25 de la secció IV del llibre.

Tot seguit el rei posa en dubte la necessitat de fer especulacions sobre la cosmogonia. Es planteja la necessitat de tenir les lletres del *tetragrammaton*, o els àngels, o les esferes com a intermediaris. El rei defensa una creació directa per intervenció divina, basada en el corrents de pensament de l'islam *ash'arita*, i que encaixaria millor amb els primers capítols de Gènesi.

El *haver* es mostra d'acord amb la proposta del rei i diu que representa l'estadi més elevat en el desenvolupament de la fe abrahàmica. Segons el *haver*, Abraham hauria progressat d'un monoteisme especulatiu, que segueix els dictats de la raó basada en la seva experiència de la natura, cap a una fe més elevada que faria aquesta especulació innecessària. Segons el *haver*, el SY hauria fou una obra de joventut d'Abraham.

Ha-Leví fa una presentació crítica del *Kuzari* presentant els elements claus –sefirot i lletres/números- com categories abstractes que han de ser interpretades en termes aristotèlics. Aquesta perspectiva encaixa de ple amb la crítica general que Ha-Leví fa de la filosofia, en especial de l'aristotèlica.

Raphael Jospe, en el seu article «Primers comentaris filosòfics sobre el SY,»⁶² dedica cinc pàgines al comentari que apareix al *Kuzari* sobre el primer paràgraf del SY. Segons aquest autor, els tres *sefarim* -*sefar*, *sippur*, *sefer*- als quals es fa referència en el SY 1,1 són les representacions de la forma finita de la criatura en la ment divina, en el discurs diví de la creació i en la creació que engendra la criatura.

En Déu, aquests tres actes són un de sol, mentre que la ment humana els percep com a tres estadis separats. Jospe identifica aquesta posició amb la doctrina aristotèlica de la unitat del subjecte, acte i objecte de intel·lecció en la ment divina.

Ha-Leví afirma que aquests tres *sefarim* contenen trenta-dos camins: les deu *sefirot*, representant el principi quantitatiu, i les vint-i-dues lletres, que representen el principi qualitatiu.⁶³

⁶² Raphael Jospe: «Early Philosophical Commentators on the Sefer Yezirah: Some Comments» *Jewish Philosophy: Foundations and Extensions*. Vol 2. University Press of America, Lanham MD 2008. Pàgs. 113-153, en especial 130-135 estan dedicades al *Kuzari*. Aquest article aparegué publicat originalment a *Revue des Études Juives* Vol 149/1-3 (1990) pàgs. 369-415.

⁶³ Vegeu *Kuzari* IV: 25.

Una qüestió debatuda durant la dècada dels 90 és la relació de la producció gabiroliana amb el SY. Segons autors com Jospe⁶⁴ i Sendor, alguns passatges del seus poemes *Keter malkut / corona reial* i «Šoḵen ʿad» contindrien referències al SY però sense endinsar-se en cap explicació posterior.

L'any 2005 va sortir publicada una tesi doctoral en hebreu escrita per Israel Levin⁶⁵ en la qual es dedica el capítol 8 a un profund estudi sobre la relació entre el poema *Keter Malkut* i la mística jueva. L'autor conclou que si bé podem trobar referències a la filosofia neoplatònica del moment, no s'ha pogut establir cap vincle directe amb el SY.

L' APORTACIÓ DE RABÍ ISAAC AL COMENTARI DEL SEFER YEŞIRAH

Si tants d'altres comentaris varen precedir l'obra de rabí Isaac, llavors on rau la seva genialitat? Per començar, l'esperit amb què rabí Isaac s'acosta al text és diferent dels seus predecessors. Per a ell, el text sembla gaudir d'una canonicitat gairebé bíblica. Aquest actitud ens pot sorprendre, però no és tan anòmala. Per exemple, l'únic llibre que Gabirol

⁶⁴ Raphael Jospe «Early Philosophical Commentators on the Sefer Yezirah: Some Comments» a: *Jewish Philosophy: Foundations and Extensions*. Vol 2. University Press of America, Lanham MD 2008. Pàgs. 113-153, en especial 128-129.

⁶⁵ Israel Levin: *La Corona Reial de Salómo Ibn Gabirol*. Tel Aviv University, Tel Aviv (2005), En especial pàgs. 178-204.

cita expressament en la seva obra *Font de Vida (Meqor hayim)* és precisament el SY. Igualment Judà ha-Leví fa una extensa cita del SY en el seu *Kuzari*. Per tant, tenim elements per a pensar que el llibre ja havia entrat a formar part del cànon de fonts jueves a la societat jueva andalusina dels segles X i XI.

És aquest esperit el que permet a rabí Isaac de fer un tipus de comentari innovador, no tant conceptual com podria ser el de Sa'adia, que sempre llegeix els conceptes del SY amb el prisma filosòfic i en fa la traducció. L'estil de rabí Isaac és minuciós, amb una gran sensibilitat pel detall. No projecta un sistema forà en el text, sinó que està atent al llenguatge del text i el desenvolupa. Cada terme és interpretat com a distint. No deixa que el context influeixi en el significat. Les construccions gramaticals i sintàctiques anormals, amb especial esment a les preposicions, també són objecte d'explicació. En definitiva, rabí Isaac, hereu d'una tradició que progressivament ha donat més importància al SY, es preocupa pel llibre com un tot global i no pas com un trampolí per a exposar una filosofia traduïda a un llenguatge «*yeşiratic*».

Això no vol dir que rabí Isaac no faci un esforç per donar una coherència racional al sistema existent en el SY: la descripció de la realitat i de les causalitats en termes del pensament neoplatònic, el corrent de pensament en voga en el moment. Rabí Isaac, que no dubtarà a emprar el vocabulari filosòfic del moment, però tampoc no es vol separar de la tradició, inclouent-hi les fonts de la tradició mística jueva. El resultat obvi és que rabí

Isaac combina en el seu comentari elements filosòfics i místics, potser reflectint el que és una realitat en el pensament dels segles XII i XIII.

CAPÍTOL QUART

EL COMENTARI DE RABÍ ISAAC EL PIETÓS AL SEFER YEŞIRAH

Abans de començar l'anàlisi del pensament rabí Isaac cal plantejar-se dues qüestions de caràcter tècnic com (a) el text que cal comentar, (b) el caràcter del comentari i (c) el llenguatge conceptual que fa servir.

(a) En el capítol anterior hem parlat sobre l'existència de diverses redaccions del SY, una de breu, una de llarga i la versió de rabí Sa'adia Gaon. Sembla que la versió que rabí Isaac va tenir al davant i en la qual hauria basat el seu comentari devia ser la versió abreujada. Ara bé, aquesta afirmació és difícil de mantenir ja que, contràriament al que fa Sa'adia, rabí Isaac no reflecteix el text del SY íntegrament, sinó que només cita aquelles paraules precises sobre les quals vol fer el comentari.

Una dificultat addicional és que, si bé rabí Isaac comenta de manera lineal el text del SY, en arribar a la línia 236 comença a comentar passatges anteriors que ja havien quedat enrere i hi aporta nous comentaris, mentre que continua avançant pel text. Aquest constant anar endavant i enrere ens dificulta enormement saber amb exactitud quin era el text que tenia i ens fa plantejar la qüestió de si potser rabí Isaac tenia una recensió del text que ens és desconeguda.

(b) La carta. La seva negativa a posar coses per escrit. Són seus aquests escrits o són apunts de classe? Scholem proposa que efectivament són obres de l'autor tot basant-se en els aspectes que comentem tot seguit.

Podria tractar-se realment d'uns apunts de classe? Certament això explicaria aquests salts. En aquest sentit, una comparació entre el *Comentari* i els *responsa* que hem esmentat anteriorment entre les seves obres, ens posarà de relleu dues característiques importants.

Una qüestió d'estil: primerament l'estil del *Comentari* no té la pulcritud que tenen els *responsa*. Una de les dificultats que hem enfrontat durant la traducció del comentari és l'estil succint i paratàctic.

Les fonts: una altra dificultat ve causada per la manca de citacions en el comentari. Mentre que en els *responsa*, rabí Isaac és molt acurat en fer-nos saber les seves fonts, el text del *Comentari* està lluny de ser clar. Davant d'aquestes dues dades, creiem que és possible pensar que el comentari està constituït per les notes fetes per a les classes, o els apunts presos per un estudiant, com ja hem apuntat anteriorment.

Tant en un cas com en l'altre, el *Comentari* no va ser pensat mai com a obra per a ser publicada, sinó com a notes per a un grup de gent coneixedora del tema, la qual ja tenia

un rerefons que els familiaritzava amb les fonts i amb el llenguatge tècnic. Però certament no es tracta d'una obra pensada per a principiants o com ni d'una introducció.

(c) Com i quan apareix aquest vocabulari tècnic? Cal dir que aquest tipus de llenguatge es va crear en aquell temps en el cercle que envoltava rabí Isaac. Des de la seva joventut, tingué oportunitat d'assumir-lo i fer-lo seu atesa l'estreta relació de la seva família amb personatges com els Tibbònides o Alharizi, que dedicaren la seva vida a la traducció d'obres filosòfiques tant del pensament grec clàssic amb comentaris àrabs com del pensament jueu en llengua àrab. Aquesta elit cultural creà un vocabulari que cristal·litzà durant la generació de rabí Isaac.

Tot i així, també podem veure la influència de l'hebreu de l'obra de Ibn Gabirol, dels comentaris a la Torà d'Ibn Ezra o del pensament de Bar Hiya i de Maimònides, i també de la literatura de las *Heḳalot*, corrent místic jueu de finals del primer mil·lenni.

LES SEFIROT

La relació amb el Sefer ha-Bahir

Ja hem esmentat més amunt que la importància d'aquest petit comentari al SY rau, segons el Prof. G. Scholem, en el fet que aquest breu i críptic explicació, de poc més de 400 línies, crea les bases per a un pensament místic basat en un sistema sefiròtic, que més tard cristal·litzarà en una mística de la càbala catalana amb una obra principal *Ma'arehet Elohut*, d'autor anònim, i en una mística castellana, amb el famós comentari a la Torà anomenat *Zohar*.

El terme «*sefirà*» ja existeix en la literatura rabínica anterior al segle XII, però el seu significat serà molt ric. Fins i tot, en el text del comentari de rabí Isaac, el terme és polisèmic.

El terme sefirà està present en el mateix text del SY, però el seu ús és lluny de ser coherent ja que, per exemple, en l'obertura del SY se'ns diu que les *sefirot* estan incloses en les 32 entitats creades per Déu,⁶⁶ mentre que en el paràgraf 5 del primer capítol, l'autor identifica la primera de les *sefirot* amb l'esperit del Déu viu mentre que relaciona la resta amb conceptes com ara bé i mal, primer i darrer, i els 4 punts cardinals.⁶⁷ Però aquesta

⁶⁶ I, 1 עולם אל שדי רחום 1,1 - Amb trenta dues vies meravelloses de saviesa Déu va establir el món, el Senyor de les forces, Déu d'Israel, Déu viu *aquell que és alt i excels, que ocupa el tron i té un nom sant* [Isaïes 57,15].

⁶⁷ I, 11 ואלו עשר ספירות בלימה אחת רוח אלהים חיים ורוח מרוח ומים מרוח ואש ממים ורום מעלה ותחת מזרח ומערב 1,11 - Déu sefirot indeterminades: u - esperit del Déu viu; dos – esperit de l'esperit de santedat; tres –

identificació no és coherent en tot el text, ja que en el paràgraf 7 del mateix capítol⁶⁸ les dues primeres *sefirot* estan relacionades amb l'inici i el final.

Ja hem explicat en el capítol anterior la natura i els objectius dels comentaris que varen fer-se durant el segle x al SY. Tots vénen a reafirmar el caràcter neopitagòric del SY.⁶⁹ Per exemple, en el cas de Sa'adia, relaciona el nombre 10 de les *sefirot* amb les deu categories aristotèliques.⁷⁰ Judà ben Barzilai de Barcelona recollirà aquesta aproximació en el seu comentari:

Ja hem parlat anteriorment sobre aquest tema de manera clara al començament del llibre sobre la pre-existència de les coses creades i existents abans que existissin. El Creador de tots els mons les va agafar i les va assimilar al pensament humà de manera que en surtin 10 principis, ni més ni menys, que són: la substància, la quantitat, la qualitat, la relació, el lloc, el temps, l'estat, la posició, l'acció i l'afecció. Quan els savis varen investigar el tema de les 10 sefirot en tota la seva complexitat, varen adonar-se que res no quedava fora d'aquestes categories, excepte el Creador.⁷¹

En el poema anomenat *'ahavtika*,⁷² Ibn Gabirol escriu: «Aquest és el teu Nom per sempre / ocult, ja que no té explicació/ en el que s'hi troben les 10 sefirot / i el secret de tot el món hi està present». Poc podem deduir a partir del vers, tot i això sembla que hi apareix

l'aigua de l'esperit; quatre – el foc de l'aigua. Amunt i avall; orient i occident; nord i sud.

⁶⁸ עשר ספירות בלי מה מדתן עשר שאין להם סוף עומק ראשית ועומק אחרית עומק טוב ועומק רע עומק רום ועומק תחת עומק - מזרח ועומק מערב עומק צפון ועומק דרום אדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכלם ממעון קדשו ועד עדי עד indeterminades. El seu nombre és de deu però són infinites. La profunditat de l'inici i la profunditat del final; la profunditat del bé i la profunditat del mal; la profunditat de dalt i la profunditat de baix; la profunditat de l'orient i la profunditat de l'occident; la profunditat del nord i la profunditat del sud.

⁶⁹ Vegeu, per exemple, Judà ben Barzilai *Comentari al SY*, pàg. 185.

⁷⁰ Aristòtil *Categories* 4.1b.25. En la traducció de Mayer Lambert (1986) final de la pàgina 39 i pàgina 40.

⁷¹ Judà ben Barzilai *Comentari al SY*, Apèndix. Pàg. 277.

⁷² J. Liebes «El SY en la poesia de rabí Šelomó ibn Gabirol i la interpretació [del poema] *'ahavtika*» a *Estudis Ierosolomitans de pensament jueu (Jerusalem) vol 6 pag 73*.

el tema central de la càbala en què les *sefirot* són part del nom diví i no només nombres o entitats a través de les quals la divinitat opera.

Finalment, una darrera peça literària del misticisme que cal tenir en compte en parlar de la nomenclatura sefiròtica és el *Sefer ha-Bahir*.⁷³ Aquest llibre ha tingut una redacció complexa. Com ha demostrat Haviva Pedaya⁷⁴ en el seu estudi sobre aquest text, hi ha molts estadis de redacció. El text no cristal·litza en la forma en què ens ha arribat fins possiblement durant el segle XII, fet que el fa gairebé coetani del nostre rabí Isaac, d'aquí que una de les qüestions a resoldre sigui la relació entre tots dos textos. Evolucionen d'una forma paral·lela? O potser el *Sefer ha-Bahir* va tenir alguna mena d'influència en el nostre rabí Isaac?

Segons afirma el Prof. Scholem, després d'una detallada anàlisi de termes i conceptes,⁷⁵ l'origen del *Sefer ha-Bahir* sembla estar relacionat amb el midraix *Raz'a Rabbah*.⁷⁶ Moshe Idel però es mostrarà en desacord amb el seu mestre i demostra⁷⁷ que el llibre conté elements de pensament que es remunten al gnosticisme.

Arribats a aquest punt, cal que siguem conscients de la fal·làcia genètica, és a dir, conèixer l'origen d'una idea no explica la seva funció en el seu nou context. En aquest

⁷³ Scholem *Origen* Pàg. 81.

⁷⁴ Pedaya «Pegam ve tikkun». Pàgs. 157-286.

⁷⁵ Scholem *Origen* Pàgs. 68-97.

⁷⁶ Scholem *Rešit* Pàgs. 203-238.

⁷⁷ M. Idel *New Perspectives*, 116.

sentit el pensament gnòstic ofereix un marc poètico-mític on estructures mitològiques de religions anteriors i tradicions filosòfiques s'amalgamen amb motius de la filosofia platònica.

El resultat és un discurs de força mítica caracteritzat per quatre punts essencials. En primer lloc trobem la creença en una sèrie de poders divins que existeixen en una interrelació i als quals els correspondrien una sèrie de forces còsmiques, representades per les esferes celestials. La segona característica és el principi femení de la saviesa divina, Sofia, que actua com a demiürg o element mitjancer en la creació del món. La posició de Sofia és dual perquè en el seu rol conté una dualitat inherent, d'una banda està en contacte amb el món transcendent, mentre que de l'altra es relaciona amb el món material. És aquest darrer factor que desencadena el drama còsmic, tercera característica del pensament gnòstic, en què Sofia es veu atrapada en l'espessa xarxa de la materialitat i cal que algú la redimeixi.⁷⁸

Especialment el tercer punt posa de relleu el fet que el gnosticisme pren conceptes del pensament platònic, tals com ara la diferenciació entre matèria i idea, i incrementa la tensió gràcies a la seva inherent tendència al dualisme i fa créixer aquesta tensió fins al punt de representar un conflicte entre el bé i el mal, on el primer està representat per

⁷⁸ John Dillon, *The middle Platonists: A Study of Platonism from 80 A.C. To 200 A.D.* Duckworth (London 1977) Pàgines 46, 163-164, 384.

l'esperit mentre que el segon és la matèria. Aquesta teologia dualista gnòstica imprimeix una particular visió sobre la creació i l'estructura de cosmos.

El *Sefer ha-Bahir* no exhibeix cap tret de dualisme radical, però sí que presenta una connexió profunda amb els conceptes i principis del platonisme i amb l'estructura còsmica del neoplatonisme. Ara bé, això no vol dir que els autors / redactors d'aquesta obra haguessin utilitzat de manera conscient aquest material, que ja es trobava en la cultura dominant de la Provença dels segles XI i XII, com hem defensat en el capítol II.

Aquest fenomen no és específic del *Sefer ha-Bahir*. Tenim un bon exemple d'això en els comentaris de Donnolo, que pren gran part dels seus coneixements astronòmics i mèdics de les fonts bizantines.⁷⁹ El descobriment del pensament platònic i la seva reelaboració en forma d'*Ennèades* de Plotí, varen arribar a les tres grans cultures mediterrànies per igual i per tant és just pensar que es produïren tres processos paral·lels. Aquest procés d'adaptació del pensament filosòfic va iniciar-se amb els primers contactes entre els invasors islàmics, provinents de la península Aràbiga, i les elits cristianes hereves del coneixement grec traduït al siríac. Els musulmans, i també els jueus, varen veure's obligats a fer una ingent tasca harmonitzadora entre el seu pensament i els textos canònics, considerats revelats.

⁷⁹ Andrew Sharf: *The Univers of Shabetai Donnolo* (New York, 1976). Pàgs. 62-63, 68-70, 94-127.

Aquesta tasca va estendre's ràpidament per tota la conca sud del Mediterrani i arribà fins a Al-Andalus, i més tard a la societat provençal gràcies als emigrants judeoandalusins i la seva tasca de traducció, reiniciant, un altre cop, aquesta vegada a la Provença del segle XI, aquest procés d'assimilació, interpretació i absorció de nous textos i noves idees. La comunitat jueva va haver d'expressar aquesta digestió en el seu propi llenguatge molt influït per un estudi de les fonts rabíniques tradicionals, que encara utilitzava en gran mesura les estructures típiques del midraix.

En aquest procés de creació cultural coincideixen en un mateix punt geogràfic i temporal l'arribada, gràcies a fonts literàries i de pensament, del corrent neoplatònic altament influït pel pensament gnòstic i la doctrina de les sefirot. La receptivitat de les obres d'Ibn Paquda i Judà ha-Leví per part de la comunitat provençal ajuden a explicar la revifalla de la mística durant el segle XII, però no ens auxiliem a entendre la forma que va adoptar el SB en el comentari al SY: un Déu infinit i impersonal que es manifesta a través de 10 forces dinàmiques, o sefirot. La novetat de la càbala provençal rau en el fet que per primera vegada tracta les sefirot no com entitats creades, demiürgs o éssers semidivins, sinó com elements de l'ésser diví.

Aquest corrent innovador també rebia una influència directa d'un cànon textual de clar caràcter gnòstic, escrit en forma de pseudomidraix, que cristal·litza en el text del SB, que devia explicar Déu en un estil pleromàtic, on els pleromes són aspectes de la divinitat.

Per tant la divinitat és presentada com una jerarquia de poders interrelacionats, que actuen entre si, i una sèrie d'hipòstasis de processos psicològics. Al voltant de cada poder es concentra un conjunt de símbols provinents del món bíblic, del món natural i de la mateixa història jueva.

La coincidència d'aquests dos aspectes, la filosofia per un costat i el SB per l'altre, varen transformar el concepte de la divinitat en una font divina infinita, que es troba més enllà de tot coneixement i a partir de la qual emanen i reben vida les forces espirituals organitzades de forma jeràrquica.

Com podem veure en aquesta breu presentació sobre la doctrina de les sefirot, és la fluïdesa del concepte, és a dir, la manca de coherència sobre el seu estatus, si bé és cert que el terme ja existeix en el SY no serà fins al comentari de rabí Isaac quan aquesta doctrina guanyarà una major estructura i coherència interna, cosa que no trobarem en cap altra obra precedent. Tot i així, cal tenir en compte la terminologia que rabí Isaac utilitza per a referir-se a les sefirot: *havaiot* (essències), *middot* (dimensions o atributs), *koḥot* (poders), *šorašim* (arrels), *gedolim* (majors), *sibot* (causes), *devarim* (paraules o coses) o *tehilah* (principi).

Tots aquests termes estan ja documentats en la literatura filosòfica jueva anterior a rabí Isaac. Tot i així, vull destacar-ne dos que mereixen una mica més de detall. El primer és

devarim que podem traduir literalment com «paraules» o «coses» i que és l'únic que no té paral·lel en el món del pensament grec, sinó que el trobem primerament en la literatura rabínica. Sembla que aquest terme podria basar-se en el següent passatge del Talmud de Babilònia:⁸⁰

«Rav Zutra bar Tovia va dir citant Rav: Amb 10 coses el món va ser creat: (1) saviesa; (2) enteniment; (3) coneixement; (4) poder; (5) reprensió; (6) força (7) justícia; (8) judici; (9) misericòrdia i (10) compassió».

El *SB*, Llibre de l'esplendor, fa una afirmació similar, però el terme triat pel seu autor és *ma'amarot*, que podem traduir com «discursos». Gershom Scholem ho interpreta com *logoi*, terme que compren tan el discurs com la paraula. És curiós també assenyalar que el terme tècnic que la filosofia àrab emprà per a referir-se a l'atribut diví es *ma'na*, i que durant l'edat mitjana va ser traduït al llatí per *res* (cosa).

Un altre terme que també necessita ser explicat és *havaiot* o essències. Rabí Isaac l'utilitza com a sinònim per al terme *sefirot* al llarg del seu comentari. Segons el Prof. G. Scholem⁸¹ i el seu alumne prof. M. Idel⁸² la traducció correcta d'aquest terme és essències, tot i que seria més correcte explicar-lo com allò de més central o més íntim en l'ésser diví. Segons Scholem, aquestes essències són la font de les *sefirot* i de les lletres en el seu estadi més primigeni.⁸³

⁸⁰ Talmud de Babilònia *Hagiga* 12 a.

⁸¹ G. Scholem: *Sefer Bialik* pàg. 158. *Kiryat Sefer* 9 (1932) pàg. 126.

⁸² M. Idel *Ha sefirà še me 'al ha sefirà*. Pàg. 268, nota 153.

⁸³ G. Scholem *Ha-kabbalah be provence*, pàgs. 145-146. *Origins* Pàgs. 279-281.

Examinem el següent passatge en què rabí Isaac ens ofereix una definició d'aquestes

havayot:

Per això ha estat dit: «un forat no pot tornar-se a omplir amb la terra que s'ha excavat,» perquè en omplir els espais buits, aquells espais plens romandran sense terra; [ni tampoc les llacunes s'omplen de la seva essència.] Així doncs, les essències romanen subtils fins que la persona les descobreix i les dibuixa i els fa talls i els grava gravats i n'obre les cavitats.
[Línies 20-23]

La imatge emprada a TB Berahot 3b serveix a rabí Isaac per a explicar la natura d'aquestes essències. Segons aquest text, quan traiem la terra d'un lloc per a tancar un forat, l'existència del forat com a entitat continua existint, sols canvia de lloc.

Les sefirot emergeixen, doncs, d'aquestes *havaiot* o essències. Rabí Isaac explica en el seu comentari aquest procés d'emanació com un procés de diferenciació progressiva, que comença en la mateixa divinitat, i que equipara al procés del pensament o de la parla. De la mateixa manera, quan pensem o parlem generem idees que estaven en nosaltres. El resultat d'aquesta emanació són les *sefirot*. És interessant assenyalar que en el comentari, rabí Isaac empra el terme *sefirà* però també el terme *middah*, que podem traduir com «atribut,» terme específic del vocabulari filosòfic i que demostraria l'absorció i adaptació per part de rabí Isaac de la filosofia del seu temps. Per a il·lustrar aquest punt examinem, per exemple, el següent passatge:

El seus confins – no és el mateix que «el seus atributs,» perquè la paraula «atribut» implica realitats separades. Els profetes veieren els atributs en funció de la seva comprensió i, gràcies a la seva recepció, varen créixer en coneixement per damunt de les altres

persones. Varen engrandir tant la seva ànima que pogueren arribar
racionalitzar els particulars de l'infinit (*ʿEyn sof.*)
[Línies 108-110]

Aquest passatge serveix com a exemple d'aquest procés d'harmonització entre un sistema filosòfic, que reflecteix una teoria dels atributs divins que el pensament judeoaràbic ja havia desenvolupat prèviament, i una tradició rebuda i consolidada en el SB que presenta una estructura sefiròtica. El resultat d'aquesta readaptació és la conceptualització de les *sefirot* com a atributs divins en forma d'hipòstasi, tot i que per a aconseguir-ho es veu en la necessitat d'expandir el concepte tradicional de *sefirà* que ha rebut de les fonts tradicionals.

Déu és una essència, la Divinitat o Causa Infinita i transcendent. El *Deus Absconditus* és la font d'una jerarquia de deu forces que emanen d'aquesta primera causa. Aquest procés d'emanació és un moviment de potència a acte. Les sefirot existeixen en estat latent en el *Deus Absconditus*: «Allò que constitueix l'atribut del judici també constitueix l'atribut de la misericòrdia, de la mateixa manera que la flama està lligada al carbó».⁸⁴ Per tant, esdevenen portal d'entrada del poder infinit en una manifestació finita i cobreixen el buit existent entre infinit i finit. A través del procés d'emanació, el poder infinit entra en el reialme de les funcions particulars i distingibles. És a dir, el producte de l'emanació no és la creació d'un receptor diferenciat per a l'acció divina, sinó que l'emanació produeix modes particulars de l'infinit.

⁸⁴ Comentari de rabí Isaac al SY, línies 352-353.

És a causa de les limitacions del llenguatge humà que les sefirot poden semblar-nos finites, però això només és una aparença:

Els atributs que hem recordat estan tots en l'*Eyn sof*. En la nostra llengua només tenim la part inicial dels atributs.

[Línia 81]

El seu final va ser fixat al seu inici. Com es difon tot allò que flueix? Tot prové de la deú, si la deú s'asseca, tot s'asseca.⁸⁵ Ja que flueix contínuament, l'inici no té final,⁸⁶ per això ha estat dit: **el seu final va ser fixat al seu inici.** Moltes llengües de foc poden sortir d'un sol carbó, que és únic. Les flames no poden existir per si mateixes, necessiten d'alguna cosa més, i igualment totes les coses i tots els atributs, que apareixen de forma separada, en realitat no tenen cap separació, ja que tot és u, com a l'inici, on tot està unit en la circumcisió de l'Únic.⁸⁷

[Línies 121-125]

Ja altres autors anteriors a rabí Isaac havien expressat les seves consideracions sobre la limitació del llenguatge per a parlar dels atributs divins.⁸⁸ Igualment tampoc no és nova la posició de rabí Isaac sobre l'aparent multiplicitat d'atributs, ja que Sa'adia i Maimònides tracten l'aparent multiplicitat com una limitació de l'enteniment humà.

⁸⁵ La imatge de la deú d'aigua és d'ús molt comú per a explicar el procés d'emanació. Salomó Ibn Gabirol en fa ús en el capítol 9 del seu *Keter mal'kut*. Apareix també en un poema de Judà ha-Leví *Elohim El mi amxilekhah*. Vegeu Maimònides, *Moreh nebuqim* 2,12 la seva discussió sobre la correcció de l'ús de la imatge de la font per a descriure Déu i el procés profètic.

⁸⁶ Rabí Isaac, per a qui les *sefirot* no són només nombres sinó principis metafísics, omet l'explicació estàndard d'aquest passatge, que podem trobar a molts comentaris del seu temps: en base 10, la serie numèrica de 0 a 9, torna a començar en arribar a 10. En comptes d'això, rabí Isaac interpreta aquest passatge como la natura de l'emanació: el final, en tant que depèn de l'emanació continua de l'inici, esdevé infinit.

⁸⁷ Vegeu la secció dedicada al *continú* i el canvi per a una anàlisi en profunditat d'aquest passatge. En hebreu *be-milat yahid* és una referència tant a la circumcisió com a pacte, però també com a poder engendrador.

⁸⁸ Vegeu per exemple Sa'adia, *Sefer ha 'emunot ve ha de'ot*, l'obra d' Ibn Paquda *Hovot ha-levavot* I, 10 i Maimònides *Moreh nebuqim* I, 53.

Les sefirot conserven la seva natura infinita perquè l'emanació constitueix un procés que té lloc dintre de la divinitat mateixa, fet que la diferencia de la filosofia de Plotí sobre les emanacions, on aquest procés és un moviment de la divinitat cap a fora. Per contra, en el pensament de rabí Isaac és un procés que té lloc a l'interior de la divinitat on forces residents en la seva profunditat es manifesten i el revelen per tal d'acomplir amb les seves funcions diferenciadores.

La nomenclatura que rabí Isaac fa servir per denominar les sefirot és un sistema que es troba encara en transició⁸⁹ i que alhora és hereu dels pensadors que el varen precedir. En tractar-se d'un sistema encara no prou fixat veurem que això té dues conseqüències importants: d'una banda, trobarem múltiples atribucions o epítets per a una mateixa sefirà. I de l'altra, la continuïtat que tindran aquests epítets serà variada, ja que alguns gaudiran de bona salut i romandran en ús fins al present mentre que d'altres es perdran.

Alguns exemples d'aquestes atribucions són:

la lletra *bet* fa referència a la saviesa i a la comprensió [línia 1]

La *làmed* està en la saviesa (*Hokmah*) [línia 25]

Igual que la *iod*, que està en el cervell, en el cap, ja que la saviesa està al mig i tot ho abasta, també el cervell està en el centre del cap [línia 42]

Per aquesta raó, era necessari que a aquesta frase la seguís l'afirmació: *Deu i no onze*, perquè només són deu ja que cal

⁸⁹ G. Scholem *Origens* Pàgs. 263-264.

comptar-hi la saviesa (*Hoḳmah*), igual que el Nom que comença amb la lletra *àlef*, aquest també és comptat [Línies 44-45]

Es tracta d'intel·ligència (*Binah*), que és el principi anomenat *he* com a final [del nom diví] [línia 79]

A continuació presento la llista de noms que rabí Isaac fa servir per a referir-se a les sefirot, i, entre parèntesi, faig constar les variacions que podem trobar.

- 1- *Maḥšavah* (*Keter* 49, 387)
- 2- *Hoḳmah*
- 3- *Binah* (*Tešuvah* 91,139,166,168, 204, 218, 225, 334, 339, 341. *Ḥevion uzo* 225)
- 4- *Hesed*
- 5- *Paḥad*
- 6- *Tiferet*
- 7- *Neṣaḥ*
- 8- *Hod*
- 9- *Yesod ʿolam* (227) (*Ṣadiq* (Proverbis 10,25) 38, 90)
- 10- *ʿAtarah* (*Memšala* 99, *Mamlakaḥ* 340)

En la breu presentació que hem fet del SY anteriorment, hem parlat del fet que el text agrupa les sefirot en dos grups. El SB també fa la mateixa distinció tot i que discrepen en el nombre de sefirot incloses a cada grup. El SY estableix un primer grup de quatre sefirot que identifica amb les qualitats espirituals i les normes ètiques mentre que en el segon grup, compost per les sis sefirot restants, hi apareixen relacionades amb les sis direccions de les tres dimensions (amunt avall, endavant enrere, dreta esquerra).⁹⁰ El SB també distingeix dos grups, però sense associar-los a res en concret. Per un costat, veiem

⁹⁰ I, 11, אלו עשר ספירות בלימה אחת רוח אלהים חיים ורוח מרוח ומים מרוח ואש ממים ורום מעלה ותחת מזרח ומערב 11,11 - Deu sefirot indeterminades: U - esperit del Déu viu; dos – esperit de l'esperit de santedat; tres – l'aigua de l'esperit; quatre – el foc de l'aigua. Amunt i avall; orient i occident; nord i sud.

un grup considerat superior i compost per tres sefirot, mentre que el segon grup és anomenat inferior i conté les 7 sefirot restants.

Aquesta divisió sembla tenir els seus orígens en l'obra *Pirké de rabí Eliezer*.⁹¹ Igualment, en el text de TB Berahot 3 que hem vist anteriorment i, segons el qual, la creació del món va tenir lloc a través de deu *ma'amarim*, s'esmenten les tres funcions intel·lectuals divines en primer lloc.

Aquesta divisió també està present en l'obra de rabí Abraham ben David de Posquieres, el pare de rabí Isaac i de rabí Jacob ha Nazir⁹² quan parlen dels dos aspectes de la divinitat: per una banda, el *'ilat ha 'ilot*, o causa de les causes,⁹³ per a referir-se a l'aspecte transcendent de Déu; i per l'altre, *Yošer 'or*, literalment «que fa sortir la llum,»⁹⁴ que representa el Déu involucrat amb el món.⁹⁵

Quan hem presentat el *Sefer Hakmoní* hem vist que Donnolo fa una llarga presentació sobre el verset de Gènesi 1,27 «Déu creà, doncs, l'home a la seva imatge, el creà a la imatge de Déu ». Fent-se ressò d'aquest verset, és possible establir una dicotomia ànima –

⁹¹ G. Scholem, *Origens* Pàg. 124.

⁹² G. Scholem, *Rešit ha kabbalah*. Pàgs. 73-74. Nota 2.

⁹³ Vegeu per exemple l'ús que en fa Judà ha-Leví en el discurs del filòsof en la primera secció, primer paràgraf del llibre *Kuzari*.

⁹⁴ Aquest és el nom tècnic que rep la primera de les dues benediccions que precedeixen la lectura de la *Šema* en la litúrgia del matí.

⁹⁵ G. Scholem *Origens*. Pàgs. 209-210.

cos, en la qual l'ànima representa l'aspecte transcendent i recòndit de la divinitat mentre que el cos és el seu aspecte visible.

Rabí Isaac recull aquestes dues tradicions i les harmonitza en un únic sistema, identificant les tres sefirot superiors amb les funcions intel·lectuals, mentre que les altres 7 romanen vinculades a les qualitats estètiques i morals. Alhora també intenta harmonitzar aquest sistema amb el pensament filosòfic tot identificant el primer grup amb els atributs de l'essència divina, o predicats de Déu, mentre que el segon grup representa les manifestacions de la divinitat en el món, o el que anomenem els atributs d'acció.⁹⁶

Això explica el text següent on rabí Isaac parla de *binyan*, o edifici, per a referir-se a les sefirot del segon grup:⁹⁷

Foc de l'aigua. El temor (*Paḥad*) de la pietat (*Hesed*). Vuit cops vuit és 64, construint tot l'edifici, és a dir, *ḥ-s-d*, la pietat.⁹⁸ La seva residència. És a dir, tot l'edifici.
[Línies 150-151]

La font per a aquesta imatge es troba a la Misnà, tractat *Oḥalot* 2,1⁹⁹

Las siguientes cosas comunican impureza debajo de la tienda: un muerto, el trozo como la cantidad de una aceituna de un cadáver, el trozo como la cantidad de una aceituna de sustancia cadavérica putrefacta, como una cucharada de polvo de cadáver, la columna

⁹⁶ Vegeu *Moreh nebuḳim* I, 51 a 58 i *Mišneh Torah* I, 10.

⁹⁷ Altres referències les podem trobar a les línies 28, 71 i 286.

⁹⁸ L'hebreu utilitza l'alfabet per a representar xifres. En aquest cas, el número 8 equival a la lletra *Ḥet*, i 64 a les lletres *sâmec dâlet*, creant així la paraula *Hesed*. A través d'aquesta representació matemàtica, tècnica i hermenèutica anomenada gematria, rabí Jonàs vol indicar la unitat de les dimensions a través de la combinació de les 8 *sefirot* inferiors. El resultat és que totes aquestes *sefirot* estan concentrades en la *sefira* de *Hesed*, i posteriorment se'n separen, com el foc no es barreja amb l'aigua.

⁹⁹ Vegeu també TB *Beḳorot* 45 a i *Yad Hilḳot Tumat met* 2,8

vertebral, la calavera, un miembro de un cadáver o un miembro de un ser vivo que tiene adherida todavía la carne propia, un cuarto de *kab* de los huesos mayores (*heb. ha-binyan*) del esqueleto o la mayor parte de los miembros de un muerto, aunque no alcancen a un cuarto de *kab*. Todos éstos contaminan. ¿Cuál es la mayor parte de su número? Ciento veinticinco.¹⁰⁰

Aquesta Misnà ens presenta tot allò que fa que una persona contregui *tum'a*, impuresa. En concret, el passatge posa en relació la paraula *binyan*, o estructura, i el cos humà. Aquest terme funciona doncs com a pont entre dues realitats i es fa ressò de la teoria del cos humà com a un reflex de l'univers en miniatura, que ja trobem exposada en el primer capítol de l'obra de Donnolo.

El dualisme cos-ànima que experimentem no és altra cosa que un reflex d'un altre dualisme, que té lloc en la divinitat entre el primer grup de tres sefirot, que representen la consciència divina i per això es situen en el cap, i el segon grup de set sefirot.

Aquesta relació dualista entre ànima i cos la podem explicar també amb les paraules del mateix rabí Isaac. Fins al moment, els pensadors neoplatònics com Abraham Bar Hiya¹⁰¹ i Abraham Ibn Ezra en el seus comentaris bíblics¹⁰² expliquen com l'ànima és la part dominant i el cos la part dominada, reflectint el domini del món superior sobre el món inferior. Aquesta idea tenia la seva arrel en una interpretació del verset 1,26 del llibre de Gènesi.

¹⁰⁰ Traducció de Carlos del Valle, *La Misna*. Editora Nacional, Colección Clásicos para una biblioteca contemporánea. 1981, pàg. 1121.

¹⁰¹ *Heguion ha-nefeš* 55.

¹⁰² Èxode. 3,15 i Salm 22,21.

En canvi, en el seu comentari, rabí Isaac va més enllà en explicar aquesta relació i ens presenta una alternativa molt més profunda.

Quan aquest edifici va ser construït, l'esperit altíssim que el governava, governava igualment tota la resta. Existia una unitat total dels mons superiors i els mons inferiors. Això deriva de la idea de món, any i ànima, perquè tot el que trobem en el món també ho trobem en l'any, i tot allò que trobem en el món i en l'any també ho trobem a l'ànima (*nefeš*).

[Línies 286-287]

És a dir, els tres elements del món -món, any i ànima- estan íntimament relacionats, però el fil conductor que permet controlar-ho tot és l'ànima. Per tant, rabí Isaac no creu que l'ànima sigui una entitat independent o un altre jugador en aquest món. Aquesta alternativa ens presenta una visió instrumentalitzada de l'ànima com a canal a través del qual la divinitat governa el món. L'ànima dona vida al cos perquè canalitza la voluntat divina, però perquè pugui generar vida.

Ara ja podem entendre molt millor les paraules de rabí Isaac en parlar de la causa Infinita, o *'Eyn sof*, que es manifesta com *Maššavah* o consciència no dualitzada, o discreta (individualitzada). És l'*'ayin*, o buit existent en tota ment humana.

No et preguntis: «A partir del moment que la Saviesa representa l'inici del pensament del discurs, com és que no puc dir que siguin onze?» No diguis això i no separis la Saviesa de la Corona,¹⁰³ ja que el Discerniment (*Binah*) és l'inici del discurs. No pots copsar el

¹⁰³ Al llarg del comentari veurem que la nomenclatura emprada per rabí Isaac no coincideix sempre amb la nomenclatura estandarditzada emprada pel Zohar. *Maššavah* apareix algunes vegades anomenada *Keter*.

pensament d'Aquell qui compta i qui uneix, a fi de meditar i racionalitzar la causa del pensament de l'inici del discurs.
[Línies 47-49]

És a partir de *Maḥšavah* que la saviesa es manifesta. Aquesta és la sefirà *Hokmah*, un estat de consciència només accessible a través de la contemplació.

Hem esmentat anteriorment que rabí Isaac fa una harmonització de dos sistemes que ha rebut en un de sol. Això explica el perquè de les dificultats en la nomenclatura, que no sempre coincideix però que, com hem vist anteriorment, sí que els dos sistemes coincideixen en l'agrupació de les *sefirot* en dos grups: un de superior format per 3 *sefirot* i un d'inferior format per 7 *sefirot*, i cada grup està subdividit en tríades. També hem vist com un altre punt en comú és la imatge de *binyan*, estructura, o la imatge de l'arbre per a explicar la jerarquia entre les *sefirot*.

També hi ha una coincidència en el pla doctrinal entre aquestes dues obres. D'una banda anteriorment ja hem vist com rabí Isaac parla d'una contemplació ascendent des del pla humà cap a les *sefirot* superiors. Conseqüentment, les dues obres coincideixen a explicar el coneixement profètic com el coneixement del detall, al qual s'hi arriba només després de passar per una unió amb la totalitat, unió que per natura és aliena al comú dels mortals i que podríem definir com a gràcia de Déu, manllevant el terme al llenguatge cristià.

Tots aquests factors han portat alguns experts a considerar el *Sefer ha-Bahir* com una obra que devia haver estat desenvolupada per diferents escoles. Aquesta possibilitat explicaria l'alt grau d'inconsistència interna. A més, es versemblant que alguna d'aquestes escoles hagués estat en contacte amb l'escola de rabí Isaac, però tot i que haguessin continuat com a dues escoles independents.

LA NATURA DE LES SEFIROT

Una de les qüestions en el pensament cabalístic i en què veurem un canvi al llarg dels segles, que establirà una diferència entre la càbala provençal i catalana, i la càbala castellana, principalment representada en el Zohar, és la natura de les sefirot. Explicat d'una manera molt succinta podem dividir els comentaristes en dos grans grups: Aquells qui, seguint una vena més filosòfica, consideren les *sefirot* com a entitats creades, i aquells qui, en un estil més neopitagòric, consideren les *sefirot* com a caracteritzacions dels nombres com a qualitats.

En aquest esquema, on situaríem rabí Isaac? Com veurem en el text, rabí Isaac fa servir *sefirà* com a sinònim de *middah*, que podríem traduir per 'atribut diví,' tal com sembla afirmar: «per això tot el que esmentem representa la primera part dels atributs» (Línia 81-82).¹⁰⁴ Cal esmentar que el terme hebreu *middah* és un terme específic emprat en filosofia

¹⁰⁴ Altres passatges 104;108-112;124;128-132.

i que, al nostre entendre, ens demostra l'aproximació filosòfica de rabí Isaac tot i que el mestre provençal en fa l'adaptació corresponent:

No equival al seu nombre perquè el nombre és una distinció rebuda en funció de les realitats separades. Els profetes veieren els nombres en funció de la seva comprensió i gràcies a la seva recepció varen créixer en coneixement per damunt de les altres persones. Varen engrandir la seva ànima fins que pogueren arribar als particulars en l'infinit (*ʿEyn sof.*)
[Línies 108-110]

A primer cop d'ull, rabí Isaac ens presenta una teoria de la manera segons la qual els profetes varen comprendre els atributs divins, que es troba en diàleg amb el passatge de Maimònides a la *Guia de perplexos* (I:59), però que exemplifica el darrer objectiu de reconciliar o assimilar l'estructura sefiròtica present en el SY amb la teoria dels atributs divins, que el pensament judeoàrabí havia desenvolupat. El resultat serà una conceptualització de les *sefirot* com atributs divins organitzats en forma d'hipòstasi.

Per tal d'arribar a aquesta visió de les *sefirot* com a atributs, rabí Isaac expandeix el concepte de Sefirà que ha rebut. Per això, les *sefirot* són descrites com essències, poders, atributs, causes i categories cognitives.

Un altre aspecte que cal tenir en ment per a entendre el pensament de rabí Isaac és que les *sefirot* estan presents en diferents àmbits ontològics. No pertanyen exclusivament al món superior, mitjà o inferior. Poden ser aspectes de la divinitat, és a dir, atributs, i poden funcionar com a instruments de l'acció divina. Però ja sigui en una funció o en una altra,

les *sefirot* formen part d'una realitat contínua i, per tant, estan organitzades d'una forma jeràrquica, a més d'estar interconnectades a través de l'emanació.

Aquesta multiplicitat també està present en la natura infinita o finita de les *sefirot*. Quan estudiem les *sefirot* des de la perspectiva ontològica, és a dir, com a éssers que pertanyen a un món o a un altre, la seva funció és la de servir de pont entre el món inferior de les entitats separades i el món infinit. Aquesta funció de pont és el que rabí Isaac anomena «dimensió».

Nosaltres, com a éssers del món de les entitats separades, només podem copsar la dimensió visible o material de la *sefirà* però aquesta té alhora una dimensió que s'estén fins a l'infinit i que, per definició, escapa a la nostra comprensió. Aquesta és la idea que rabí Isaac expressa en el següent passatge:

...però el teu precepte, si bé ha tingut un inici, posseeix una perfecció que creix i avança gradualment, fins a l'infinit (*ʿEyn sof*). Si tota cosa que mor té un límit, el teu precepte és el límit de la comprensió que cap persona podrà transcendir, perquè ningú no pot comprendre més enllà de les parts inicials dels atributs.

[Línies 111-114]

Les *sefirot* poden semblar-nos finites, però això només és una aparença deguda a la limitació del llenguatge i a les seves necessitats: «En la nostra llengua només tenim la part inicial dels atributs». [Línia 81] És a dir, en realitat, les *sefirot* estan en el món de l'infinit, però són les necessitats del llenguatge les que han creat la falsa aparença:

igualment totes les coses i tots els atributs, que apareixen de forma separada, en realitat no tenen cap separació, ja que tot és u com a l'inici, on tot està unit en la circumcisió de l'Únic.
[Línies 124-125]

Aquesta visió no és particular de rabí Isaac sinó que ja podem trobar-la en obres anteriors com ara en Sa'adia en el seu *Llibre de les opinions i les creences* 2,53 i en *La Guia dels perplexos* de Maimònides 1,53. Segons aquests autors, si bé la divinitat és una, l'aparent multiplicitat d'atributs es deu a la nostra manera humana d'entendre les coses. Però allò de nou que incorpora rabí Isaac és el concepte d'emanació, que resol el problema de la integració de les sefirot en el món infinit, perquè aquesta generació constant, o emanació, fa impossible la distinció entre font i cosa emanada.

A través d'aquesta breu presentació podem veure com el pensament de rabí Isaac s'ha anat creant a partir de la intersecció de diversos corrents de pensament, que varen convergir en les terres provençals durant el segle XII.

Els lectors que estiguin familiaritzats amb la literatura cabalística s'adonaran fàcilment que els noms de les sefirot emprats per rabí Isaac difereixen dels que utilitzem avui en dia. La llista de noms que presentem a continuació es correspon a les sefirot en ordre descendent és a dir, des del grau superior a l'inferior. Com ja hem vist anteriorment, quan he llistat els noms de les sefirot he inclòs entre parèntesi els nous alternatius i la línia del comentari on apareix.

En el pensament de rabí Isaac hi ha una clara distinció entre dos grups de sefirot. El grup de sefirot superior compost per les 3 primeres i l'inferior, amb les set restants. Si bé aquesta diferència és un tret diferencial innovador propi del seu pensament, cal explicar també que tant el SY com el *Sefer ha-Bahir* estableixen algun tipus de diferència. De fet, és aquesta darrera obra la que parla de l'existència de dos grups, un de superior compost per 3 sefirot i un d'inferior compost per 7 sefirot.

Gershom Scholem, en el seu llibre *Els orígens de la càbala*, es pregunta sobre l'origen d'aquesta divisió. És quelcom que ja ve de la tradició rabínica, o es tracta d'una influència externa? Scholem troba la resposta en el capítol 3 de l'obra *Pirke de rabí Eliezer*, on apareix aquesta divisió que els autors del *Sefer ha-Bahir* i del SY reprenen, però amb interpretacions diferents tant pel que fa al nombre com a la identificació.

Com hem dit anteriorment el *Sefer ha-Bahir* distingeix dos grups, un de 3 i un de 7, sense identificar-los amb res en concret, mentre que el SY en col·loca 4 en un grup, que identifica amb qualitats espirituals i amb normes ètiques elementals, mentre que el segon grup està compost per 6 sefirot identificades amb els punts cardinals.

rabí Isaac recull aquestes dues tradicions i les harmonitzarà d'una manera única i sense precedents, identificant el grup de les 3 sefirot superiors amb les funcions intel·lectuals,

mentre que el segon grup, compost per les 7 restants, l'identifica amb qualitats morals i estètiques. Alhora rabí Isaac també intenta harmonitzar la perspectiva aportada pel pensament místic amb els corrents filosòfics neoplatònics, que distingeixen entre qualitats intel·lectuals o atributs d'essència i les manifestacions de la divinitat en el món. El primer grup representa els predicats de Déu mentre que el segon ens parla dels atributs d'acció. (Vegeu *Moreh nebuḳim* I: 51-58 i *Mišneh Torah, Yesode Torah* I,10)

Una altra novetat que rabí Isaac introdueix és el concepte de *binyan* (estructura, edifici) relacionat amb les lletres i les sefirot. El SY paràgraf 40, en parlar de les lletres i les seves combinacions, les compara amb pedres que un cop combinades creen cases (en hebreu *batim*) i parets. Rabí Isaac inclourà les sefirot en aquesta combinatòria, que té el potencial de crear estructures. La diferència en el vocabulari és clara, mentre que el *Sefer yeširah* parla de cases, rabí Isaac parla d'estructures.

Scholem apunta dues possibilitats com a font d'aquest canvi de nomenclatura. Per una banda, la idea de Déu com a fonament de les estructures ja apareix al principi del cant 2 del *Keter malḳut* (Corona reial) composta pel poeta i filòsof Šelomó Ibn Gabirol.

Tú eres uno,
principio de todo cómputo
y base de todo edificio.¹⁰⁵

¹⁰⁵ José María Millàs Vallicrosa *Šelomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Biblioteca Hebraico-española Vol 1. CSIC Instituto Arias Montano 1945. Pàgina 164. Vegeu Dt 6,4 i també el poema de l'autor saragossà, Abu 'Amar Ahmed ibn 'Isaa al-Albiri, contemporani d'Ibn Gabirol «Oh Tú Creador, en la teva grandesa has creat la duració ». Durant l'edat mitjana, la idea d'unitat no implica només l'inici d'una seqüència numèrica, sinó que també emfasitza el número u com l'Absolut. Per a una discussió

Molt probablement rabí Isaac coneixia aquest poema que ha esdevingut part del ritual sefardita de la litúrgia de *Yom Kippur*.

El segon text es troba a la Misnà tractat *Ohalot* 2,1.¹⁰⁶ En aquest passatge que tracta de les restes humanes i la seva estructura òssia, utilitza els termes *binyan* (estructura) i *minyan* (agrupament). El primer es fa servir per a referir-se a estructures importants, en especial el cap, mentre que el segon es fa servir per a estructures òssies petites com les falanges de les mans o dels peus. D'aquí la conclusió que s'aplica a la part inferior del cos.

Aquest text de la Misnà permet, a través del seu vocabulari, relacionar les sefirot amb el cos humà i situar el grup de les tres sefirot superiors en el cap i el grup de les sefirot inferiors en la resta del cos. Si bé el *Ši'ur Qomah* ja representa el cos humà com un microcosmos de la divinitat, és el geni de rabí Isaac que presentarà una equivalència entre sefirot i el cos humà.

LES 3 SEFIROT SUPERIORS

Com ja hem explicat anteriorment, les tres sefirot superiors representen atributs ontològics o de l'essència de la divinitat, que els cabalistes provençals intentaran

més extensa vegeu Wilensky, S. O. Séller «Isaac ibn Latif: philosopher or Kabbalist?» (a *Jewish Medieval and renaissance studies*. Harvard 1967, pàg. 206-207). També trobem aquest concepte neoplatònic en l'obra filosòfica *Mekor Hayim*, i en el SY 6,1.

¹⁰⁶ I altres passatges talmúdics com Berahot 45a que comenten aquest passatge.

identificar amb els principis cognitius. Això no serà un tasca gens fàcil perquè, com veurem, hauran de saber combinar el grup de tres sefirot amb un vocabulari que supera amb escreix les descripcions de les fonts rabíniques clàssiques.

La primera sefirà d'aquest grup i la més elevada és *Maḥšavah*. Aquest nom prové del pensament del rabí barceloní Abraham bar Hiya que parla del concepte de «pensament pur» (en hb. *Maḥšavah tehorah*) o, en un llenguatge més actual, el pensament primordial, que seria la manifestació més elevada de la divinitat.

La segona i la tercera sefirà reben el nom de *Ḥokmah* i *Binah* respectivament. Aquests dos termes ja apareixen relacionats amb les funcions cognitives en un període tan antic com el de la literatura profètica. Aquests dos termes també apareixen relacionats amb les sefirot en el passatge 1,4 del SY: «...Cal intuir-ho amb saviesa, ser savi amb intuïció, examinar-les i recercar-les. Cal conèixer, calcular, imaginar...»

Hi ha, però, un tercer terme, *Haskel*, que també significa «enteniment». Podria tractar-se d'un sinònim de *Ḥokmah*? És interessant veure com Scholem ho tradueix pel verb llatí *Inteligere*, però per a rabí Isaac no es tracta d'una funció, per tant, no pot ser considerat una sefirà, sinó l'abisme:

Profunditat. És la comprensió fins a l'infinit
[Línia 76]

Possiblement rabí Isaac basa aquesta idea en la *Guia* de Maimònides (III,54). En aquest passatge Maimònides descriu *haskel* com la forma més alta de coneixement i diferent de la *yedi'ah* que seria el coneixement dels atributs divins a partir de la seva acció i repercussió en aquest món.

Haskel, doncs, té l'avantatge de ser un terme conegut pels cabalistes de Provença, juntament amb els termes *Hoḳmah* i *Binah* i té arrels tant en el llenguatge tradicional com en el llenguatge filosòfic. Tot i així, rabí Isaac prefereix utilitzar el terme *Maḥšavah*, proposat per Bar Hiya, per a indicar més un procés que una sefirà.

Tampoc el terme *Maḥšavah* va gaudir de gaire acceptació per part d'altres cabalistes, que aviat el varen substituir pel terme més conegut de *Keter*.

Com hem dit més amunt, mentre que per un costat rabí Isaac intenta mantenir la tríada de *sefirot* superiors alhora intenta identificar-les amb els principis cognitius

...això deriva de les deu sefirot, les quals són essències internes tan profundes a la saviesa (*Hoḳmah*) fins al punt que són arrels de la unificació, en elles mateixes, del bé i del mal.

[Línies 320-322]

La tasca que rabí Isaac s'imposa és la d'harmonitzar dos sistemes en un de sol. Això implicarà també la creació d'un vocabulari nou basat en la tradició rebuda, però que alhora sigui coherent amb el sistema en què s'integra.

D'on provenen tots aquests noms? Els noms de les *sefirot* inferiors provenen del verset bíblic «A vós, Etern, la grandesa (*Gedulah*), el poder (*Gevurah*), l'esplendor (*Tiferet*), l'esclat (*Neşah*) i la glòria (*Hod*), perquè tot, al cel i a la terra, és vostre. A vós, Etern, la reialesa; a vós, que us eleveu sobiranament damunt de totes les coses» [1 Cròniques 29,11].

Aquest verset apareix citat dues vegades en el comentari de rabí Isaac.¹⁰⁷ Aquest mateix verset també apareix al començament del primer cant del poema de la *Corona Reial* de Ibn Gabirol.

Para ti, Señor, es la grandeza,
el poder, la magnificencia
la gloria y la majestad.

Para ti, Señor, es la realeza,
el culminar sobre toda altura,
la riqueza y el honor.

A ti las criaturas superiores e inferiores atestiguan
Que ellas son precederas,
mientras que Tú permaneces.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Línies 85 i 340.

¹⁰⁸ José María Millàs Vallicrosa *Šelomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Biblioteca Hebraico-española Vol 1. CSIC Instituto Arias Montano 1945. Pàgina 163. «A vós, Etern, la grandesa, el poder, l'esplendor,

Aquest fet ha portat que molts estudiosos pensessin que el tal poema no fos altra cosa que una presentació cabalística de les *sefirot*, però la funció del verset en el context d'aquest poema no és el de representar les *sefirot*. El verset només serveix a rabí Isaac per trobar una font bíblica per a justificar els noms de les *sefirot*.

A partir de l'obra del cabalistes de Provença i, en particular, de rabí Isaac podem pensar en una etapa de formació en la qual existien diversos sistemes de nomenclatura i que no va cristal·litzar definitivament fins a l'aparició del *Sefer ha Zohar*.

Si continuem en ordre descendent trobem que la sefira *gedulah*, (en el nostre verset grandesa) rabí Isaac l'anomena *hesed* (lit. «misericòrdia») i la inferior a aquesta, coneguda tradicionalment com *geburah* (en el verset traduïda com «poder») rabí Isaac l'identifica amb el terme *paḥad* (lit. «temor»). L'origen d'aquests noms alternatius no és gens clar. Podria ser que fossin noms comuns en el cercle de rabí Isaac o tal vegada, que fossin de la seva pròpia collita, però sigui com sigui no entraren mai en la tradició cabalística posterior.

l'esclat i la glòria, ... A vós, Etern, la reialesa; a vós, que us eleveu sobiranament damunt de totes les coses. De davant vostre provenen la riquesa i l'honor, vós domineu per damunt de tot;...». La traducció del terme *neṣaḥ* sempre ha estat problemàtic en el passat. En aquest passatge de Cròniques implica el triomf o victòria, mentre que l'expressió *neṣaḥ yisra'el* que trobem a 1 Samuel 15,29 és traduït normalment com «Glòria d'Israel ». Durant l'època medieval el terme va ser emprat en el sentit d'«eternitat,» mentre que Radak en el seu llibre *Sefer Šorašim* (Ed. J. H. Biesenthal i F. Lebrecht, Berlin 1847, pàgina 224) ho interpreta com «Autoritat, poder i glòria».

Els noms de la sisena sefirà *Tiferet* (traduïda com «esplendor»), la setena *Neşah*, («Esclat») i *Hod* («glòria») són els noms coneguts per la tradició i no presenten cap dificultat.

No és així amb la novena i la desena sefirot. Per a fer les coses una mica més difícils la novena sefirà presenta un doble nom: *Yesod ʿolam*: «...és el fonament del món (*Yesod ʿolam*), i que deriva de les 6 extremitats i que està fixat en el rigor ». (línia 227) El nom alternatiu amb el qual rabí Isaac també es refereix a aquesta sefirà és *Şadiq* (just), que té el seu origen en la interpretació de Proverbis 10,35:¹⁰⁹ «Els llavis del just traspuen benvolença, però la boca dels impius, malícia ».

La darrera sefirà, apareix amb el nom *ʿAtarah*, però en un parell d'ocasions rabí Isaac s'hi referirà amb el terme *Memşalah*.¹¹⁰

És el domini contingut en tots els altres atributs que han estat esmentats en l'*ʿEyn sof*.
[Línia 99]

i també *mamlakah* «Nord-. Regne (*mamlakah*)
[Línia 340]

DOBLE NOMENCLATURA

Al llarg del comentari veurem com, tot i construir un sistema coherent, rabí Isaac emprà en alguns casos una doble nomenclatura per a referir-se a algunes de les sefirot.

¹⁰⁹ Vegeu referències a aquesta sefirà a les línies 38 i 90.

¹¹⁰ Vegeu específicament la nota 87 de la traducció.

El verset de 1 Cròniques 29,11 esdevé la referència predilecta per a explicar l'ordre de les sefirot ja que inclou molts dels noms rebuts a través de la literatura rabínica clàssica i també per la multiplicitat de correspondències sefiròtiques en la darrera part del verset. L'ambigüitat del text el converteix en una plataforma perfecta perquè cada comentarista exposi la seva opinió lliurement.

Hi ha dos textos que ens ajudaran a entendre aquest problema de la doble nomenclatura que afecta a algunes de les sefirot i que relaciona el verset de 1 Cròniques 29,11 amb la idea de les set lletres dobles i el passatge de 6 dimensions, que ha estat esmentat anteriorment i on les sefirot són presentades com *kešavot*, extremitats, límits de l'espai o dimensions.

En presentar el primer d'aquests dos textos topem amb un problema addicional, que ja ha estat esmentat en la introducció en presentar la història del text del SY. En aquest cas no tenim clar quina versió tenia al davant rabí Isaac. Sembla que es correspondria a la que Gruenwald¹¹¹ identifica com la versió breu, però tampoc no sembla ajustar-se al text comentat pel nostre autor.

Set dobles b, g, d, k, p, r, t davant de les set direccions: el lloc de les sis direccions¹¹² i el lloc sant, lloc col·locat en el lloc:¹¹³ un.
Dos: damunt. Tres: avall. Quatre: orient. Cinc: Occident. Sis:

¹¹¹ Ithmar Gruenwald «A preliminary Critical Edition of the Sefer Yetsira» a *Israel Oriental Studies* (1971) Pàgs. 132-177, en especial pàgs. 155-158. Vegeu també l'edició crítica preparada per Peter Hyman i basada en la seva tesi doctoral *Sefer Yeširah: edition, translation and text-critical commentary*. Mohr Siebeck (2004). Per a aquest passatge específic, vegeu planes 130-133.

Nord. Set: eternitat. I el santuari, col·locat al centre, ho controla tot.
[SY 4,4 (38)]

Aquest text és molt similar al que apareix en el comentari de Judà ben Barzilay i que està pres del de Dunaš ibn Tamim de Kairuan¹¹⁴

En comentar aquest passatge, el primer que fa rabí Isaac és explicar el terme dimensions que es troba en la seva forma plural. «Totes van de sis en sis,»¹¹⁵ és a dir, cada dimensió combina les altres sis i, com a prova d'això, cita el verset extret del llibre de Job, on apareix el nombre sis lligat a la preposició «en ». Després explica que la setena dimensió és la sefirà *Tešuvah*, o altrament *Binah*. Aquesta setena dimensió actua com a ànima de totes les altres dimensions, elevant-les com l'ànima dona vida al cos. En el capítol VI tindrem oportunitat de veure com rabí Isaac identifica aquesta sefirà amb la primera de les tres mares i també amb el lloc sagrat, emfasitzant que la sefirà i la seva funció són el palau del *Deus Absconditus*.¹¹⁶

Més endavant, a la línia 341, la sefirà *Mamlakah* és identificada amb el nord. En un primer cop d'ull pensem que es tracta de la desena sefirà *Malkut* en la nomenclatura

¹¹² Vegeu I. Gruenwald «A preliminary Critical Edition of the Sefer Yetsira» a *Israel Oriental Studies* (1971), pàg. 158, notes 4 i 6.

¹¹³ Vegeu I. Gruenwald «A preliminary Critical Edition of the Sefer Yetsira» a *Israel Oriental Studies* (1971), pàg. 158, nota 5.

¹¹⁴ Vegeu A. Peter Hyman: *Sefer Yeširah: edition, translation and text-critical commentary*. Mohr Siebeck (2004). Pàg. 132.

¹¹⁵ Línia 330.

¹¹⁶ Sendor, *Emergence*, pàg. 162, nota 3.

zohàrica. Però llavors ens adonarem de la paradoxa per la qual rabí Isaac devia haver decidit d'incloure la desena sefirà, deixant fora de lloc la cinquena, *Paḥad*.

Aquesta situació té la seva arrel en la particular interpretació que rabí Isaac fa del passatge de 1 Cròniques 29,11, en la línia 86 del seu comentari: «Aquest llistat no expressa l'ordre de les direccions dels vents sinó el de les forces (de les sefirot) ». En el context d'aquesta part del comentari, rabí Isaac identifica el nord amb el poder de la força, que és la sefirà *Paḥad* tal com afirma en la línia 84. En el seu comentari rabí Isaac associa la sefirà *Paḥad*, amb *Ṣadiq* i amb *ʿAtarah*, l'altre doblot que rabí Isaac fa servir per la desena sefirà, *Mamlakah*. Aquesta associació també la trobem en el comentari que rabí Isaac fa del passatge de SY 1,3 (3) on afirma que hi ha deu sefirot agrupades en dos grups de cinc. En el comentari, rabí Isaac col·loca les sefirot *Paḥad* i *ʿAtarah* en el mateix grup.

El fet que rabí Isaac faci referència a la desena sefirà quan el SY enumera les «extremitats,» o dimensions en un passatge del seu comentari, i a la cinquena sefirà en un altre passatge és indicatiu de l'existència d'un problema doble, exegetic i ontològic.

El problema ontològic és com explicar la relació entre la desena sefirà i les sis dimensions. En l'aspecte exegetic, el problema rau a relacionar cada sefirà amb cadascuna de les sis dimensions i relacionar tot això amb el passatge de 1 Cròniques 29,11. Rabí

Isaac fa evident aquest problema amb els canvis de nom que fa servir per a les dues sefirot. En el moment d'identificar-les amb les direccions còsmiques de manera tal que corresponguin als noms del verset. Per aquesta raó *Paḥad* esdevé *Gevurah*, i *ʿAtarah* esdevé *Mamlakāh*.

Hi ha un problema matemàtic en voler encabir en un verset que només té sis noms les sefirot inferiors, que són set i de les quals emanen a partir de la sefirà *Binah*, la tercera sefirà de les tres sefirot superiors. El problema es veu agreujat perquè, segons la interpretació de rabí Isaac, el verset també és la font per a l'ordre de les sefirot inferiors.

Rabí Isaac resol aquest problema identificant *Paḥad* i *ʿAtarah* i fent-les intercanviables. Aquesta solució exegètica ens duu al problema ontològic esmentat en què les sis dimensions poden incloure dues forces diferents que representen el judici, mentre que la cinquena sefirà, aquí *Šadiq*, fa de mitjancera entre aquestes dues.

El comentari de les línies 38 - 39 implica que la inclusió de *ʿAtarah* en la relació de les sis dimensions és equivalent a la inclusió de *Paḥad*. Aquest solució no és sols una manera de resoldre el problema exegètic, sinó que també resol el problema ontològic en què *ʿAtarah* pot ser-hi inclosa o no. Aquest solució obrirà la porta a la interpretació zohàrica de la *Šeḥinah* exiliada juntament amb el poble.

El segon text que també ens ajuda a entendre millor la distribució de les sefirot inferiors i els doblats és el comentari al passatge SY 2,5 (20)

Grans columnes. De les lletres dobles o geminades que són grans columnes, les quals són [també] arrels. Les arrels són les essències internes, que inclouen les 10 sefirot: són 6 extremitats¹¹⁷ i l'interior del Penediment (*Tešuvah*) que és allà on «s'amaga el seu poder» [Habacuc 3,4]¹¹⁸ Aquestes 7 lletres geminades, que són les grans columnes, són aquelles de les quals s'ha dit «que pastura entre els lliris» [Càntic 2,16]. La bet fa referència a allò que està per damunt dels serafins. Està escrit: «perquè tot en els cels i en la terra».¹¹⁹ «Tot» és el fonament del món (*Yesod 'olam*), que deriva de les 6 extremitats i que està fixat en el Rigor (Din).¹²⁰ Per aquesta raó està escrit «el qui pastura entre els lliris» que pastura el seu món amb aquestes sis extremitats,¹²¹ que representen els avantpassats de totes les generacions.¹²²
[Línies 224-229]

En el comentari, rabí Isaac crea un vincle entre les lletres *b-g-d-k-p-t* i els set límits i els pares i la seva descendència, i estableix les relacions entre les lletres dobles i les deu sefirot, especialment *Binah* i les sis sefirot inferiors. Les lletres dobles són l'expressió externa de les sefirot, que contenen en si les arrels de les lletres dobles en la forma de les sis dimensions i el penediment, *Tešuvah*.

¹¹⁷ Els punts cardinals associats amb les 6 sefirot inferiors.

¹¹⁸ Aquesta frase també apareix en el *Keter malkut* 1,22; 1,38.

¹¹⁹ El text hebreu afegeix *u-ketiv*, «està escrit». Caldria esperar que aquesta fórmula fos seguida per una cita bíblica extensa, però tot el que apareix és «perquè tot». Atès que el llenguatge original és molt succint hi ha dues possibilitats d'interpretació en aquest punt. D'una banda podríem pensar que hi ha una llacuna i que cal continuar llegint «i està escrit... perquè tot això constitueix...». La segona possibilitat és entendre les dues paraules «perquè tot» com una citació abreujada de 1 Cròniques. 29,11 que faria referència al grup de sis sefirot inferiors i que vindria a confirmar el text de Càntic 2,16 com a prova textual.

¹²⁰ Cal recordar que *Yesod* sol estar alineada amb les sefirot Rigor i Judici.

¹²¹ El terme «*šošanim*» equival a «lliris» però rabí Isaac divideix la paraula per la meitat *šeš šanim* (lit. 6 anys) tot veient-hi una referència a les 6 sefirot inferiors.

¹²² Les sefirot *Tiferet* (Bellesa) i *ʿAtarah* (Diadema) també reben el nom de «Avantpassats» o «pares dels pares». Sembla que aquesta expressió també pot ser emprada per a designar les sefirot inferiors.

Aquest comentari té el seu origen en un passatge anterior del SY 17:

Vint-i-dues lletres bàsiques: tres mares, set dobles i dotze simples. Esculpides a la veu, tallades a l'esperit, Tallades en l'esperit [o alè]. Han estat tallades amb el poder del Penediment (Tešuvah) i resideixen en el Penediment (*Tešuvah*).
[Línies 204-205]

Com veurem més endavant en el capítol sis, rabí Isaac estableix una escala en els graus d'interioritat, que va del més profund, inscripció; mitjà, incisió i més extern: tall. Per tant, les lletres dobles són la manifestació més externa de les sefirot, però aquesta estructura està localitzada en el món superior de la multiplicitat unificada. Per a demostrar aquest darrer punt, rabí Isaac clarifica la relació entre les columnes i les set lletres dobles presentant-la com una estructura independent, però que té les seves arrels en les sefirot i com a prova cita un verset del Càntic dels càntics, que funciona com a unificador.

Rabí Isaac comença l'exegesi d'aquest verset fent referència a la lletra *bet* «La *bet* fa referència a allò que està per damunt dels serafins ». Segons l'ordre dels àngels, els serafins són els més propers a la divinitat, per tant podem pensar que la lletra està en relació amb la desena sefirà, *Mamlakah* i en relació amb el verset de 1 Cròniques 29,11.

Hi ha una relació molt més clara quan recordem el que rabí Isaac diu al començament del seu comentari sobre la lletra *bet*:

Amb trenta dues – la lletra bet¹²³ fa referència a la saviesa i a la comprensió; i indica tot allò que el pensament concep, fins a l'infinit i, encara amb més raó, tot allò que hi està inclòs... Totes les expressions que comencen amb la lletra bet es refereixen a la paraula i tot allò que hi ha contingut. Tot això és en la bet de *bi-šelošim u-štayim* (lit. Amb trenta dues) amb les quals Déu **va establir**, indicant que el pensament no ho pot abastar.
[Línies 1-8]

En comentar la preposició *b-* en el principi del SY, rabí Isaac nota que cada paraula que comença amb la mateixa preposició ensenya alguna cosa sobre sí mateixa i sobre el que conté: «Totes les expressions que comencen amb la lletra bet indiquen saviesa (*Hokmah*) i tot allò que hi ha contingut ».

Per tant, la lletra *bet* que precedeix la paraula «lliris» equival a la desena sefirà. Aquesta sefirà és el receptacle de les sis dimensions, que constitueixen la manifestació més externa de l'estructura divina, tot i que només els profetes la poden abastar. Isaac encara reforça més aquest relació explicant un altre punt que fins ara aviat havia romàs fosc i present en el verset bíblic de 1 Cròniques 29,11: «tot» de la frase «perquè tot, al cel i a la terra, és vostre ». Rabí Isaac interpreta aquest «tot» com una referència a la novena sefirà: «tot» és el fonament del món (*Yesod 'olam*) i afegeix a continuació que aquesta sefirà «deriva de les 6 extremitats i que està fixada en el Rigor (*Din*) ».

¹²³ La primera paraula del *Sefer yeširah* comença amb la lletra *bet* [*bi-šelošim*] segons el text del manuscrit que rabí Isaac devia haver tingut al davant. Existeixen múltiples versions que ofereixen diferents encapçalaments.

Ja hem vist anteriorment que rabí Isaac col·loca aquesta sefirà juntament amb *‘Atarah*, com el poder de la mesura de *Paḥad*. Per tant, el verset de Càntic dels Càntics «el qui pastura entre els lliris» és un símbol de la unió entre la novena i la desena sefirà, que pren el lloc de *Paḥad*. Rabí Isaac afegeix que el verset significa «que pastura el seu món amb aquestes sis extremitats, que representen els avantpassats de totes les generacions ». Per tant, el pastor no és altre que la desena sefirà *Mamlakāh* quan es troba en un estat d'unió amb les sis dimensions.

La darrera sefirà que presenta una doble nomenclatura servirà per a aclarir la funció d'aquests doblats. En la secció dedicada al canvi tindrem l'oportunitat d'estudiar amb més detall la funció de la sefirà *Tešuvah*, també anomenada *Binah*.

Aquest sefirà juga una funció essencial en el procés de canvi ja que, segons rabí Isaac, el continu emanatiu té dues direccions, una descendent i una altra ascendent. En el procés descendent hi ha un procés gradual de condensació, que dóna lloc a la creació d'una matèria que rebrà la seva forma en la sefirà *Binah*, però, alhora, aquest continu també contempla un procés d'elevació, un retorn a la font on la matèria pot tornar a rebre una nova forma. És per tant molt escaient que aquesta sefirà rebi el nom de *Tešuvah*, o retorn.

Aquest moviment de retorn també està present en la filosofia neoplatònica on té un sentit ontològic, és a dir, aquest retorn a la font dóna una estabilitat existencial. Alhora és considerat com un punt intermediari entre els conceptes aristotèlics de potència i acte.

El que podem concloure és que els dobles representen ontològicament una mateixa sefirà, però l'ús d'un o un altre nom està en funció de la perspectiva des de la qual observem el funcionament de la sefirà. En aquest darrer cas, per exemple, podem veure com la sefirà rep el nom de *Binah* quan el paper en el continu és el de rebre des de *Hohmah*, però quan rep des de sota un flux ascendent rabí Isaac emprà el terme *Tešuvah*.

CAPÍTOL CINQUÈ

Epistemologia

Gerschom Scholem descriu magistralment en menys de 10 línies el pensament de rabí

Isaac:

Isaac's picture of the universe rests, therefore, on the idea that the different realms of Creation, each according to its rank in the hierarchy of things, are in communication with the roots of all being as given in the world of the sefirot. The limited powers proceed from the unlimited powers, and the secret signature of the letters acts in everything, but nowhere more clearly than in man. But to the current that flows downward there corresponds another, upward movement. When Isaac says in his commentary on Yesirah (end of chapter 3) that «all things return to the root of their true being» he means, in this context, that a thing can act only in that which is related to its principle.¹²⁴

Aquest procés d'ascensió està íntimament lligat al procés del coneixement o epistemologia,¹²⁵ però abans d'entrar a examinar la postura de rabí Isaac en aquesta àrea, convé tenir una visió general del pensament del moment per a valorar millor l'aportació que en fa el nostre autor.

Tant els *Hassidey 'aşkenaz* com Maimònides en la seva *Guia dels Perplexos*¹²⁶ afirmen que les realitats divina i terrenal estan separades i que és impossible cap forma de coneixement directe de la divinitat. Per tant, és impossible aplicar-li cap atribut. D'altra banda, consideren les teofanies i els miracles com a irrupcions anòmales de la divinitat.

¹²⁴ *Origens*, pàgs. 299-300.

¹²⁵ Haviva Pedaya «Pegam ve tikkun» *Jerusalem Studies in Jewish Thoughts*, nos. 3-4 (1987) Pàgina 166 nota 34, pàgina 173, nota 54 i pàgines 174-175. la prof. Pedaya ha estudiat l'ús del terme «elevació» *mit'aleh* i desmuntat l'origen midràixic, i en especial, l'ús que se'n fa a la literatura dels heykalot cursiva.

¹²⁶ I:72.

Com explica Maimònides en la introducció de la *Guia*,¹²⁷ en examinar les paràboles bíbliques i agàdiques, afirma que la seva funció és la d'enfosquir el sentit planer del text per tal d'evitar que les masses puguin tenir accés a veritats subtils i per tant, en aquest context, l'ús de la metàfora no és només un simple recurs poètic sinó també un recurs apropiat amb el qual podem aconseguir enfosquir el missatge i referir-nos al mateix temps a la natura d'allò que és immaterial.

Aquesta incapacitat humana per a comprendre la divinitat també és compartida per Ibn Gabirol, que l'expressa de manera molt més poètica però per això menys colpidora, en el seu famós poema *Keter malkut* 9,1

Tú eres sabio, y la sabiduría es fuente de vida que de ti mana
y es estulto todo hombre para comprender tu sabiduría.¹²⁸

Per a un altre autor jueu andalusí, Ibn Paquda, sembla que sí que és possible arribar a tenir un coneixement de la divinitat. De fet, segons ens diu a la introducció de la seva obra,¹²⁹ identifica la pregària com una forma de reconeixement i acció de gràcies per les benediccions rebudes on els humans només podem arribar després de tenir una comprensió de la unitat divina, però alhora també ens adverteix del perill que correm d'acabar fent mal a la nostra ment si emprenem aquest camí.¹³⁰

¹²⁷Vegeu la traducció a cura d'Eduard Feliu *Maimònides: de la Guia dels perplexos i altres escrits*. Col·lecció Textos filosòfics número 41. Editorial Laia. Pàg. 81.

¹²⁸José María Millàs Vallicrosa *Šelomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Biblioteca Hebraico-española Vol 1. CSIC Instituto Arias Montano 1945. Pàgina 168.

¹²⁹Ibn Paquda *Hovot ha lebabbot*, Introducció a la part 3.

¹³⁰Ibn Paquda *Hovot ha lebabbot* 1,10.

El darrer autor que cal examinar és Bar Hiya. La base pel seu pensament neoplatònic és la *Teologia*, atribuïda en aquell temps a Aristòtil. Per a aquest autor no només hi ha la possibilitat de conèixer sinó també l'obligació de conèixer

We have found that most of the early non-Jewish philosophers of discernment, who discussed religious questions —albeit the privilege of a knowledge of the Torah, but according to their own wisdom and conception – have reached the conclusion that the correct method to understand the subject properly is to investigate the fundamentals from which all things have been created. From the knowledge of a thing's basis and origin, its construction can be understood. Thus every building is composed of its constituent stones and a person who comprehends their arrangement will understand exactly how it is built and can exactly reconstruct it.¹³¹

En altres paraules, podem conèixer el món superior gràcies a les inferències que copsem en el món inferior. No només és quelcom possible sinó que a més és completament legítim de fer-ho, perquè les formes del món inferior han emanat del món superior. Per tant, podem remuntar els passos de la creació.

És molt interessant assenyalar que rabí Isaac fa servir la mateixa metàfora referent als fonaments de l'edifici, que trobem a Bar Hiya.

[...] amb aquestes (les lletres) va ser creat el fonament per a l'edifici, i aquestes són les lletres, com les pedres d'una muntanya.¹³² En la muntanya hi ha moltes venes i nervis, igual que túnels en un terreny que n'estigui ple.
[Línies 19-20]

¹³¹ Abraham bar Hiya *The meditation of the sad soul*. Schocken books. 1968. Traducció a cura de G. Wigoder. Pàgs. 37-38.

¹³² En el *Sefer yeşirah* les lletres reben l'epítet de «fonament». El que el nostre autor afirma aquí és que les *sefirot* són també fonaments perquè —en la filosofia de rabí Isaac— són espiritualment i ontològica més interiors que la resta del món. Rabí Isaac vol deixar clar que les *sefirot* són la causa i les lletres en són l'efecte. (Cf. Comentari al *Sefer yeşirah* de rabí Isaac d'Acre).

[...] la causa és el començament del fonament.¹³³ D'igual forma la muntanya és el començament de tot edifici que en sortirà d'aquesta perquè representa l'inici de les empremtes.¹³⁴ després de les empremtes, les va inserir i les va tallar i després edificà.¹³⁵
[Línies 27-28]

D'aquesta manera, prenent la metàfora iniciada per Bar Hiya, rabí Isaac és capaç d'explicar la referència a les pedres tallades de la muntanya que trobem al SY. Aquestes pedres són els blocs que constitueixen el nostre món i que han estat tallats de la font única, el món de la realitat superior o la divinitat, que té una part externa i una d'interna, el *deus absconditus*, al qual només podem accedir a través de cambres i coves subterrànies.

El SB admet l'existència d'aquesta via de dues direccions, que connecta els dos mons i la possibilitat d'ascendir per aquesta escala, però assenyalada una diferència ontològica bàsica:

Los discípulos le preguntaron: Conocemos el orden de las esfera de arriba a abajo, pero ¿cuál es el de abajo a arriba?
El dijo: ¿Acaso no es lo mismo contar en un sentido que en el otro?
Y contestaron: Oh maestro, el que sube no es comparable al que descende, pues el que descende corre, va rápido, pero no es así el que asciende. El maestro se sentó y dijo: ¡Venid y contemplad! Hay una *shejináh* de abajo y una *shejináh* de arriba. ¿Cuál es cuál?
Escuchad: se trata de resplandor que emana de la luz original de la

¹³³ La «causa» fa referència a les *sefirot* que estan en el principi fonamental, aquí, les lletres. Vegeu línia 19.

¹³⁴ Vegeu comentari a «com les pedres d'una muntanya...».

¹³⁵ Rabí Isaac emprà el vocabulari del Sefer *yeşirah* com si fos un vocabulari tècnic i precís, que representa els successius nivells de l'acció creadora divina a través de la imatge del tallat de la fusta. Segons aquesta interpretació, proposada per rabí Isaac, la incisió representaria el segon grau més refinat, mentre que *r-š-m*, «inscriure» o «imprimir» (Vegeu *Gènesi Rabbah* 81 en referència a Daniel 10,21), seria el primer grau. Aquests serien els primers passos cap a esculpir una entitat material completament i, tot i així, encara massa subtil, perquè la ment pugui captar-ho.

Jokmah (Sabiduria); luz que rodea al Todo, tal como está escrito en Isaías 6,3 «Toda la tierra está llena de su Gloria (*kevodo*) ».¹³⁶

El text descriu una diferència ontològica entre la continuïtat cosmològica o el procés que davalla de les *sefirot* cap al món de les entitats separades, i el continu cognitiu o el procés cognitiu d'ascensió cap a la font. Aquesta diferència es basa en una analogia física: la gravetat i la unidireccionalitat que aquesta imposa.

El que podem aprendre d'aquest text és que allò que garanteix la possibilitat del coneixement de la divinitat, tot i les limitacions imposades per la jerarquia, és el procés d'emanació i la seva equivalència en tots els àmbits.

Pel que hem exposat fins aquí podem reconèixer dos tipus de coneixement o epistemologia. D'una banda, tenim la contemplació que en la seva forma clàssica porta a la teofania, tot i que aquestes siguin considerades com anomalies. Una segona forma de coneixement és el gnòstic o esotèric o soterològic, en què el discerniment és un procés infinit imperatiu només per als iniciats. Aquesta forma de coneixement està present en el pensament del nostre rabí Isaac:

A partir del poder d'al·lusió [רמז] del pensament, reconeixem allò que podem comprendre i allò que ens veiem obligats a desistir d'entendre, ja que, a partir de cert punt, no és possible entendre el pensament al·lusiú. Els éssers creats, de fet, no tenen la capacitat de copsar l'al·lusió [רמז] íntima del pensament fins a abastar l'*Eyn sof* (Sense Límit), ja que cada contemplació en la saviesa

¹³⁶ *El libro de la claridad - Sefer ha-Bahir*. Ediciones Obelisco 1992. Traducció a cura de Mario Satz. Pàg. 131.

(*Hokmah*), a partir de la comprensió intel·lectual, és subtilesa,
al·lusió al pensament en l'*Eyn Sof*.
[Línies 60-65]

Hem vist com aquestes dues formes de coneixement estan presents en el pensament que precedeix a rabí Isaac. Però en el comentari del nostre autor també trobem present una tercera forma que no sembla tenir precedents en els pensadors anteriors, és el coneixement que obtenim pel *devekut*, o la unió mística amb la divinitat. És el que Scholem considera la gran aportació de rabí Isaac.

Com veurem més endavant en parlar de la concepció antropològica de rabí Isaac, l'objectiu de la càbala i del neoplatonisme en general no és tan sols teoritzar sobre el viatge de l'esperit religiós, sinó descriure'l i explicar-lo. Per això, si els cabalistes escriuen sobre el procés cap a la divinitat és gràcies a un sentit de singularitat. Potser cal buscar en aquest element de subjectivitat les raons per les quals aquestes experiències han passat desapercebudes als ulls de món acadèmic, tot i que el pensament neoplatònic les incloïa en el seu model.

Seguint el camí obert per Ibn Paquda, Bar Hiya i el SB, rabí Isaac expressa la seva creença en la possibilitat de remuntar el procés d'emanació fins a la font, a través de diverses metàfores com la del fil, el carbó i la flama, i les branques de l'arbre.

Els camins meravellosos i prodigiosos són com la llengua de foc que porta a les brases; seguint les flames hom arriba a les brases, de la mateixa manera que seguint el fil podem arribar fins al cabdell. A la mateixa conclusió podem arribar si ho comparem a un arbre — a

través de l'embull de les fulles, els branquillons, les branques i troncs— en el qual podem distingir la cavitat situada en el centre [עיקר] i la subtil existència de les arrels, les quals no són visibles per mor de la seva gran subtilitat i profunditat.
[Línies 2-6]

En tots aquest casos, rabí Isaac presenta el continu que flueix des de la font fins al nostre món com la garantia per al coneixement humà, tot i que ell mateix reconeix que la ment humana trobarà límits.

No pots copsar el pensament d'Aquell qui compta i que uneix,¹³⁷ a fi de meditar i racionalitzar la causa del pensament de l'inici del discurs;...perquè el pensament no pot mesurar allò que hi ha més amunt de la saviesa (*Hokmah*), ni tampoc allò que hi ha en la saviesa, si no és que ho fa a través de la contemplació...
[Línies 47-67]

La profunditat prové de l'*Eyn Sof* i hi forma una unitat. I com que el pensament no ho pot comprendre, ha estat dit **deu i no onze**.¹³⁸
[Línies 76-77]

En aquest sentit, rabí Isaac se separa de Maimònides per seguir bar Hiya. També es fa ressò de les advertències d'Ibn Paquda ja presents en el mateix del SY, com per exemple en la secció 1,5

Deu sefirot indeterminades: refrena el teu cor que no pensi; refrena la teva boca que no parli. I si el teu cor fa via, que torni al punt d'on ha partit. Recorda que ha estat dit: I les *Hayot* anaven i venien [Ezequiel 1,14] Sobre això va ser establert el pacte.

¹³⁷ En hebreu הסופר המחבר *ha-sofer ha-mehaber*. Una altra traducció possible seria «aquell qui escriu, l'Autor». L'ús del terme המחבר *mehaber* com a «autor d'una obra» ja està testimoniat a l'alta edat mitjana, com per exemple, en Ibn Ezra, en la seva obra *Sefer Zahut*, pàg 14. La idea de *sofer* com comptador (de lletres) ja apareix en els tractats talmúdics de Hagiga 15b i Kidušin 30a. Tot i que, en aquests contextos, apareix relacionat amb activitats humanes, el passatge d'*Èxode Rabbah* 28,3 ens presenta Déu com a *sofer*, però en el sentit de mestre de la Torà.

¹³⁸ És a dir, *Haskel* no és una sefirà, perquè si no serien onze.

Que no pensi [1,5] les coses amagades al pensament, no fos cas que es confongués
[Línies 126-127]

Ja que a força de concentrar-se en el que la persona no entén retorna a la ignorància. De la mateixa manera, la saviesa esdevé ignorància per a aquell que hi aprofundeix més enllà de les seves pròpies capacitats.
[Línia 363]

En aquest darrer passatge, rabí Isaac ens adverteix del risc que correm si ens esforcem massa en una cosa que estigui per damunt de les nostres capacitats intel·lectuals, perquè podem acabar esgotant la nostra intel·ligència.

Rabí Isaac proposa acostar-nos a l'infinit a partir del finit, com podem veure en el passatge següent, on es veu una relació íntima entre les estructures de la realitat i les estructures del pensament. Per tant, tot i la nostra limitació, i essent-ne conscients, podem pensar la divinitat. Cal apuntar que el terme hebreu *devarim* ('paraules o coses'), hem optat traduir-lo per paraules, ja que tenia més sentit en el context de la pregària.

No hi ha altra forma de pregar que no sigui a través de les paraules [*ha-devarim*] finites, a través de les quals la persona es rep i és rebuda i enaltida fins a l'Infinit (*'Eyn sof*).
[Línia 133]

Scholem planteja una interessant discussió sobre la *kavanah*,¹³⁹ o intenció en la pregària, on descriu essencialment dues tendències. Mentre que per a algunes autoritats està prohibit dirigir la ment directament cap a la divinitat, perquè per definició és el *Deus Absconditus*, d'altres pensen que és lícit adreçar-se a la Causa de les causes.

¹³⁹Vegeu *Origens* pàgs. 246 – 247.

La posició epistemològica de rabí Isaac té l'avantatge de sintetitzar totes dues perspectives, ja que, tal com hem dit més amunt «És possible conèixer allò que no es comprèn a partir d'allò que sí que es comprèn. Per aquest motiu, els atributs han estat fets de tal manera que cada expressió només abasti allò que se'n deriva ». [línia 127]¹⁴⁰ És a dir, el món físic és un reflex més o menys exacte del món superior.

Aquesta idea ja es troba en les fonts tradicionals jueves com el Talmud¹⁴¹ i el midraix¹⁴² i també en les obres filosòfiques medievals com la *Guia*¹⁴³ i la *Fons Vitae* de Gabirol.¹⁴⁴ Per al nostre autor, la ment es mou progressivament d'allò que és comprensible cap a allò que no ho és:

I malgrat que tota cosa finita té un límit, el precepte és el límit de la comprensió que cap persona podrà transcendir, perquè ningú no pot comprendre més enllà de les parts inicials dels atributs
[Línies 113-114]

La ment progressa d'allò que és limitat a l'il·limitat i del visible a l'invisible

El fonament de les tres mares és la intel·ligència (*Binah*).¹⁴⁵
Aquestes paraules només fan referència a les coses visibles d'entre les coses invisibles.

¹⁴⁰ Un dels principis en funcionament aquí és la dita pitagòrica: «els iguals entenen els iguals» molt citada durant el segle XII. L'altre és la idea proposada per Ibn Paquda a *Hovot ha-levavot* I,10 segons la qual cada sentit i l'intel·lecte estan limitats a la seva pròpia esfera de receptivitat. Amb una gran perspicàcia, rabí Isaac estén aquest argument a la natura, de vegades circular o redundant del llenguatge, la correspondència del qual amb la realitat es basa en el fet que la Creació és un procés lingüístic, segons el *Sefer yeşirah* i la segons la Torà mateixa.

¹⁴¹ TB tractat Hulin 7b.

¹⁴² *Gènesi Rabbah* 40,7; *Avot de Rabbi Natan* 31.

¹⁴³ Darrer paràgraf de I:5.

¹⁴⁴ Secció IV:16.

¹⁴⁵ Rabí Isaac identifica *Binah*, *Hesed* i *Paḥad* com les mares. *Binah* és el fonament de les tres mares, en el sentit genèric de ser la font primera i superior.

[Línies 241-242]

El passatge que acabem de citar (línia 133) és un reflex de l'intent per part del nostre autor d'explicar el procés mental de coneixement o, millor dit, d'aprenentatge. Rabí Isaac interpreta l'anar i venir de les *hayot* com el procés de descens i elevació, és a dir un procés infinit de recepció per part de l'intel·lecte i d'elevació. És a dir, dirigir la ment cap a la font d'aquest intel·lecte, tot convertint el procés d'aprenentatge en un procés de pregària.¹⁴⁶

Aquest procés d'ascensió en l'escala del coneixement ja és present en la *Guia*,¹⁴⁷ quan Maimònides explica la teoria de la profecia segons la qual un poder superior emana el seu poder sobre la ment en un acte cognitiu. Tot i així, la relació entre el text d'Ezequiel i el procés d'emanació cal buscar-lo en els comentaris de Sa'adia Gaon i Judà ben Barzilay.

La idea originalment prové de Sa'adia Gaon que, en comentar el passatge d'Ezequiel 1,14, en parlar de «les *hayot* anaven i venien,» explica que les *hayot* no són altra cosa que àngels, lletres i números en un moviment constant d'expansió i retracció similar al llampec. Amb aquesta darrera imatge, Sa'adia Gaon intenta explicar la rapidesa d'aquest moviment i com n'és de sobtat.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Línies 37-38 «Per això continua aquí esmentant el número 10 tot indicant les essències que podem comprendre, que són rebudes en la seva excelsitud en aixecar les mans».

¹⁴⁷ *Moreh nebuqim* II: 36-37.

¹⁴⁸ «Les deux paroles qui suivent ces trois (premières propositions) sont (les suivantes) d'abord: On a dit d'eux qu'ils s'élancent et retournent. (L'auteur) veut dire par là que toutes les fois que les nombres arrivent à dix, ils retournent et recommencent éternellement et sans fin pour nous, de même qu'il est dit des anges: *Les hayyot s'élancent et reviennent selon l'apparence de l'éclair* (Ezequiel 1,14). Ils retournent, vont et viennent es c'est comme s'ils ne quittaient pas leur place [tout en s'éloignant, ils restent présents.] comme il

El comentari de Sa'adia explica la natura de les *hayot*, però no explica gaire el moviment «anaven i venien ». Cap a on anaven i d'on venien? La idea de la direcció en la qual corrien les *hayot* la trobem en el comentari escrit per Judà ben Barzilay, que prenent aquesta idea de Sa'adia en el seu comentari, gairebé paraula per paraula, l'amplia tot basant-se en una cita del tractat del Talmud de Babilònia *Ta'anit* 13b. A la descripció prèvia, Barzilay hi afegeix la rapidesa amb què té lloc el procés, que sembla que no es moguin ni hagin deixat mai el seu lloc d'origen, reflectint la natura espiritual del moviment del cel cap a la terra i el seu retorn.

Les coses s'elevan ràpidament cap els seus llocs secrets, per a després tornar al seu lloc després d'haver estat rebudes.
[Línies 132-133]

La interpretació feta per Sa'adia Gaon serveix també a rabí Isaac per a explicar la natura d'aquestes coses finites, que són emanacions concentrades de les sefirot; per tant, aquests *devarim* són esglaons en l'escala d'ascensió del coneixement, o símbols concrets de quelcom molt més abstracte que les sefirot. En aquest sentit, és interessant analitzar per un moment el passatge del comentari línies 29 a 35:

Lletres i símbols són coses diferents perquè els símbols, de vegades, no representen una imatge¹⁴⁹ sinó que només tenen una aparença,¹⁵⁰

est dit: *Envoies-tu des éclairs qui partent et qui te disent: Nous voici?* (Job 38,35) Et cela parce que qu'ils ont des visages de tous les côtes, et c'est pourquoi il est dit: *Voici que l'ange qui me parlait sortait et un autre ange sortait devant lui* (Zacaries 2,7). Il n'est pas dire derrière lui, parce que partout où l'ange se tourne, il est en face: Et ce qui existe pour les nombres existe pour les lettres; elles se répètent toujours, se suivent et se succèdent sans fin pour nous». Sa'adia Gaon *Commentaire sur le Séfer Yesira*. Traducció a cura de Mayer Lambert 1986. Pàg. 62.

¹⁴⁹ En hebreu *אוֹתוֹת וּמוֹטוֹת* *'otiot ve 'otot*. *אוֹת* *'ot* en singular significa tant «lletra» com «símbol» mentre que la forma plural dels dos termes és diferent. Compareu aquesta aproximació respecte a la imatge amb la que en fa Maimònides, *Moreh nebuqim* I 1,3.

¹⁵⁰ Vegeu *Kuzari* 4,3. Contraposició d'allò que és accidental i d'allò que és essencial.

com l'aparença de blancor, vermellor i coses similars; el símbol és l'aparença del canvi¹⁵¹ de colors i d'essència, tal com s'expressa en el verset: «I tu, ajeu-te sobre el costat esquerre,»¹⁵² [Ezequiel 4,4] i també a: «Que això sigui un senyal per a la casa d'Israel ». [Ezequiel 4,3] Es tracta d'un senyal sense canvi de forma o natura, perquè en el símbol no hi ha forma separada i diferent de les altres; sinó que hi ha una sola cosa que canvia en diversos aspectes. En aquest sentit, veu i aspecte són símbols. Les lletres, en canvi, són elements que, en virtut de la seva pròpia causa, uneixen el llenguatge al simbolisme: el símbol és quelcom que pertany al poder diví, dissenyat i rebut del lloc on ha estat tallat.

Per a entendre la relació entre sefirot i lletres cal que primer fem referència al passatge del llibre *Kuzarí* de Judà ha-Leví que, en la secció IV, paràgraf 25, fa una interpretació del SY. En aquest passatge, en parlar de la natura creativa del discurs diví del qual el discurs humà no és més que un pàl·lid reflex, ha-Leví explica l'acurada referència de les lletres de l'alfabet hebreu, que constitueixen la relació més estreta entre significat i significant, fent plenament accessible la persona a aquesta relació.

Rabí Isaac pren aquesta idea de signe com quelcom extern a la natura de l'objecte, idea ja avançada per Bar Hiya,¹⁵³ i les lletres com emanades directament de la font. Les lletres són arquetips que connecten les formes amb la font superior de la qual han emanat en el

¹⁵¹ La idea és que un símbol és quelcom distint perquè surt de l'ordinari. Aquesta definició té el seu precedent en el pensament legal rabínic respecte a les lleis d'objectes perduts segons les quals canvis en funcions anàlogues, són un signe de propietat. Vegeu Talmud de Babilònia *Baba Meşia* 21 a.

¹⁵² El verset continua dient «i posa-hi la culpa de la casa d'Israel. Tants de dies com jauràs així, portaràs la seva culpa». Amb aquesta referència l'autor vol citar una acció simbòlica amb un valor similar al del símbol.

¹⁵³ Abraham Bar Hiia, *Llibre Revelador: Meguil·lat haMegal·lèh*. Editorial Alpha, 1929. Traducció a cura de Josep Maria Millàs Vallicrosa. La part que ens interessa es troba en les pàgs. 9 a 16, on Bar Hiya estableix el marc aristotèlic general.

procés d'ascensió i de recepció, com veurem més endavant en el capítol dedicat a la cosmologia, la continuïtat i el canvi.

Tres termes són essencials per a comprendre la visió epistemològica de rabí Isaac. El primer és comprensió en el sentit de copsar una idea a través de la imaginació o l'intel·lecte. La comprensió intel·lectual ens permet de copsar tota la natura com un objecte i alhora reflectir-ne una subjectivitat, ja que és el subjecte qui percep, però aquesta comprensió no arriba mai a ser una unió, que seria el tercer esglau del procés d'ascensió. La comprensió només és el primer pas, necessari per al procés. En l'altre extrem situem el xuclat, o *yeniqah*, una funció del coneixement no connectada amb la raó discursiva.

Ara ens trobem en millor disposició per a entendre el passatge que hem vist anteriorment, encara que sigui de forma fragmentària, dedicat a la pregària, que ens pot servir per a copsar la diferència entre la comprensió, i el coneixement per via de l'intel·lecte, o per via de la contemplació.

Que no pensi [I,5] les coses amagades al pensament, no fos cas que es confongués. És possible conèixer allò que no es comprèn a partir d'allò que sí que es comprèn. Per aquest motiu, els atributs han estat fets de tal manera que cada expressió només abasti allò que se'n deriva. Cap persona no pot comprendre l'atribut del discurs i de les lletres, sinó l'atribut en si mateix, i fora de les lletres no hi ha atributs.¹⁵⁴ Tots els atributs temibles han estat

¹⁵⁴ Els comentaris sobre la natura redundant del llenguatge i la identificació de l'acte de l'intel·lecte amb la parla o amb les lletres com el seu objecte, estan relacionats amb els postulats de Maimònides en *Moreh nebuqim* I,68. En aquest passatge, Maimònides empra el concepte aristotèlic d'intel·lecte actiu en acció per a parlar de la identificació del coneixedor, la cosa coneguda i l'acte de conèixer respecte a Déu, i per a

tramesos per a ésser contemplats. Cadascun d'aquests prové d'un de més superior i han estat confiats a Israel a fi que, a través dels atributs que el cor sent, poguem arribar a comprendre fins i tot l'Infinit (*ʔEyn sof*). No hi ha altra forma de pregar que no sigui a través de les paraules finites (*devarim*), mitjançant les quals la persona es rep i és rebuda i enaltida fins a l'Infinit (*ʔEyn sof*). Per això ha estat dit: **anaven i venien** [Ezequiel 1,14]
[Línies 126-132]

Com ja hem vista abans, la intenció de rabí Isaac és explicar el moviment ascendent del pensament en un procés de constant expansió, però alhora també ens adverteix que, tot i que això sigui teòricament possible, no hem d'intentar la contemplació de l'infinit directament, ja que podríem patir algun dany en forma de confusió. El que ens proposa és que la forma correcta de contemplar l'infinit és a través de la comprensió de les entitats que han sorgit de l'infinit i buscar la seva totalitat en aquest mateix infinit.

La comprensió és només una modalitat de coneixement gràcies a la qual el subjecte reconeix les essències que es donen en la consciència humana, primer com a objectes de contemplació, identificats amb els camins cap a la saviesa, tal com diu en el seu comentari «Cal que coneguis els camins i senders que hi ha en la saviesa» (línia 10). La comprensió permet que la persona discerneixi aquestes vies, utilitzant allò que és familiar per d'aquesta manera reconèixer allò que no és familiar, tal com diu: «és possible conèixer allò que no es comprèn a partir d'allò que sí que es comprèn,» i anar ascendint a

estendre-ho a tota activitat intel·lectual. Aquesta interpretació està basada alhora en la proposada per Sa'adia en el seu llibre *Sefer ha-ʔemunot ve ha-deot* 2,53 i també reapareix en Maimònides: *Semoneh perakim* capítol 5, i *Mišneh Torah, Yesode ha-Tora* 2,10. Sembla que aquí rabí Isaac ha pres la idea proposada per Maimònides sobre la identitat de l'intel·lecte, la seva activitat i el seu objecte, i ho ha aplicat a l'activitat de la parla i de les lletres, tant en l'esfera humana com en la divina. Tot i així, el que rabí Isaac proposa és diferent: de la mateixa manera que no hi ha atribut diví més enllà de l'essència divina, tampoc no hi ha atribut més enllà de les lletres o de la parla.

través dels atributs «que el cor sent» cap a l'infinit, *ʔEyn sof*. Aquesta capacitat de discerniment mitjançant la comparació és part necessària, però no suficient, perquè l'únic que obtenim d'aquest sistema és una cartografia del terreny.

Per a entendre millor l'expressió «paraules finites» del passatge que estem examinant, cal que ens referim a unes paraules anteriors del mateix comentari: «No totes les essències i camins tenen un rastre que sigui comprensible en la saviesa (*Hokmah*), perquè tot el que esmentem representa la primera part dels atributs» (Línies 79-81) per a entendre que les paraules de la pregària són la primer part dels atributs, la part objectivable de la natura que podem copsar amb el nostre intel·lecte, però només és a través de l'aprehensió (*veniḡah*), que la persona que prega pot elevar-se fins al punt de reconèixer i contemplar les essències i els camins inscrits a *Hokmah*.

Per tal que la persona arribi a aquest punt, cal primer que compregui les manifestacions visibles i finites d'allò que no és visible ni finit. Aquesta idea coincideix amb la imatge de l'arbre que apareix en les primeres línies del comentari:

A la mateixa conclusió podem arribar si ho comparem a un arbre —a través de l'embull de les fulles, els branquillons, les branques i troncs— en el qual podem distingir la cavitat situada en el centre i la subtil existència de les arrels, les quals no són visibles per mor de la seva gran subtilitat i profunditat.
[Línies 4-6]

La base per a aquesta imatge és la similitud entre les parts visibles i invisibles de l'arbre, que estan sota terra i que alimenten la totalitat de l'arbre, i que serien una representació de

Keter i *ʿEyn sof*. En altres llocs podem veure com rabí Isaac associa la comprensió amb les sefirot superiors, però amb matisos:

Les coses [*devarim*] tenen dimensions i mesures, però el pensament no en té i, per això, [les sefirot] van de deu en deu: de la subtil deriva a la que ha estat traçada,¹⁵⁵ ja que deu deriven de deu, les subtils de l'interior de les subtils.¹⁵⁶ A partir del poder d'al·lusió del pensament, reconeixem allò que podem comprendre i allò que ens veiem obligats a desistir d'entendre, ja que, a partir de cert punt, no és possible entendre el pensament al·lusiú.¹⁵⁷ Els éssers creats, de fet, no tenen la capacitat de copsar l'al·lusió íntima del pensament fins abastar l'*ʿEyn sof* (Sense Límit), ja que cada contemplació en la saviesa (*Hokmah*), a partir de la comprensió intel·lectual, és subtila, al·lusió al pensament en l'*ʿEyn sof*. Per això afirma **deu i no nou**, perquè el pensament no pot mesurar allò que hi ha més amunt de la saviesa (*Hokmah*), ni tampoc allò que hi ha en la saviesa, fora que ho faci a través de la contemplació.
[Línies 54-60]

Aquest és un passatge complex que ens ensenya allò referent al pensament humà que aquest és incapaç de comprendre, allò que està en *Hokmah*, o més amunt de *Hokmah*, i que només és aprehensible a través de la contemplació. Rabí Isaac adopta una postura similar en les línies 36-38 en parlar de la benedicció sacerdotal, però aquest és l'únic passatge que fa explícita la transició entre comprensió i contemplació.

¹⁵⁵ En el seu comentari – traducció, Scholem simplifica aquesta difícil frase ometent «min ha-dakot ha-rešumot» (de la subtil deriva la que ha estat traçada). Podem trobar la traducció correcta a Wolfson, *Negative theology*, pàg. 19.

¹⁵⁶ rabí Isaac fa servir la concepció estàndard de l'infinit de les *sefirot*, que ja apareix en els comentaris de Saʿadia, Dunaš ibn Tamim i Abraham ibn Ezra, però ho explica en el marc neoplatònic. En altres paraules, rabí Isaac concep una jerarquia sefiròtica segons la qual les *sefirot* més refinades engendrarien les menys refinades progressivament, i de forma inversa ascendent, podem deduir les *sefirot* més refinades a partir de les menys refinades.

¹⁵⁷ El terme hebreu emprat aquí és רמז «remez» que traduïm com «al·lusió». Aquest terme ja apareix en el *Kuzari* 4,3.

Finalment, un darrer aspecte important en el llenguatge, que cal explicar, és el canvi en la terminologia quan el comentari es concentra en l'ascensió del pensament. En aquest context apareixen dos termes *nimşaru*, que podem traduir com «transmesos» o «donats» per a ser contemplats, i *mitqabel*, «rebut», i que en el nostre passatge 126-132 apareix relacionat amb «enaltida».

Els atributs no poden ser compresos per l'intel·lecte a causa de la seva manca de dimensions i mesures, per tant només poden ser transmesos o donats, en el sentit que han estat donats en consciència i que han estat transmesos per la tradició, *mesorah*.

Israel no comprèn amb allò que el cor sent, sinó que ho contempla com una forma de xuclar (línia 16), per a indicar una connexió íntima entre pensament diví i humà, en què el darrer és nodrit, però també elevat cap a l'infinit. Mentre que la comprensió és només una funció del pensament —xuclar o donació/recepció— uneix en una participació íntima tant en allò donat com en el context del continu en què l'objecte es troba. La comprensió tindrà una funció important en l'èxit o fracàs del coneixement, però només la contemplació farà ascendir la persona cap a l'infinit.

CAPÍTOL SISE

COSMOLOGIA

Igual que hem vist en el darrer capítol respecte de les sefirot, la visió que rabí Isaac té del món també hereta de la tradició grega tardana, representada per Plotí i introduïda en el món àrab a partir del segle IX. Rabí Isaac imagina un univers en forma de continu que s'estén des d'un món elevat, espiritual, al món més baix i material. Conseqüentment, totes les coses estarien relacionades entre si, perquè aquest continu ha d'haver estat creat a partir d'emanacions consecutives. En el comentari trobarem amb freqüència metàfores com la del carbó i la flama, la font i l'aigua, les branques de l'arbre fruiter i el seu fruit o, fins i tot, el procés de la parla. L'objectiu és el mateix: emfasitzar la idea que totes les coses tenen antecedents en altres creacions anteriors.

Examinem, per un moment, el següent passatge del comentari:

Tres mares. Fa referència a les coses que han estat emanades, que emanen l'una de l'altra i que reben l'una de l'altra. Ara bé, en arribar al món de les entitats separades, s'anomenen només pares ja que en depèn l'engendrament.¹⁵⁸ Ja des del començament se les defineix com pares i per això les anomenem així, tal i 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 engendrant.¹⁵⁹ Encara que estem parlant de realitats separades, en realitat no se separen

¹⁵⁸ Vegeu Talmud de Babilònia *Šabat* 49b i 73a, i també tractat *Baba Qama* 2a. Les sefirot que considerem ocultes reben el nom de «mares,» i es caracteritzen per la seva interrelació i 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, emfasitzant l'engendrament.

¹⁵⁹ Rabí Isaac parla de la recombinació dels elements en el reialme de les entitats separades. Vegeu Ibn Paquda *Hovot ha-Levavot* 1,6.

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'aquestes en va emanar l'home. Al seu torn, l'home és construït amb les lletres.¹⁶⁰

[Línies 280-286]

Comença per afirmar que totes les coses estan interrelacionades en un procés constant d'emanació com el carbó i les flames. Per a millor comprendre aquest procés, rabí Isaac utilitza també la metàfora de la procreació humana en què els pares contenen els possibles fills en el seu interior i, tot i que els fills són producte dels pares, són també entitats separades i diferents dels pares.

Aquest procés de constant emanació també fa necessària l'existència d'una jerarquia. El present passatge explicaria aquesta jerarquia començant pel món de les sefirot, les mares, que engendrarien el món de les entitats separades, que donaria lloc a les diverses formes de coneixement i combinació, que originen les criatures dels reialmes «el món, l'any i l'ànima».

En el següent passatge (línies 102 a 106 del seu comentari), utilitza la terminologia de l'escultura. Quan l'artista talla el marbre, fa sortir de l'interior del bloc l'estàtua. L'estàtua, doncs, ja estava continguda a l'interior de la pedra.

¹⁶⁰ Aquesta doctrina específica del *Sefer yesirah* compara la construcció del món, l'any i l'ànima amb les permutacions i combinacions de les lletres.

El seu aspecte. «L'aspecte» és la contemplació¹⁶¹ d'una cosa en una altra, com ha estat dit: estaré alerta per veure què em diu [Habacuc 2,1. Literalment: Observaré per a veure.] [El profeta volia que] li fos donat de veure el discurs.¹⁶² L'aspecte és allò que cada causa rep, eleva i reflecteix de la causa superior corresponent. L'atribut (*Tiferet*) obté el flux de l'atribut dividit (*Hesed* i *Gevurah*), i l'atribut dividit de l'atribut gravat (*Binah*), i l'atribut gravat de l'atribut traçat (*Hokmah*), i l'atribut traçat de l'atribut amagat (*Eyn sof*), un dintre de l'altre i un sortint de l'altre, un lligat a l'altre i un dins l'altre. Com ho reben? Mitjançant la recepció d'alguna cosa subtil i de l'essència.¹⁶³

El SY ja utilitza el llenguatge de l'escultura en termes com gravar i esculpir per a referir-se a aquest procés de generació. Rabí Isaac recull aquest vocabulari i l'amplia amb tecnicismes com incisions o inscripcions.

Rabí Isaac identifica la jerarquia com l'element que sosté l'estructura còsmica i, per tant, l'objectiu principal del seu comentari al SY és estudiar i interpretar totes aquestes categories com a sèries de relacions mútues, no especificades, però ja presents en el text del SY.

Aquest principi d'estratificació ja el trobem expressat en el passatge en qüestió. L'arrel *z-p-h*, de la qual prové el terme arameu *zefiyata*, té dos significats. El primer és el de 'contemplar, observar' i el segon, el de 'estratificar' o 'posar en nivells.' Per tant, quan

¹⁶¹ El terme hebreu *şefiyah* equival a «aspecte» i també «observació».

¹⁶² Vegeu més endavant l'estudi comparatiu d'aquest passatge amb el comentari de les línies 182-185.

¹⁶³ Maimònides ja va tractar d'entendre millor què és el que es transmet en el procés d'emanació (*Moreh nebukim* 2,4.12). Si bé rabí Isaac no reflecteix el llenguatge de la traducció que feren els tibònides de l'obra de Maimònides, la seva preocupació per a entendre la natura espiritual de la substància transmesa és paral·lela a la de Maimònides. Vegeu també *Kuzari* 5,12.

rabí Isaac diu «L'aspecte és la contemplació d'una cosa en una altra» està jugant amb tots dos sentis: observar els diversos estrats que componen l'estructura metafísica.

«Una cosa en una altra» diu rabí Isaac emfasitzant aquest constant procés d'emanació, però, què és el que uneix tota aquesta successió? Maimònides i Juda ha-Leví ja es varen fer aquesta mateixa pregunta. Rabí Isaac repeteix la pregunta i la resposta, tot i que no fa servir la mateixa terminologia, i que ho identifica amb el procés de coneixement.

Una de les imatges que millor expliquen aquest procés és la de la fruita (línies 193 - 196):

Amb aquestes. Amb les lletres va crear una forma patró a partir de la qual es formen les entitats separades, que estan per sota de les 10 sefirot. Les entitats separades estan adherides a aquesta forma-patró, com la fruita que penja de l'arbre fins que arriba a madurar. Quan [les fruites] maduren, cauen del lloc on eren i en aquell punt en surten d'altres.¹⁶⁴ De vegades, les fruites que han caigut produeixen grans arbres dels quals surt més fruita. D'aquesta fruita en surten més arbres, i així successivament per sempre: cada cosa fructifica segons l'alçada de la qual emana, ja que la seva importància i la importància dels seus fruits provenen de la seva causa.¹⁶⁵

Aquest procés d'emanació segueix una sèrie d'estadis. En un primer pas, la fruita —que representa la futura entitat separada— està adherida a l'estrat superior (l'arbre) i comparteix la seva mateixa energia fins que es completa el procés de maduració. En

¹⁶⁴ Rabí Isaac emprà la imatge de la fruita per a representar les «entitats separades». La imatge de la fruita que cau de l'arbre expressa la idea de la separació de la font.

¹⁶⁵ Rabí Isaac es fa ressò de la idea popular en el seu temps, segons la qual existeix una escala en els graus de perfecció, d'acord amb l'estrat o posició jeràrquica de la qual ha emanat un element. Vegeu Isaac Israeli, *Llibre de les substàncies*, pàgines. 93-95.

aquest punt, la fruita ja madura se separa completament de l'estrat superior (l'arbre) i passa a l'estrat inferior.

Tot i la bellesa d'aquesta imatge, no recull perfectament la realitat que és molt més complexa, perquè en el món de les entitats separades les relacions entre les diferents entitats és de subordinació. És a dir, en el procés constant d'emanació, aquesta relació no és mútua sinó subordinada, com el fill està subordinat als pares. Mentre que en el món superior, l'emanació seria constant i mútua. Dit en altres paraules, les *sefirot* emanarien constantment les unes de les altres recíprocament i per tant conservarien una unitat inherent.

L'interès de rabí Isaac és descriure les dimensions de l'existència que apareixen esmentades el SY: les tres mares, els tres pares dels quals han sorgit $\text{?} - m - \text{š}$, que alhora generen el món, l'any i l'ànima. Igualment veiem com rabí Isaac divideix aquest *continuu* en dues seccions que corresponen a dos mons.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Curiosament rabí Isaac presenta una cosmologia de tres mons en el seu comentari al primer capítol del Gènesi. El món inferior (*‘olam ha-zeh*) seria aquest món; el segon nivell superior seria *‘olam ‘elion* (lit. El món superior) on estarien les entitat separades i, finalment, trobariem el món de les sefirot. Vegeu el comentari complert traduït a l'anglès amb el títol «The process of Emanation» a *The Early Kabbalah* editat per Joseph Dan i publicat per Paulist Press, pàgs. 80 a 86.

Estem davant d'una contradicció? O es tracta d'un desenvolupament del pensament de rabí Isaac? Aquesta divisió ja va ser avançada per Ibn Ezra en el comentari a Daniel 10,21 on parla de l'existència d'un món de la glòria divina anomenat «unitat», un món intermedi on trobem les formes angèliques, i finalment un món corporal anomenat inferior.

DOS MONS

Aturem-nos un moment i examinem la terminologia que emprà rabí Isaac per a referir-se a aquests dos mons. Fins ara, hem parlat de l'existència de dos mons, un seria el món superior, *ʿolam ʿelion*, que es caracteritza per una sèrie de relacions recíproques que constitueixen el procés emanatiu de l'ésser. En aquest món trobem les sefirot que emanen les unes de les altres i reben les unes de les altres. Els límits que distingeixen entre l'absolut i l'existència de les hipòstasis han de ser fluids gràcies a les dinàmiques del procés d'emanació, a través del qual cada ésser rep la seva existència d'algú altre i, al seu torn, la dona a un tercer objecte diferent d'ell mateix. La necessitat de l'existència de límits queda reflectida en la referència a les sefirot com a *middot*, un terme que té una doble significació. D'una banda, implica la idea de límit o mesura, però en l'ús que en fan els rabins en les fonts clàssiques, significa una acció divina.

El segon món correspon a l'*ʿolam ha-nifradim*, literalment el món de les entitats separades. Es caracteritza per les relacions de separació entre les coses. Aquesta separació no és total o aïllant, sinó que és relativa i es defineix per la connexió i la participació en la relació entre ambdós mons. Per tant, la separació atribuïda a aquest món és relativa a la multiplicitat dels seus habitants, que encara mantenen una connexió amb la font o l'arrel o causa en el món superior i, en conseqüència, entre aquests mateixos.

Però, separades de què? Hem d'advertir que rabí Isaac no utilitza el terme separat en un sentit aristotèlic¹⁶⁷ sinó que allò que té en ment és la diferenciació entre l'emanació i la reproducció. En el *ʿolam ʿelion* les relacions són recíproques i basades en l'emanació i conserven una unitat,¹⁶⁸ mentre que el *ʿolam ha-nifradim* es caracteritza per la multiplicitat perquè la seva forma de ser no es basa en l'emanació sinó en la reproducció. Per a entendre el món de les entitats separades cal que reprenem la representació que rabí Isaac fa de la transició entre els dos mons, ja que és el fonament que ens permetrà d'entendre la individualitat com a característica de les entitats múltiples, que comprenen l'ésser diví singular i la individualitat com a característica del món de la pluralitat.

Cal tenir en compte que aquesta no és l'única transició en el *continuu*. Rabí Isaac dedica tot el seu comentari del primer capítol del SY a explicar la transició de l'*Eyn sof* infinit a un nombre limitat de sefirot, és a dir, de l'amagat a allò que és revelat.

Cap d'aquestes transicions constitueixen un trencament en el *continuu* ni tampoc impliquen cap canvi fonamental en l'estatus ontològic.

¹⁶⁷ M. Sendor, en la seva tesi *Emergence of Provençal Kabbalah*, pàgs. 130 a 136 defensa que el terme «separades» vol dir un estat de divisió, diferenciació i multiplicitat que caracteritza tota la creació (pàg. 133), mentre que Scholem a *Origens of the Kabbalah*, pàg.282, explica que el mateix terme es refereix a la separació entre el domini de la unitat divina i el cosmos.

¹⁶⁸ Vegeu línia 181 «Això també s'aplica a la fluctuació i a l'extensió de les lletres, i per això el *Sefer yeşirah* diu: «i les va **intercanviar** i no les va transformar».

Tot i així, la transició entre el món de les sefirot i el cosmos, tal com l'entenem, implica un canvi suficientment gran perquè rabí Isaac el consideri com el punt de diferenciació entre aquests dos mons. No és el cas, però, de la transició anteriorment explicada.

És important la natura contínua de l'ésser perquè és el que permet superar el canvi i tornar a la font de la qual tot prové. Aquesta continuïtat esdevé el mitjà a través del qual la persona pot assolir la perfecció¹⁶⁹

Retornem al passatge citat amb el qual hem iniciat aquesta secció i, segons el qual, les tres mares, el tres pares, la descendència i la persona estan situats en el món de les coses separades. Aquest món és una estructura composta per les lletres de l'alfabet que alhora estan formades per les 10 sefirot¹⁷⁰ i també com un segell.¹⁷¹

La persona és un microcosmos, un reflex del cosmos creat. També és el punt entre dos mons ja que alhora és un ésser creat i creador, o en paraules de rabí Isaac, el segell unificador de la creació.

La imatge dels pares i la descendència està estretament relacionada amb l'activitat generadora, però rabí Isaac l'enriqueix quan la relaciona amb la imatge del segell.

¹⁶⁹ És a dir, una forma més alta d'individualitat que la que la persona rep de manera natural.

¹⁷⁰ Vegeu línies 264-265 «Les deu sefirot estan incloses en cada lletra, i per això l'autor del *Sefer yeşirah* afirma: àlef amb totes i totes amb àlef; bet amb totes i totes amb bet; [*Sefer yeşirah* secció 19]».

¹⁷¹ Vegeu línies 294-295: «Per això que ha emprat l'expressió «al principi», (a *Sefer yeşirah* secció 28) perquè l'home és un gran segell amb principi i final iguals, com la resta dels éssers creats».

Aquesta segona imatge afegeix una dimensió més personal i vivencial, perquè el que està afirmant és que tota persona participa en el procés de generar. En altres paraules, la imatge del segell, relacionada amb la persona, indica que els humans participen en aquest procés generador pel fet de ser entitats que contenen aquest procés en elles mateixes, i alhora són éssers finits.

En la imatge del segell hi ha implícits dos aspectes: límits i contenció, ambdós en consonància amb una visió de la persona com un microcosmos. La persona, com a segell, realitza una funció important en el procés de generació. Quan aquest procés cessa, s'esdevé un retorn de totes les coses a les arrels dels seus éssers. Aquesta conseqüència suggereix, doncs, que la persona és un ésser real i viu, que duu a terme el seu paper en la creació a través d'activitats contemplatives i rituals.

Rabí Isaac tracta la persona com un objecte singular i impersonal. La visió que el seu comentari projecta és estàtica. El seu interès en la persona rau en la paradoxa de la multiplicitat que representen els éssers humans i de com poden estar en la seva relació dinàmica amb les sefirot.

En el text trobem tres referències a éssers vivents. El primer ens explica la diferència entre un profeta i la gent normal. El segon, diferent en la seva natura, esmenta les criatures del primer capítol del profeta Ezequiel.

El seus confins —no es el mateix que el seus «atributs,» perquè la paraula «atribut» implica realitats separades.¹⁷² Els profetes veieren els atributs en funció de la seva comprensió¹⁷³ i, gràcies a la seva recepció, varen créixer en coneixement per damunt de les altres persones. Varen engrandir tant la seva ànima que pogueren arribar a racionalitzar els particulars de l'infinit (*ʿEyn sof.*)¹⁷⁴
[Línies 108-110]

Amb el seu anar i venir. No diu «anaven i venien» [sinó «amb el seu anar i venir»] ja que es tracta de quelcom més intern que les accions de les santes *ḥayot*.¹⁷⁵
[Línia 116]

La persona de la qual parla rabí Isaac en el seu comentari i que conté les lletres i és un segell de tota la creació, no és l'ésser humà diferenciat del món de les coses separades, però tampoc no parla d'una abstracció metafísica de la humanitat. Rabí Isaac ens descriu la persona transformada mitjançant l'acció contemplativa i que, per tant, troba el seu lloc en el *continú* de l'ésser. Aquesta persona és similar a la que va ser creada per Déu en Gènesi 1,27.

En aquest *continú*, la persona humana ocupa una posició privilegiada, de pont entre tots dos mons, ja que emergeix de connexions que són creades i alhora també emanades.¹⁷⁶ És a dir, que les causes de la seva existència la precedeixen en el *continú*.

¹⁷² El *Sefer yeširah* en el passatge 1,8 explica les *sefirot* en termes de límits, mentre que en 1,7 les descriu en termes de *middot* (nombre, atribut). Rabí Isaac hi para esment i n'explica la diferència.

¹⁷³ *Kuzarí* 4,3 208 (línies 1-3), 212 (línies 15-18), 216 (1-6), 222 (2-8). Maimònides, *Mišneh Torah, Yesode ha-Torah* 7,1-2, *Moreh nebuqim* 2,36.

¹⁷⁴ Aquesta teoria del coneixement, que defensa una clara i correcta comprensió dels particulars en el context general i últim, deriva del comentari a Èxode 33,21 d'Ibn Ezra. Rabí Isaac exposa la mateixa idea però amb un matís cabalístic. Vegeu també *Moreh nebuqim* 1,58.

¹⁷⁵ «Amb el seu anar i venir» sembla implicar un grau més alt d'interioritat del procés sefiròtic, en oposició a l'absència de la preposició «amb» en la descripció de l'estampida de les bèsties descrita en Ezequiel 1,14.

¹⁷⁶ Vegeu la línia 287 «Existia una unitat total dels mons superiors i dels mons inferiors. Això deriva de la idea de món, any i ànima, perquè tot el que trobem en el món també ho trobem en l'any, i tot allò que trobem en el món i en l'any també ho trobem a l'ànima (*nefeš*)».

Ja hem esmentat el passatge de la fruita, que exemplifica l'objecte que emana i després esdevé independent de la font de la qual ha emanat. Podem dir, doncs, que rabí Isaac distingeix entre dues dimensions de l'existència, en funció d'on posem l'èmfasi, en la continuïtat de l'ésser o en la seva diferenciació. Concloem doncs que hi ha una dimensió absoluta de l'existència quan aquesta és separada o diferenciada (*‘olam ha-nifradim*) i una dimensió relativa quan allò que emfasitzem és la continuïtat (*‘olam ‘elion*).

En aquests passatges,¹⁷⁷ rabí Isaac descriu les relacions entre una sèrie d'objectes presents en el *continu* mentre que també reflecteix l'estatus i la natura d'aquests objectes. Així mateix el *continu* és definit com el substrat substancial on els éssers hipostàtics de les mares, pares i descendència i les seves relacions tenen lloc.

És aquest substrat allò de comú en el *continu*, tot i les varietats de canvi, que és la raó per la qual es produeixen les gradacions. En aquest sentit la metàfora de la deu d'aigua és excel·lent per a representar aquest *continu*.

El seu final va ser fixat al seu inici. Com es difon tot allò que flueix? Tot prové de la deu, si la deu s'asseca, tot s'asseca.¹⁷⁸ Ja que flueix contínuament, l'inici no té final,¹⁷⁹ per això ha estat dit: **el**

¹⁷⁷ En especial línia 27.

¹⁷⁸ La imatge de la deu d'aigua és d'ús molt comú per a explicar el procés d'emanació. Salomó Ibn Gabirol en fa ús en el capítol 9 del seu *Keter malkut*. Apareix també en un poema de Judà ha-Leví *Elohim El mi amšileka*. Vegeu Maimònides, *Moreh nebuqim* 2,12 la seva discussió sobre la correcció de l'ús de la imatge de la font per a descriure Déu i el procés profètic.

¹⁷⁹ Rabí Isaac, per a qui les *sefirot* no són només nombres sinó principis metafísics, omet l'explicació estàndard d'aquest passatge, que podem trobar a molts comentaris del seu temps: en base 10, la serie numèrica de 0 a 9, torna a començar en arribar a 10. En comptes d'això, rabí Isaac interpreta aquest

seu final va ser fixat al seu inici. Moltes llengües de foc poden sortir d'un sol carbó, que és únic. Les flames no poden existir per si mateixes, necessiten d'alguna cosa més, i igualment totes les coses i tots els atributs, que apareixen de forma separada, en realitat no tenen cap separació, ja que tot és u, com a l'inici, on tot està unit en la circumcisió de l'Únic.¹⁸⁰
[Línies 121-125]

Aquest passatge explica l'ontologia i el caràcter temporal de la creació, tot emfasitzant les relacions implícites en el procés emanatiu i creatiu. Un cop establerta la metàfora, rabí Isaac comença el seu sil·logisme afirmant que tot prové d'una mateixa font. Alhora deconstrueix la unitat en afirmar que tot prové de la mateixa font, però que és quelcom diferenciat de l'activitat natural de la deu d'aigua. Per tant, si la deu s'asseca, tot s'asseca.

La imatge subratlla la tensió entre l'activitat de la font i l'activitat de tot allò que brolla, que és independent, tot i que hi hagi una dependència implícita de l'aigua i la seva font. Aquesta imatge amaga la tensió entre unitat i multiplicitat, i deixa clara la multiplicitat en la unitat, o tot aplicant-ho al coneixement del *Deus Absconditus*, que aquest sigui una multiplicitat unificada.¹⁸¹

La lògica d'aquest argument permet que emanem d'una font ja existent, fins i tot quan no som la causa de l'emanació, com l'aigua de la deu tot i que no brolli mai.¹⁸²

passatge como la natura de l'emanació: el final, en tant que depèn de l'emanació contínua de l'inici, esdevé infinit.

¹⁸⁰ En hebreu *be-milat yahid*. Fa referència tant a la circumcisió com a pacte, com al fal·lus diví generador.

¹⁸¹ El concepte d'unitat és confús ja que no fa referència a la seqüència numèrica (1,2,3...) sinó a una unitat secundària, com la defineix Ibn Gabirol en el seu *Meqor hayim* 2,20, on s'empra per a indicar l'absolut infinit de Déu i no el principi de la multiplicitat.

¹⁸² En aquest punt és important recordar el comentari (línies 54-56): «Les coses tenen dimensions i mesures, però el pensament no en té, i per això [les sefirot] van de deu en deu: de la subtil deriva que ha estat

És interessant que quan rabí Isaac decideix marcar el límit entre els dos mons, el superior i l'inferior, en el procés d'emanació (on font i producte romanen ontològicament u) i el procés de creació (on font i producte són distints en el seu estatus ontològic), rabí Isaac posi la frontera entre les sefirot i l'ésser humà, compost de lletres i no entre l'*Eyn sof* i les sefirot.¹⁸³

El tercer punt important d'aquest passatge és que rabí Isaac indica que els conceptes «inici» i «final» no són termes espacials sinó temporals. La seva tesi és que mentre el flux duri, hi ha un inici, però l'inici no té final perquè si n'hi hagués implicaria l'aturada del flux i això no pot succeir, perquè rabí Isaac acaba d'afirmar la natura eterna del flux.

En conclusió, «inici» no ha de ser entès com que hi hagi un principi del procés i que després tot continuï automàticament, com si només fos el punt d'arrencada d'un procés que desencadena una sèrie de reaccions; sinó que «inici» ha de ser entès com un infinit, ja que si el procés no pot acabar mai, llavors tampoc no pot començar mai, de manera que l'inici no té mai final ni principi.¹⁸⁴

La segona imatge del paràgraf, el carbó i les flames, és una repetició de la deua d'aigua on s'ha substituït la frase «Si la deua s'asseca, tot s'asseca» per «Les flames no poden existir

traçada, ja que deua deriven de deua, les subtils de l'interior de les subtils».

¹⁸³ M. Sendor: *Emergence of Provençal Kabbalah*, pàgs. 122-123, compara l'opinió de rabí Isaac, el Cec, amb el pensador Isaac Israeli, que posa la frontera entre la creació i l'emanació prop de la font del continu.

¹⁸⁴ Pàg.194, nota 14.

per si mateixes, necessiten d'alguna cosa més ». La primera part de la frase deixa clara la profunda relació de la flama amb el carbó i subratlla la unitat, mentre que la segona apunta cap a una diferenciació entre el carbó i la flama, és a dir, el carbó és quelcom diferent de la flama.

Trobem la conclusió d'aquestes dues metàfores en la frase «igualment totes les coses i tots els atributs, que apareixen de forma separada en realitat no tenen cap separació, ja que tot és u, com a l'inici, on tot està unit ». El context ens suggereix que rabí Isaac està parlant de la separació entre la font i el que emana d'aquesta i de la separació entre les entitats que emanen d'una mateixa font.

La primera premissa de l'argument és que la multiplicitat en les emanacions d'una mateixa font no és el resultat d'una separació inherent entre aquestes emanacions, sinó que és una qüestió d'aparença als nostres ulls. Rabí Isaac afirma que la separació no és una característica inherent de l'ésser emanat, sinó que es una característica fenomenològica. La «separació» és només en aparença.

La conseqüència d'aquest argument és que l'aparent separació és una característica de les coses en la mesura en què estan integrades en una xarxa de relacions existent en el conscient de l'observador. El reconeixement de la unitat només és possible quan la

persona, a través d'accions com la pregària o altres pràctiques rituals, és capaç d'elevant-se i tornar a la font.

Les imatges del carbó i les flames, i la deu d'aigua, exemplifiquen la unitat subjacent en la multiplicitat que trobem en el continu. Rabí Isaac ha de resoldre dues tendències que semblen oposades. Per un costat, li cal explicar les diferències entre els éssers que habiten aquesta estructura unificada que és el continu i de l'altre, ha d'emfasitzar la connexió i la naturalesa d'allò que hi ha de comú entre els diferents graus del continu.

MATÈRIA I FORMA

Aquest *continu* no és tot igual sinó que hi podem veure graus o jerarquies, però aquesta seria una impressió des del punt de vista humà. Una altra realitat del *continu*, amagada dels nostres ulls, és que tot forma part d'una mateixa realitat o unitat.

Comencem aquesta exploració a partir del text següent:

Va gravar-les (2,2) en la sefirà del Retorn (*Tešuvah*).¹⁸⁵ Va fer la matèria amorfa.¹⁸⁶ L'autor del Sefer yeširah encara no vol parlar de les inscripcions/traces, tot i que ja ho trobem en «allò que hi ha escrit al llibre de la veritat» [Daniel 10,21] perquè la inscripció encara no té forma determinada fins que és escrita.¹⁸⁷ Les talla a partir de les lletres que estaven en el fonament, gravades primer en la sefirà de

¹⁸⁵ Aquesta «gravació» és un grau que té lloc en l'àmbit de la sefirà *Binah*. Les lletres són el material gravat.

¹⁸⁶ El terme «golem» pot ser traduït per 'amorf, pur o primer'. En el món cabalístic *Binah* sol equivaler a la matèria primera del món filosòfic. En el pensament de rabí Isaac, *Tešuvah* i *Binah* no són ben bé idèntiques a la matèria primera. És el fet de la gravació en *Tiferet* allò que crea la matèria primera.

retorn (*Tešuvah*), després que fossin establerts els límits,¹⁸⁸
en els talls que varen seguir les marques gravades.
[Línies 166-168]

En aquestes línies rabí Isaac ens explica el procés a partir del qual la matèria és creada i rep la seva forma. Inicialment la matèria és amorfa, creada abans de la sefirà *Retorn* que, en llenguatge estandarditzat d'avui anomenem *Binah*, i és aquí on rep la seva forma.

Des del punt de vista humà, el *continu* té el seu origen en l'infinit de la divinitat i s'estén cap a la finitud del món de les entitats separades, moment en què la matèria apareix estructurada i amb forma. El nostre autor anomena aquest procés escriptura, o inscripció.

Binah és la sefirà en què apareix la matèria amorfa i on aquesta matèria comença a rebre forma gràcies a aquest procés d'inscripció, mentre que el procés de tallat, en referència al llenguatge escultòric, incideix en el procés de creació de límits. És a dir, *Binah* és el lloc on la matèria és creada per a esdevenir la base per a la creació, tal com diu anteriorment:
[línia 21] «amb aquestes es va crear el fonament per a l'edifici, i aquestes són les lletres, com les pedres d'una muntanya ».

¹⁸⁷ La inscripció és l'activitat escaient per a la sefirà *Hoqmah*. Tot i que el verset de Daniel sembla indicar que les formes de les lletres s'apliquen a *Hoqmah*, és a dir, que hi estan inscrites, aquestes romanen amagades fins que són gravades a *Binah*. Rabí Isaac intenta explicar el fet que el *Sefer yesirah* comenci la seva descripció del procés de creació a partir del tallat amb la gravació.

¹⁸⁸ Aquest límit és el primer pas i el grau mínim de diferenciació en la creació de la forma.

Les lletres a les quals fa referència són *y - h - v*, que són les lletres que constitueixen el nom diví i que es corresponen a les 3 mares: *Binah*, *Hesed* i *Paḥad* i l'estructura que construeixen és el grup de les 7 sefirot inferiors.

Cal però diferenciar entre el procés d'inscripció, que correspon a la creació de la matèria, i el procés de tallat, que equival a la imposició de límits. Aquest procés que té lloc dintre de *Binah* estableix el límit entre les tres sefirot superiors i les set inferiors. Les essències, similars aquí al concepte platònic de les formes, estan contingudes a la sefirà anterior, *Saviesa*. És interessant assenyalar que el SY no esmenta la inscripció, ja que pel SY no inclou la forma. La *Inscripció* és un procés en què gradualment la matèria es manifesta o s'espesseix.

Ibn Gabirol expressa una idea similar a partir de l'efecte que té l'aire, que representa la matèria, en la llum del sol, que representa la forma.¹⁸⁹ L'aire, que és clar i subtil, deixa passar la llum del sol, però l'aire pel fet de ser espès distorsiona la llum del sol. La diferència, o diversitat, és una característica dels éssers deguda a la forma (la llum del sol en l'exemple) manifestada a través de la matèria (l'aire).

Segons rabí Isaac, totes les formes estan contingudes en l'aspecte amorf de la divinitat i s'inclouen en la sefirà *Keter*, o *Corona*, que és anomenada *tehilah*, o inici. Totes aquestes

¹⁸⁹John M. Dillon «Solomon Ibn Gabirol's doctrine of the Intelligible matter» a *Neoplatonism and Jewish Thought* Ed. Lenn E. Goodman SUNY 1992, pàgs. 43-59.

essències es troben en un estat amorf, indiferenciat, quan passen al continu comencen a rebre la seva forma en la sefirà *Binah*. La multiplicitat de les essències es deu a un procés d'espesseïment de la matèria.¹⁹⁰

Aquest procés d'espesseïment ens ajuda a entendre la raó per la qual rabí Isaac fa servir els dos termes *homer* en relació amb inscriure, i *golem* respecte al tallat. Aquest darrer és el procés que té lloc en la sefirà *Binah* mitjançant les lletres.

Tot al llarg del *continuu*, els canvis continuats estan constantment interrelacionats. Aquesta continuïtat arriba al seu límit superior en la sefirà *Binah*, on Déu formà les lletres perquè puguin ser creadores. Per aquesta raó, rabí Isaac descriu els éssers separats com sortits de la mateixa causa o arbre, com la fruita que cau de l'arbre quan està madura i inicia el procés un altre cop. Aquest procés de tornar a començar suggereix la continuïtat del ser que pot estendre's.

Rabí Isaac fa servir tot un seguit d'imatges extretes d'àmbits tan diversos com la topografia (la deu d'aigua) la llum (el carbó i la flama), la botànica (l'arbre,) o la mateixa reproducció humana (pares i mares) per a representar aquesta idea de continuïtat. Alguna part d'aquesta simbologia ja es troba present en el SY i, per tant, el comentari de rabí Isaac és de caràcter exegetíc.

¹⁹⁰ Aquest procés està explicat en *Origens* 272-273 i 445-446, i també a Sendor, *Emergence* Pàgs. 345-353.

Però una altra simbologia és pròpia de rabí Isaac, mitjançant la qual pot expressar la seva visió unificada de la realitat. Aquesta multiplicitat de símbols del món diví i de les seves dinàmiques, estimulada per fonts filosòfiques i tradicionals, neix de la complexa interacció entre l'estudi del text i l'experiència mística, base epistemològica per a l'activitat literària.¹⁹¹

La comparació entre dos textos ens pot ajudar a exemplificar aquest punt respecte de la terminologia emprada pel SY, a la qual rabí Isaac hi afegeix dos termes nous:

Les combina, és a dir, les aparella moltes vegades. Aquí canvia la terminologia: «sospesar» i «combinar» són dos aspectes de l'acció d'aparellar que depenen dels seus diversos graus d'interioritat. És el mateix que ocorre en el cas de les inscripcions: una inscripció és més interna que una incisió, i al seu torn una incisió és més interna que un tall.

D'igual forma, el concepte de «sospesar» expressa una idea molt més intrínseca que el simple canvi. El canvi és molt més profund que l'acció de combinar, com en el cas del foc: no hi pot haver flames separades, sinó que estan unides al carbó.

[Línies 182-185]

El seu aspecte. «L'aspecte» és la contemplació¹⁹² d'una cosa en una altra, com ha estat dit: estaré alerta per veure què em diu [Habacuc 2,1. Literalment: Observaré per a veure.] [El profeta volia que] li fos donat de veure el discurs.¹⁹³ L'aspecte és allò que cada causa rep, eleva i reflecteix, de la causa superior corresponent. L'atribut (*Tiferet*) obté el flux de l'atribut dividit (*Hesed* i *Gevurah*), i l'atribut dividit de l'atribut gravat (*Binah*), i

¹⁹¹ Vegeu Iddel *Kabbalah* 20-22 i Wolfson *Speculum* 279.

¹⁹² El terme hebreu *sefiyah* equival a «aspecte» i també «observació».

¹⁹³ Si bé la paraula צפיה *sefiyah* és definida en la literatura de la *Merkavah* i de les *Heḳalot* com a «visió» [vegeu Ḥagiga 15a, *Gènesi Rabbah* 2,6, *Heḳalot rabbati* I, 67], el fet que aquí aparegui conjuntament amb el verb «veure» fa que la definició sigui redundant. A més, l'objecte de la visió no és un element visible sinó que pertany a una altra àrea dels sentits, la paraula divina. És per tot això que rabí Isaac interpreta el terme *sefiyah* com una mena de procés intel·lectual. Es refereix a la inferència o contemplació d'una cosa a partir d'una altra.

l'atribut gravat de l'atribut traçat (*rešimah*) (*Hoḳmah*), i l'atribut traçat de l'atribut amagat (*ne^εelam*) (*ʿEyn sof*), un dintre de l'altre i un sortint de l'altre, un lligat a l'altre i un dins l'altre.
[Línies 102-105]

En el darrer text, el model que ens proposa està basat en la interioritat com a principi subjacent del continu. Segons aquest model, l'ésser està constituït per una sèrie d'esferes concèntriques. El model explicat en el primer text es basa en una estructura lineal que pren com a principal metàfora la deu d'aigua.

Tot i la similitud en la terminologia usada per a descriure els graus de l'ésser, hi ha diferències en l'explicació de la relació entre els diferents graus. Una altra diferència entre tots dos textos és que el primer se centra en les lletres, mentre que el segon parla de les *middot*. Igualment, el darrer text no inclou terminologia de l'aparellament, sospesament i combinació, perquè descriuen graus de l'ésser que són propers al món de les entitats separades. Això és indicatiu del fet que rabí Isaac reserva aquesta terminologia per a les lletres però no per a les sefirot.¹⁹⁴

El primer text presenta tres estrats o graus d'interioritat i la seva equivalència amb la terminologia que apareix en el SY. El grau més intern és el de la inscripció, que es

¹⁹⁴ Scholem, *Origen* pàg. 264 «The terminological differences between concepts like *sefiroth*, *middot*, letters (of the alphabet) and *hawwayoth* (lit. Essences) are by no means always clear and their interpretation is often fraught with difficulties».

correspondria al sospesament. El segon grau és la incisió, que es correspon al canvi. Finalment, el grau més extern és el del tall, que correspondria a la combinació.

Al final d'aquest passatge rabí Isaac torna a presentar la imatge del carbó i les flames per a exemplificar els conceptes de separació i combinació. És possible separar les flames del carbó, però llavors aquestes són incapaces de dur a terme cap acció. En ser separades de la font, perdrien la identitat com a flames. Per tant, la seva vitalitat deriva de la connexió amb la font.

Les línies que venen a continuació, i que no hem recollit aquí, continuen emfasitzant aquesta idea de monisme ontològic amb una imatge extreta del món natural: «Igualment, en el cas d'un arbre, cada branca de forma aïllada no es prou robusta,...». (línia 186). Les branques d'un arbre no tindrien força si es trobessin aïllades o només pel fet d'estar unides al tronc de l'arbre. En realitat la força els del fet d'estar unides a les altres branques mitjançant el tronc. En altres paraules, l'arbre és una estructura orgànica de la qual els individus n'extreuen la força.

La separació a la qual es refereix aquest text no és només transversal, una separació entre els individus, exemplificat en l'arbre i les branques, sinó que també fa referència a la separació vertical, entre l'efecte i la seva causa, com en el cas de les flames que, de ser separades del carbó, la seva causa, perdrien la identitat.

El segon text (línies 102-105) presenta el procés d'emanació entre les sefirot, explicat a través de la metàfora de l'aspecte o visió.¹⁹⁵ Resulta molt interessant comparar aquest passatge amb el de les pàgs. 280-286, que hem examinat anteriorment en parlar del procés constant d'emanació. Si bé podem veure-hi una relació entre els graus de l'ésser reflectits en ambdós passatges, podem veure també dues diferències importants. En primer lloc, l'ordre de presentació és invers. Si en el passatge que ara ens ocupa remunta de l'atribut «visible» fins a l'atribut inefable, el text de 208-286 presenta un ordre descendent. L'altra diferència fonamental es troba en el detall de la descripció.

El passatge de les línies 102-105 ens ofereix una definició d'aspecte o visió com la causa rebuda «L'aspecte és allò que cada causa rep ». És interessant assenyalar el paral·lelisme existent entre els verbs «rebre» (התקבל), «absorbir» (שאב) i «xuclar» (ינק). Si bé aquests tres verbs són sinònims com a descripcions del procés, cadascun suggereix una imatge diferent per a explicar la relació entre els objectes, basada en la intencionalitat. Cal apuntar, però, que el cas de «xuclar» és ambigu perquè no sabem, a partir del context on el trobem, si es tracta d'una persona, tot i que sembla que ha de ser així. Una lectura diferent també és possible.¹⁹⁶

¹⁹⁵Vegeu Wolson, *Speculum*, pàgs.288-289 on explica les dinàmiques d'aquest text i les seves arrels neoplatòniques.

¹⁹⁶Vegeu Sendor, *Emergence* Vol II, pàg. 1, nota 26. Pàgs. 12-13, nota 30.

La diferència entre la deu d'aigua i el contacte íntim de la criatura amb el pit de la mare en el moment de l'al·letament serveix per a descriure dos models de continuïtat entre dues entitats diferenciades. En el primer cas, ens trobem davant d'una relació mediatitzada a través dels poals per a treure l'aigua, mentre que l'al·letament és una relació immediata, no mediatitzada.

Rabí Isaac utilitza els termes «connexió» (*qšr*) i «unió» (*ḥbr*) com si fossin sinònims per a expressar la unió de dos o més elements, que prèviament eren distints l'un de l'altre. En aquest context, examinen la frase «un lligat (*qšwr*) a l'altre i un dins (*ʿim*) l'altre ». Rabí Isaac explica la relació entre els diferents graus de separació, tan transversal («un lligat a l'altre») com concèntric («un dins l'altre»), on la causa és en l'efecte però també l'efecte és en la causa tot formant una unitat vertical.

Des del punt de vista humà, allò que percebem és l'efecte, però contingut i amagat dins de l'efecte podem trobar una entitat molt més recòndita. Per això, rabí Isaac diu (línies 127-128) «És possible conèixer allò que no es comprèn a partir d'allò que sí que es comprèn,» combinant l'aspecte lineal o seqüencial, amb el concèntric. Podem conèixer la causa superior a partir de la causa inferior, però només en virtut del fet que la causa inferior fa davallar la causa superior. Coneixem la causa no només a partir de l'efecte, sinó també perquè la causa està continguda dins de l'efecte mateix.

Si aquesta lectura és correcta llavors podem entendre el passatge (línia 75-76) «Cada element és un nombre i allò que esta més amunt d'aquest,¹⁹⁷ l'omple. L'atribut és una força que emana de l'element que canvia les essències, és el nombre i l'emanació de l'essència en l'*Eyn sof*». ¹⁹⁸

En aquest passatge, el model concèntric deixa pas a un model seqüencial en vertical. A mesura que la persona progressa en la seva ascensió en el procés causa - efecte, penetra més i més des de l'exterior cap a l'interior.

El punt important per a rabí Isaac és que la veritable natura d'una cosa que té mesures (per tant, cosa finita) es troba en la unió de la cosa i la seva causa, i no en la seva existència independent. És la causa allò que determina la veritable natura de l'efecte i no l'efecte en si mateix. Aquest procés és el que rabí Isaac anomena «omple»?

La frase «això en allò» suggereix una unió entre iguals diferenciats. Aquesta expressió no implica cap subordinació d'una a l'altra. Quan dos elements diferenciats s'uneixen, la seva diferència roman, però constitueixen una sola unitat.

¹⁹⁷ Rabí Isaac està llegint literalment el salm 24,1 «És del Senyor la terra i tot el que s'hi mou». (vegeu també 50,12, i 89,12) interpretant-lo en el marc neoplatònic de múltiples relacions jerarquitzades. Segons aquesta lectura, «tot el que s'hi mou» fa referència al nivell ontològicament distint d'existència.

¹⁹⁸ G. Scholem *Origens*, pàg. 285. Scholem reconeix que la frase és fosca i de difícil comprensió. Vegeu també l'article de Wolfson «Negative Theology» xiv.

La unió o relació entre dues entitats iguals i diferenciades obre les portes a dos tipus de relació. En primer lloc, la unió d'objectes que només existeixen en relació, és a dir, que comparteixen una mateixa font. En segon lloc, dos objectes independents amb causes igualment independents.

Quines són les conseqüències d'aquest tipus d'unió en el procés d'emanació? Prenem la frase de la línia 280

Tres mares. Fa referència a les coses que han estat emanades, que emanen l'una de l'altra i que reben l'una de l'altra...

En el procés d'emanació, les coses emanen les unes de les altres i, per tant, existeixen com a éssers completament separats, tot i que, al mateix temps, existeixen com a unió entre l'objecte emanat amb la font de la qual emana. Com que els objectes emanats són també emanadors, per això rabí Isaac diu: «un lligat a l'altre i un dins l'altre» (línia 105).

Per tant, segons aquesta teoria, l'existència té dues dimensions. D'una banda, hi ha una dimensió absoluta on l'objecte té una identitat pròpia i independent, i de l'altra, una dimensió relativa, on la identitat de l'objecte ve donada per la seva relació amb les altres entitats en el *continuu*.

Rabí Isaac continua el seu comentari canviant la imatge de xuclar amb una altra referència a la connexió, suggerint que ambdues formes representen el mateix tipus d'unió.

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'aquestes va emanar l'home.¹⁹⁹ Al seu torn, l'home és construït amb les lletres.²⁰⁰
[Línies 284-286]

Rabí Isaac descriu el procés d'emanació en el món de les entitats separades. Les mares a les quals fa referència es troben en el paràgraf 30 del SY: «Tres mares: ? – m – š» Segons la interpretació que en fa rabí Isaac, els pares són els instruments a través dels quals les mares han creat el món de les entitats separades.

Les lletres de l'alfabet hebreu són el component material de l'estructura emanativa i provenen de la tercera sefirà, *Binah*. Per tant, quan rabí Isaac escriu «perquè tot es nodreix d'aquestes i per això tot està segellat en aquests pares» aquest «tot» equival a les estructures que comprenen el cosmos: el món, l'any i l'ànima.. Tots aquests elements estan connectats i comparteixen una font comuna. En altres paraules, les lletres són l'element constitutiu del món superior, que s'estenen fins al món de les entitats separades, esdevenint-ne el principi material. Les vint-i-dues lletres de l'alfabet hebreu són la peça

¹⁹⁹ Seguim la lectura donada per G. Scholem on el terme האדם apareix entre dues línies interpolat verticalment. Aquesta lectura presenta dos problemes, 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 ההבורים (les combinacions), però ונאצל és singular suggerint que el subjecte és diferent, potser l'home, com ens suggereix la inserció que trobem en el manuscrit. Tot i així una lectura alternativa proposaria esmenar ונאצל perquè fos un plural i acompanyés així נבראו. En aquest passatge, el nostre autor està clarament parafrasejant el text de SY 27 que llegim «ומהם נולדו אבות. שמהם נברא הכל» En aquest cas נברא fa referència a la creació del total que correspon a les «connexions» creades pels pares.

²⁰⁰ Aquesta doctrina específica del *Sefer yesirah* compara la construcció del món, l'any i l'ànima amb les permutacions i combinacions de les lletres.

comuna a tot; l'element que connecta tots els éssers en totes les seves manifestacions en un continu unificat, i és per aquesta raó que reben el nom de *ha-kol*, 'tot.'

Allò que estableix un *continu* és la relació unitiva entre la causa i l'efecte. La descripció que acabem de llegir sobre la continuïtat existent entre els pares, el món, l'any i l'ànima és una descripció de la continuïtat existent entre els pares i la persona. Al final del passatge, rabí Isaac descriu l'home com a compost de lletres. També hem vist anteriorment com descriu aquest home com l'anell segellador.

Anells. Què ocorre amb un anell? El dit entra dins de l'anell. L'anell és una cosa cenyida i cenyeix el dit. Un cop el dit està estret, és aleshores que l'anell cobra suficient força per a segellar, perquè mentre l'anell del segell estigui en el dit del segellador, li serà atorgada suficient força per segellar.²⁰¹ Totes aquestes forces són terribles, i estan contingudes les unes en les altres: les que són internes provenen de forces més internes encara, aquesta d'aquella i aquella d'aquesta.

Aquest passatge invoca l'estructura simbòlica de la interioritat de l'ésser. L'anell-segell conté la imatge i alhora l'amaga. De la mateixa manera, el món, l'any i l'anima amaguen dins seu les causes —o en el llenguatge del nostre autor, els pares— però alhora el segell també revela que, en virtut del fet que l'efecte conté dins seu la seva causa, la causa també conté l'efecte.

²⁰¹ La imatge que rabí Isaac emprà aquí és la de l'anell de segell, que no té força en si mateix, sinó que li ve donada pel dit en què està col·locat. Rabí Isaac ho interpreta com una metàfora de la jerarquia dels poders sefiròtics.

El poder diví es revela de manera descendent i cap a l'exterior, en paral·lel a la creació. El poder interior es mou cap a l'exterior de la mateixa manera que el dit, quan entra en l'anell, esdevé la força, o poder, que el mou. El poder del dit passa al segell que, al seu torn, el passa a allò que és segellat.

El poder dels pares (les causes) esdevé clar en el món de les entitats separades i les connexions són les entitats separades, on la persona se situa al capdamunt i detenta el poder en el món de les entitats separades, a imatge de l'esperit superior que governa en el món superior. Quan rabí Isaac fa referència a l'any, el món i l'ànima com a connexions està explicant la continuïtat que hi existeix, incloent-hi l'ànima, és a dir, l'element humà. La persona està lligada a les coses de les quals n'obté la seva existència i el seu sosteniment. Per tant, no és exagerat dir «això en allò i això amb allò».

Aquesta continuïtat també ens permet de remuntar cap a l'interior per a trobar les essències més amagades. Estudiem per exemple el següent text:

L'inici de les essències que podem concebre està constituït pels prodigis reclosos en la saviesa (*Hokmah*): els camins són de fet miracles en aquesta. Sobre això ha estat dit: És Déu que va descobrir el seu camí [Job 28,23]. Cal que coneguis els camins i senders que hi ha en la saviesa (*Hokmah*). En virtut de les essències fixes i gravades en Ell, Deu 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 d'on les vies parteixen i se 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 pot comprendre excepte aquell qui en mama: la via

contemplativa es basa de fet en l'absorció del coneixement i no en la seva aprensió intel·lectual.
[Línies 10-16]

La frase que ens interessa obre el passatge i hi identifica «L'inici de les essències que podem concebre (*hanitnot lehiḥašeb*)» amb dos elements: (a) els prodigis i (b) els canvis amagats en la saviesa (*Ḥokmah*). El paràgraf anterior (línies 1-8) suggereix l'existència d'elements, tant visibles com invisibles, en el procés del coneixement, que estan en funció del grau d'interioritat. En el passatge en què ara ens concentrem, rabí Isaac fa referència a allò que podem concebre en la consciència, com aquells qui fem l'experiència del conèixer.

A continuació passa a explicar com podem anar remuntant en el nostre coneixement cap a aquelles essències més amagades, i ho fa a través d'un verset extret del llibre de Job «És Déu (*Elohim*) qui va descobrir el seu camí» (28,23) Amb aquest verset rabí Isaac posa l'accent en l'element diví, en aquest cas representat pel nom *Elohim*, i que normalment fa referència a la sefirà *Binah* com aquell qui contempla i, per tant, com aquell qui «absorbeix ». És a dir, la sefirà *Binah*, aquí representada per l'element *Elohim* del verset de Job, és qui absorbeix a través de la contemplació les essències contingudes en *Ḥokmah*.

Això es deu principalment al fet que les essències estan «establertes» i «tallades» (vegeu més amunt, en la secció «Matèria i forma», línies 166-168, dins de *Binah*. Poder

comprendre les essències contingudes en *Binah* obre la porta a les essències més recòndites i infinites, amagades en *Hokmah*, tot seguint el principi abans indicat «És possible conèixer allò que no es comprèn a partir d'allò que es comprèn ». (Línies 127-128)

Rabí Isaac ensenya que les essències estan gravades a la tercera sefirà, *Binah*, i que això ens permet de contemplar les essències contingudes en *Hokmah* i alhora, aquestes mateixes essències, han d'existir en l'ésser humà per tal que la persona sigui capaç de contemplar l'inici de les essències i remuntar-les fins a contemplar l'extensió infinita i oculta d'aquestes essències. De la mateixa manera que rabí Isaac afirma que la persona està constituïda per les lletres que són la substància material del *continuu*.

La perspectiva des de la qual aquest passatge ha estat escrit és la de tot allò que succeeix i que està per sota de *Binah*. L'agent que «dóna» els camins i les essències a les següents sefirot i a la persona és *Keter*, la voluntat divina.

Aturem-nos un moment per a estudiar l'ús que fa rabí Isaac de les formes passives tot al llarg de la obra, ja que en el moment de la traducció podem optar per un forma reflexiva, per influència del sistema verbal de l'arameu babilònic la llengua del Talmud de Babilònia, o una forma passiva.

Tenint en compte aquesta dualitat de les formes passives ens és més fàcil comprendre que quan rabí Isaac diu המקבלות (lit. reben) està fent referència al flux energètic que davalla del món superior cap a l'inferior, mentre que la forma passiva-reflexiva והמתקבלות (lit. i són rebudes) indica la preparació de la forma inferior per a rebre el flux energètic.

Seguint la interpretació de rabí Isaac, les tres lletres *s-p-r* en les seves tres permutacions, que veurem en el següent paràgraf, representen les tres *sefirot* superiors. Les *sefirot* i les lletres estan íntimament lligades (vegeu línies 264-265). En el cas que ens ocupa aquí, les tres lletres emprades en el nom sagrat iod– he – vai estan en relació amb les tres variacions de l'arrel SFR i totes es troben en la sefirà *Hokmah* (lit. Saviesa).

Aquest procés d'emanació del flux energètic té un inici, però s'escapa a la comprensió. Però a mesura que va davallant cap al món inferior, la seva incomprendibilitat també es va atenuant, de tal manera que només podem ser capaços de percebre aquest flux a partir de la sefirà *Hokmah* (Saviesa) però no abans. Per a rabí Isaac, el procés d'emanació comença abans de la *Hokmah*, però no el podem percebre mai i per això diu: «L'inici de les essències que és possible pensar ... en aquesta ». Vegeu també el llibre *Kuzari* 4,3.

Qui és «aquest» del qual ens parla rabí Isaac? Tenim dues possibles respostes: o bé és l'estudiant o bé és Déu mateix. D'una banda, es tracta de Déu mateix en l'aspecte de la sefirà *Binah* mentre que, el poder per a contemplar, és conferit a l'estudiant que és capaç

de participar en l'activitat d'aquesta sefirà. Podríem traduir aquesta frase més lliurement dient: En virtut de les essències fixes (o permanents) i gravades en la sefirà *Binah* (lit. coneixement) hi ha el poder que fa possible que la persona contempli les essències subtils i permanents que no tenen límit.

Una altra característica de l'hebreu de rabí Isaac és l'ús del terme נתיב en el sentit de principi bàsic, regla general o camí principal, mentre que tots els altres autors medievals el fan servir per a indicar camí estret. Per rabí Isaac doncs es tracta d'un punt central a partir del qual emana un flux principal, que immediatament es veu dividit en diferents braços.

CANVI

No podem entendre el *continu* sense explicar el canvi. Aquests dos factors són com la cara i la creu d'una mateixa moneda. No els podem desunir.

El comentari de les línies 170 a 180 ofereix un bon començament per a explicar la idea de canvi.

[170-180] I les va intercanviar. La permutació és part del procés de transformació, com ha estat escrit: «la pluja s'ha esvaït i se n'ha anat,» [Càntic 2,1] perquè la pluja, que ve de la seva causa i hi torna, com està escrit: «Sinó que va fer el que jo desitjava ». [Isaïes 55,11] Aquí fa servir el terme «transformació» perquè implica el retorn a la seva matèria amorfa. És possible que, un cop

transformada, torni a realitzar la seva funció:²⁰² ja sigui en forma d'una pluja forta o d'un pluja fina.²⁰³ Ara bé, la transformació no inclou el canvi, ja que ocorre quan una cosa canvia a partir de la seva arrel, com està escrit: «tots s'envelliran com un vestit, i els canviareu com la gent muda de roba,» [Salms 102,27] «els donà vestits de mudar» [Gènesi 45,22] i «Obre la boca a favor del mut ». [Proverbis 31,8] Canvien a partir de la seva arrel, però el canvi es limita al pas d'un atribut a un altre, d'un color a un altre, o d'un lloc a un altre.²⁰⁴ Per contra, la mutació s'assembla al cas d'un rei que arriba al final del seu regnat i li retiren la reialesa, i en posen un altre en el seu lloc que ho faci millor que ell. La mutació és un pas de causa a causa, i de generació en generació, com ocorregué en el cas de David, a qui conferiren la majestat del regne, i aquesta causa agent²⁰⁵ va operar fins al punt que es complí el seu destí. Després d'això, va començar el regnat de Salomó, a qui conferiren la majestat del regne que ja havia estat donada al seu pare, fins que va complir amb el seu destí, i l'un va substituir l'altre. Això també s'aplica a la fluctuació i a l'extensió de les lletres,²⁰⁶ i per això el Sefer yeşirah diu **i les va intercanviar** i no les va transformar. [Línies 170-180]

Aquestes línies corresponen al comentari de SY 2,2 (paràgraf 19): «Vint-i-dues lletres: les inserí (*hqq*) , les tallà (*hşb*), les permutà (*hmyr*), les sospesà (*şql*), les combinà (*şrp*) i amb aquestes va crear l'ànima de tot allò que ha estat creat i l'ànima de tot allò que ha estat format i de tot allò que està destinat a ser format ».

²⁰² Aquesta idea de retorn està implícita també en el llenguatge d'Isaïes 55,11.

²⁰³ La idea és que la transformació implica un canvi complet del subjecte. La pluja que torna després d'un període de calma pot tenir una forma completament diferent a la seva primera manifestació.

²⁰⁴ Rabí Isaac emprà l'arrel *h-l-f* en el sentit llatí del prefix *trans-*, és a dir, un canvi operat en un subjecte preexistent, com ocorre en els exemples dels versets referits a la gent (Salm 102,27), els vestits (Gènesi 45,22) i els mortals (Proverbis 31,8). Contràriament, el terme *temurah* implica un canvi de subjecte o permutació. Per tant, la transformació és la forma de canvi més essencial i, en conseqüència, la categoria més inclusiva.

²⁰⁵ Ibn Tibbon, en la seva traducció de l'obra de Maimònides *Moreh nebuqim* 2,12, interpreta el terme hebreu *po'el* com a causa agent.

²⁰⁶ Les lletres no es poden canviar o transformar-se sinó que només es poden substituir per a crear diferents efectes.

Aquest comentari ve tot just després d'explicar que el canvi té lloc en el context de la gravació de les lletres en la sefirà *Binah*²⁰⁷ on la matèria rep la seva forma i, per tant, també la seva individualitat, com ja hem vist en la secció anterior en parlar de la continuïtat.

El nostre autor comenta: «La permutació és part del procés de transformació (*hylwb*)... Ara bé, la transformació (*hylwb*) no inclou el canvi,» és a dir, la transformació és un tipus de canvi molt més profund «ja que la transformació ocorre quan una cosa canvia a partir de la seva arrel ».

Aquí podem detectar la influència de la doctrina neoplatònica segons la qual la transformació té lloc quan l'objecte retorna a la seva causa o al seu estat de matèria amorfa i adquireix una nova forma.

En el llenguatge de rabí Isaac, això significa que un sol subjecte pateix el canvi en la seva arrel, o matèria que pren una nova forma, i la matèria és la mateixa causa que duu al canvi, tal com explica a l'inici del passatge en qüestió: «perquè la pluja, que ve de la seva causa i hi torna ».²⁰⁸

²⁰⁷ Vegeu les línies 166 i 168.

²⁰⁸ Sendor *Emergence* pàg. 93, nota 26. En les pàgs. 90 a 94 fa una anàlisi molt acurada dels diferent tipus de canvis en el comentari.

És interessant que el nom que rabí Isaac dóna a la sefirà *Binah* sigui *Tešuvah*, o 'Retorn,' ja que aquest terme pot ser entès en el sentit religiós, és a dir, el retorn del pecador cap a Déu, o pel context pot suggerir el lloc on matèria i forma es combinen per a donar lloc a l'escriptura, l'alè, la veu i, finalment, al discurs com a part d'un procés de transformació que duu a la unió entre Déu i la persona.

La conseqüència és que qualsevol canvi substancial en la natura del subjecte demana un retorn a un estadi primigeni en el món sefiròtic. Allà té lloc novament un procés d'individualització, que es repeteix constantment, però sense perdre mai la identitat.

Per contra, la permutació (*hmyr*) com a forma de canvi, és un procés que té lloc entre dos subjectes, mentre que la transformació té lloc en un sol subjecte. Un interessant fragment del nostre passatge il·lustra aquest punt:

Per contra, la mutació s'assembla al cas d'un rei que arriba al final del seu regnat i li retiren la reialesa, i en posen un altre en el seu lloc que ho faci millor que ell. La mutació és un pas de causa a causa, i de generació en generació,
[Línies 175-177]

Canvi o mutació vol dir passar una funció o rol d'un subjecte a un altre, en comptes de tenir lloc a l'interior del subjecte a través de la transformació.

Convé aturar-nos un moment per a reflexionar més profundament sobre aquesta paràbola del rei. No és clar si aquest procés de canvi té lloc en un context històric en què el príncep

succeeix el rei, o si bé és tracta d'un procés constant en què tots els actors coexisteixen però alhora es diferencien per les seves funcions.

Si pensem aquesta paràbola en un context històric, cada rei té uns límits temporals per al seu regnat que són predeterminats. En aquesta paràbola no és gens clar, però, qui fa fora el rei. El subjecte del verb no és explícit. Només sabem que un grup de gent el fa fora al final del seu regnat.

Aquest aspecte temporal ens porta a pensar que rabí Isaac és conscient del determinisme i la necessitat. En aquesta paràbola, el rei representa les sefirot que tenen una jerarquia de successió, on cadascuna té un límit en la seva duració, un lloc determinar on desenvolupar el seu rol en el continu. El regne, heretat pel príncep, representa la mateixa emanació, que passa de subjecte a subjecte a través de la mutació. Tot al llarg d'aquest procés, la identitat de l'emanació roman íntegra a través dels canvis.

La diferenciació entre subjectes no prové de la causa sinó que és una conseqüència del caràcter individualitzat de cada subjecte. Aquesta individualització ve donada per dos factors. El primer és la individualització relativa, o relacionada, dictada pel lloc que ocupa el subjecte en l'ordre del continu. La segona és anomenada absoluta i correspon a la funció específica del subjecte. Una conseqüència d'aquesta definició de canvi és la qualitat de la funció desenvolupada pel subjecte.

És a partir d'aquesta polaritat entre individualització relativa i absoluta, que és molt més escaient parlar de mutació en comptes de transformació quan ens referim a les lletres, com llegim en el passatge: «Això també s'aplica a la fluctuació i a l'extensió de les lletres». El poder de cada lletra ve donat per la seva individualització relativa, ja que totes les lletres són grafemes, però en funció del context, escrit o parlat, cada lletra té un efecte diferent, perquè cada lletra és un fonema (individualització absoluta) que li dóna una identitat única. Com en el cas del rei, cada lletra té una duració fixada que correspon a la seva individualització relativa.

Rabí Isaac atorga a les lletres un valor teosòfic per a explicar la unitat i la multiplicitat. Examinem el següent passatge: «Cadascuna de les lletres conté tota la resta de lletres, però cadascuna té una arrel per si mateixa. Les deu sefirot estan incloses en cada lletra». (Línies 264-265)

Aquest passatge explica que les lletres estan gravades a les sefirot, que les lletres són entitats individuals que segueixen les sefirot en una sèrie d'estructures ordenades en el *continuu*.

Les relacions entre les lletres estan determinades pel pas d'una lletra a l'altra i l'intercanvi permet la coexistència de dos aspectes «la fluctuació i extensió de les lletres». La

«extensió» fa referència a la individualització relativa, és a dir, a la continuïtat d'una lletra amb l'altra com a grafemes, mentre que la «fluctuació» fa clar allò de distint que cada lletra té en referència a una altra com a fonema, la individualització absoluta.

Aquest procés s'aplica tant a les lletres com a principi individualitzat que conté les sefirot i a les lletres, com a les mateixes sefirot. Ja hem vist anteriorment com aquest procés d'individualització té lloc a través del tallat i la incisió.

El darrer terme que rabí Isaac introdueix és el de combinació (*šrp*). És interessant veure com, abans d'explicar aquest terme, rabí Isaac fa un advertiment: «Fins aquí ha parlat de conceptes que pertanyen al món superior.²⁰⁹ Ara en canvi, parla del lloc on, a partir de la simplicitat de les lletres, les realitats separades es veuen afectades». (Línies 181-182)

En el món superior, el món de les sefirot, la separació és només aparent ja que la percebem només des del punt de vista de l'observador humà. També hem vist que hi ha una multiplicitat que podem explicar a partir dels canvis que tenen lloc entre els subjectes que participen en el procés, que duu la diferenciació però no a la separació.

Recordem que, per exemple, en el passatge que hem explicat anteriorment de les tres mares, pares i descendència, amb el que hem obert aquest capítol cinquè, les mares

²⁰⁹ Per a una anàlisi en profunditat de la doctrina del dos mons, vegeu Scholem «la doctrina dels dos mons». Sender, *Emergence*, pàgs. 136-142 on fa una revisió crítica de la teoria de Scholem sobre la possible influència de conceptes gnòstics i neoplatònics en la doctrina cabalística. Vegeu també Idel, *Jewish Kabbalah*, pàgs. 327-328.

participen en el procés d'emanació: «han estat emanades, que emanen l'una de l'altra» (línia 280) però aquest procés també implica el canvi perquè «reben l'una de l'altra ». L'activitat de les mares és la mateixa, però es diferencien entre si ja que cadascuna produeix un efecte diferent.

Ja hem vist com els diferents tipus de canvi serveixen per a explicar els graus del món superior. En la discussió sobre el passatge de les Mares, rabí Isaac explica que el procés d'emanació continua fins i tot en el món inferior, o de les entitats separades, que està habitat pels pares «a fi de fer les unions en la separació de les coses que han estat engendrades ». Igualment, la creació d'aquestes unions significa la continuïtat del procés emanatiu i, per tant, la seva unitat.

CAPÍTOL SETÈ

ANTROPOLOGIA

En la secció anterior hem tingut l'oportunitat d'examinar la relació de la persona amb el món superior, on està localitzat l'ésser diví. La persona és un microcosmos, un reflex del macrocosmos, o món superior. També hem vist com la persona actua com la clau de volta que uneix aquests dos mons en un *continu* i alhora n'és una peça més, identificada amb els pares i la descendència.

Aquesta persona conté totes les coses creades, com el segell conté totes les còpies, i també està constituïda pels mateixos elements que formen part de l'estructura de l'ésser diví, les vint-i-dues lletres i les deu sefirot.

Abans de continuar cal explicar de quina persona es tracta. Certament no estem davant d'una descripció de l'individu concret, la persona de carn i ossos. Rabí Isaac parla de la persona que està en relació amb el cos i que viu en les coordenades d'espai i temps. No és una abstracció del gènere humà, però tampoc no és una persona concreta.

L'ASPECTE ESPIRITUAL DE LA PERSONA: *RUAH I NEŠAMAH*

Hem començant aquesta secció recordant que la persona és un microcosmos i un segell de tota la creació, però alhora conté els mateixos elements o peces que constitueixen la

estructura divina. Aquesta natura doble queda reflectida en la constitució també doble de la persona: l'ànima que dona vida al cos, i el cos que n'és l'alberg. És a dir, estan en una relació simbiòtica en què l'ànima no pot manifestar-se sense el cos i el cos no tindria l'alè de vida sense l'ànima. Són dos principis interdependents que junts constitueixen un jo humà com a agent actiu.

Rabí Isaac dona una descripció explícita sobre l'origen del cos i l'ànima en el reialme de les Sefirot, tot i que col·loca l'ànima en el lloc més elevat. Aquesta posició es reflecteix en el text següent, que descriu el cos com el lloc que conté i suporta l'ànima, i que ara analitzarem:

Que està destinat a ser format. Es tracta dels esperits que són essències subtils ajuntades en un sol lloc. Tots els esperits han estat creats des del principi,²¹⁰ fins i tot les *hayot*, que són formes de les ànimes creades a partir de una força interna que el cor no pot copsar.²¹¹

[De la mateixa manera] les formes perceptibles provenen de la força de les causes temibles, que són percebudes a través de les sensacions, perquè les sensacions són els instruments de les ànimes internes superiors unificades.²¹²

[Línies 198-201]

L'objecte de rabí Isaac en aquest punt del comentari és localitzar l'origen dels elements del jo en el reialme diví. Aquest punt ja l'hem vist anteriorment, quan hem estudiat el text de les tres mares, pares i descendència on associa l'ànima humana amb l'esperit superior i relaciona l'estructura humana amb l'estructura divina.

²¹⁰ Basant-se possiblement en un midraix de Gènesi (*Gènesi Rabbah* 14,11) rabí Isaac ensenya que l'essència de l'ésser humà té les seves arrels en les dimensions més recòndites de la divinitat.

²¹¹ La frase en hebreu llegeix מכח פנימי מדבר *m-k-kh p-n-y-m-y m-d-b-rabí* El terme מדבר *mdbr* pot ser vocalitzat com *medabber* (el qui parla) o com *me-davar* (de la cosa; per la cosa).

²¹² Vegeu *Kuzari* 5,12 on les imatges mentals són descrites com instruments de l'ànima.

El cos és incomplet sense la força de l'esperit. Rabí Isaac identifica aquesta força amb el nom de *nešamah*. Aquesta força substitueix els éssers angèlics com a força que guia l'activitat del cos. La raó d'aquest canvi la trobem en la necessitat de mantenir la independència de la persona respecte de a font divina, però també cal que la persona mantingui relació amb la font per tal de no trencar el *continuu*, cosa que aïllaria la persona en la seva independència.

Tornem a examinar el passatge següent, que ja hem vist anteriorment.

Quan aquest edifici va ser construït, l'esperit altíssim que el governava, governava igualment tota la resta. Existia una unitat total en els mons superiors i en els mons inferiors. Això deriva de la idea de món, any i ànima, perquè tot el que trobem en el món també ho trobem en l'any, i tot allò que trobem en el món i en l'any també ho trobem a l'ànima (*nefeš*)
[Línies 286-287]

Si rabí Isaac ja havia explicat que l'ànima sorgeix de la matèria amorfa i que l'estructura del cos humà està construïda per les lletres, ara torna a explicar la mateixa idea però des del punt de vista de la transposició de les lletres, que constitueixen el flux del procés emanatiu, en substitució dels àngels.

L'esperit altíssim, *ruah 'elion*, que representa la *nešamah*, és el punt d'unió dels poders dels dos mons, el que ens indica que l'element rector de la persona no és cap ésser mitjançer entre la divinitat i la persona, sinó que aquest esperit altíssim és un component

humà que imita l'activitat de la divinitat quan la persona està en un estat de perfecció, i esdevé el canal per a l'activitat de la divinitat.

La diferència entre aquesta explicació i l'anterior, exposada en el text de les tres mares (línies 280-286), rau en el fet que el primer text presenta una diferència en la manera com comprèn el cos humà, el qual rep la seva força d'un grup de poders divins exteriors al cos, mentre que en el segon text fa una presentació dels cos com a contenidor de la seva pròpia força vital, connectada a la divinitat, a la qual imita. En ambdós textos, el cos humà és presentat com a creat a la imatge de Déu en la mesura en què les lletres formen part de les dues estructures i que, ambdós cossos, pateixen un procés similar de combinacions.

Igualment aquest element anomenat *nešamah* també té la mateixa imatge que la divinitat en la mesura que hi està en relació i la imita, com el poder «governava igualment tota la resta».

La *nešamah* està per damunt del cos i el domina, però atesa la seva estructura microcòsmica en relació del món i de l'any, se'ns suggereix que ànima i cos no poden ser separats perquè l'ànima s'identifica com la dimensió del jo construït a partir de les lletres. Per tant, la persona és el jo encarnat que té la facultat de domini d'un cos, i ambdós integren una mateixa estructura.

Rabí Isaac no descriu amb claredat les dimensions psíquiques de la persona, sinó que aquesta és descrita en termes d'ésser creat a imatge de la divinitat, tot i que existeix una diferència entre les qualitats del cos i de l'ànima i, per tant, una dualitat real en relació amb l'esperit altíssim, que representa la *nešamah*, i l'estructura divina, que representa el cos.

En un tercer text, rabí Isaac introdueix un altre element en la definició de la persona, que també juga un rol d'intermediari entre l'ànima i el cos. Aquest element és una força tant física com espiritual, l'objectiu principal de la qual és donar força al cos.

I tot discurs. Si la Creació no parla no existiria res perquè per tal que el discurs estigui complert, ha d'existir l'esperit (o alè).²¹³ Per això, Rava, quan creà un home va haver de tornar-lo a la pols, ja que no sabia com fer-hi entrar l'esperit (o l'alè) perquè pogués parlar i, per tant, existir.²¹⁴
[Línies 211-213]

A través d'una història talmúdica, juntament amb una combinació de fonts medievals jueves i d'altres fonts clàssiques com Raši i el Targum, rabí Isaac arriba a una definició de la persona que la diferencia dels animals.

²¹³ Vegeu *Kuzari* 5,12. Maimònides, *Moreh nebuqim* 1,72. Rabí Isaac indica que les criatures per a ésser necessiten l'alè de l'esperit de Déu, que és el que dóna la vida i també la parla.

²¹⁴ Aquesta història es troba al Talmud de Babilònia, tractat *Sanhedrin* 65 b. Rabí Isaac l'empra per a exemplificar l'estreta relació entre parla i alè i, en especial, la idea que la manca de parla implica la manca d'esperit.

Aquesta nova definició ve a substituir la relació entre cos i àngels amb una concepció molt més complexa i rica. Alhora aquesta definició explica la íntima relació entre cos i ànima.

Rabí Isaac explica «I tot discurs» amb una definició de la persona de marcada influència filosòfica. Pren la definició aristotèlica en hebreu per a justificar la seva posició i crea una relació entre *logos* i *dibbur*, que correspon en un sentit literal a parla i discurs i, en un sentit més ample, a raonament. No hem de descartar la possibilitat que el pensament filosòfic jueu medieval hagués influït el pensament de rabí Isaac.²¹⁵ De fet, és l'únic cas en què fa servir el terme *yeşirah* per a referir-se a la creació. És possible que hi hagi alguna correlació entre «I tot discurs» i el terme *yeşirah*?

Podem trobar una possible explicació si acceptem una lectura contínua en què el text anterior del SY s'encavalca amb el comentari del nostre rabí. En la darrera frase del text paràgraf 19 del SY trobem l'expressió *kol hayeşor* traduït com «tot allò que ha estat format ». Si acceptem la possibilitat de la lectura contínua,²¹⁶ rabí Isaac estaria especificant que allò que ha estat format és la persona humana.

²¹⁵ Per a una relació de fonts jueves que tracten la definició aristotèlica de la persona com a animal racional vegeu Sendor, *Emergence* 106, nota 69.

²¹⁶ La lectura proposada seria «Tot allò que ha estat format (*kol hayeşor*), i tot discurs, es troba en un únic Nom. Si la Creació (*yeşirah*) no parla no existiria res perquè a fi que el discurs sigui complert ha d'existir l'esperit (o alè)».

Si llegim amb atenció les dues narracions de la creació que trobem en el llibre de Gènesi, podem veure com a Gènesi 1,20-26, en especial el verset 24, el terme hebreu *nefeš hayah*, traduït per la BCI com «éssers vius,» s'aplica a tots els éssers vius. En canvi, el mateix terme no és aplicat a la persona humana fins a la segona creació 2,7 «Lavors el Senyor-Déu va modelar l'home amb pols de la terra. Li va infondre l'alè de vida, i l'home es convertí en un ésser viu (*nefeš hayah*) ».

És fàcil entendre ara que els comentaristes interpretessin aquest verset com una confirmació de la definició aristotèlica de la persona com a animal que posseeix capacitats úniques i que es diferencia dels altres animals. D'especial interès per al nostre cas són les interpretacions del Targum Onqelós, que tradueix «*ruaḥ memalelah* ». Raši pren la mateixa línia apuntada pel targum: «També els animals feréstecs i domèstics són anomenats *nefeš hayah*, però l'ànima (*nefeš*) de l'home és la més desenvolupada de totes perquè li va ser donat l'enteniment i la parla ».

rabí Isaac és hereu de les interpretacions de la tradició textual jueva, que es remunta fins a l'antiguitat i, per això, la seva referència a la facultat de la parla aplicada als humans conté connotacions que la diferencien del *logos* aristotèlic.²¹⁷

²¹⁷ Per a una comparació més exhaustiva sobre aquest punt vegeu Thorlief Boman *Hebrew Thought Compared with Greek*. The Library of History and Doctrine. SCM Press, London 1960, pàgs. 65-69.

A continuació, Rabí Isaac relaciona la parla amb l'alè, elements que configuren el *ruah*

ha-qodeš:

Es tracta de l'esperit que comprèn la veu, la qual representa la placidesa de la difusió de l'esperit mateix. La pronunciació ve a través de la veu, ja que aquesta procedeix de la part interior (la gargamella).

[Línies 135-137]

L'element clau d'aquesta definició és *ruah* traduït com «alè» o «esperit». Aquest passatge funciona gairebé a la manera d'un sil·logisme aristotèlic. L'afirmació «Si la Creació no parlés no existiria res» queda transformada en una afirmació de caràcter antropològic gràcies a la segona premissa que defineix el discurs, o parla, com a impossible sense l'alè.

La conclusió del sil·logisme ve en forma d'història extreta del Talmud de Babilònia, *Sanhedrin* 65b. La seva funció és fer explícit que la persona és una criatura capaç de parlar. També ens ensenya, encara que sigui de manera col·lateral, que ser persona no és només tenir un cos, que es podria considerar suficient per si mateix, sinó que cal tenir alè o esperit, del qual no només ve la capacitat per a comunicar-se sinó que dóna la força vital.

És ara quan podem veure amb claredat les diferències de significat entre els termes *ruah* i *nešamah*. Gràcies a la identificació que Rabí Isaac fa entre la capacitat de la parla i la persona, podem concloure que *ruah* apunta vers un doble vessant físic i espiritual mentre que el segon terme, *nešamah*, tot i estar associat amb el cos, roman com un element

exclusivament espiritual. Potser una traducció més acurada que representés millor aquesta posició seria la de «pensament» o «voluntat».

Aquesta identificació dels elements de la parla com quelcom espiritual i el cos físic reforcen la idea de la persona com un microcosmos quan tenim en compte que el context en què té lloc aquesta discussió és el de la pronunciació del nom diví i de les lletres que constitueixen l'element material de la parla. Rabí Isaac veu una relació entre l'ànima i el *Deus Absconditus* i el cos humà com l'aspecte extern de la divinitat.

Aquesta relació entre els conceptes de *ruah* i *nešamah* queda molt millor explicada en el comentari SY 31 (3,5) on es comenta el *lemma* «amb aquestes va segellar» tot explicant l'ordre de tot ésser emmirallant-se en la tríada Món – Any – Ànima (*nefeš*)

Amb aquestes va segellar. Després de fer el farcell,²¹⁸ segella amb aquest una lletra per tal d'afiançar el conjunt²¹⁹ a fi que en el món no canviï allò masculí i allò femení, ni tampoc canviï res en l'any, ni en l'ànima. Aquestes coses reben l'una de l'altra perquè una cosa està sota de l'altra.²²⁰ Per això totes les generacions varen ser segellades en els pares: de fet, cada lletra té un cos, un esperit i una ànima superior. Cadascuna rep força de l'interior del límit²²¹ del pensament, que la corona,²²² a fi de mantenir-la en el seu vigor,

²¹⁸ Rabí Isaac sembla indicar que les tres mares, corresponen en el seu sistema a *Binah*, *Ḥesed* i *Gevurah*. Han estat inscrites, tallades i combinades, és a dir, que s'han ramificat en les sis sefirot inferiors, que són el «farcell».

²¹⁹ La funció de la lletra segellada és mantenir o fixar el procés de creació.

²²⁰ La seqüència món-any-ànima presenta una relació jeràrquica. Això no obstant, no podem dir que aquesta relació estigui basada en el *Sefer yeširah*, perquè en la secció 28-31 aquests tres elements es presenten com a paral·lels.

²²¹ El terme hebreu *taklit* תכלית és emprat en aquest passatge en el sentit de propòsit o intenció mental, una de les definicions ja proposades per Samuel Ibn Tibon al seu *Peruš mehamilot hazarot*.

²²² Compareu-ho amb Talmud Babilònia tractat *Menahot* 29b: «Quan Moisès pujà a les altures trobà Déu que posava corones damunt de les lletres». Rabí Isaac ho interpreta de manera metafísica, tot establint una

reforçar-la i enriquir-la²²³ per tal que rebi el poder amb el qual dominarà. El cos de les lletres, del qual hem parlat, és esperit; el límit de les lletres està en proporció al coneixement de llur origen.
[Línies 299-303]

En llegir aquest text cal tenir present que la relació entre el cos i els dos aspectes de l'ànima reflecteixen l'arregament de l'ésser diví, les *sefirot*, les lletres i el Nom Diví. El *continuu* inclou la persona en la seva totalitat. En altres paraules, tota la persona, incloses les seves estructures i dinàmiques internes, formen part del *continuu* com un ésser unificat que amalgama tota una sèrie de multiplicitats. Com el *continuu*, la persona és una multiplicitat unificada.

Ja hem vist anteriorment en parlar del canvi i dels graus d'exterioritat i interioritat i l'arregament de la verticalitat, que el cos és l'element que se situa a la base d'aquesta jerarquia i el més extern, mentre que *ruah* ocupa una posició mitjana i *nešamah* ocupa la posició més alta i interior.

Tots els éssers composts per les lletres, incloent cos i els dos elements espirituals, estan subjectes a les dinàmiques que hem explorat anteriorment en la secció dedicada a canvi i continuïtat. L'ésser està compost per tota una sèrie d'entitats ordenades que són estadis absoluts en el *continuu*, però que també són relatius en referència l'un de l'altre.

relació entre la font i la cosa creada, com ja hem vist anteriorment en la seva interpretació respecte del segell. En aquest passatge, rabí Isaac va més enllà i estableix una analogia entre el segell i l'expressió del pensament humà a través de la parla.

²²³ El terme hebreu (*tosefet*) תוספת és emprat per Judà Ibn Tibon en la seva traducció de *Hovot haLevavot* d'Ibn Paquda, en el sentit de creixement i increment.

Per tant, Rabí Isaac pot dir que el cos de les lletres és *ruah*, és a dir, alè i també aire, unint l'estrat dels quatre elements del món (terra, foc, aire i aigua) a cada un dels elements del cos.

L'alè és el cos de les lletres, però la seva força ve de l'influx provinent de «l'interior del límit del pensament». Aquest influx és l'ànima (tot i que Rabí Isaac no ho expressa així) de les lletres. De la mateixa manera que les lletres poden manifestar-se a través de l'alè, l'ordre és donat pel pensament que representa les dimensions internes de les lletres (corresponen a la *nešamah*)

La dialèctica de la dualitat cos-ànima desapareix diluïda en la dialèctica de la unitat – multiplicitat, que també inclou tant a la persona com a l'ésser diví. En un comentari anterior, rabí Isaac afirma que «Les lletres tenen un cos i un esperit». [Línia 205] sense esmentar el terme *ruah*. Rabí Isaac explica a continuació la raó en el comentari següent:

En les cavitats del cap i en l'alè de totes les lletres.²²⁴ L'alè és fixat a la boca, perquè hi ha diferència entre el moviment de la llengua i el de la boca.²²⁵ El flux d'alè fa vibrar els òrgans de la parla, però malgrat el seu moviment, tenen un lloc fix del qual no es poden moure.
[Línies 205-207]

²²⁴ En el seu comentari a Èxode 3,15 Ibn Ezra diu que en el cap hi ha cinc punts d'articulació dels sons de les lletres: el coll, el paladar, la llengua, les dents i els llavis.

²²⁵ Rabí Isaac especifica que, segons el *Sefer yeširah*, l'alè surt de la boca i no pas de la llengua. Aquesta interpretació també explica la diferència entre llengua i boca. Si bé la llengua i la boca haurien de ser considerades una sola cosa, rabí Isaac explica que és precisament la diferència entre els moviments d'ambdues el que contribueix al procés de la parla.

En aquest passatge rabí Isaac parla de la diferència entre dues dimensions corporals de les lletres, ja que aquestes dues dimensions queden combinades en la parla. El text ens presenta dues lectures que no són necessàriament complementàries. Una lectura emfasitza la natura absoluta, o fixa, dels components de cada lletra, mentre que la segona suggereix una natura relativa. És en aquesta segona lectura relativista on *nešamah* designa l'aspecte corporal de les lletres, que és més interior que els òrgans físics que les produeixen. És a dir, un cos és només una manifestació relativament externa, mentre que l'ànima és quelcom més intern de la mateixa cosa.

Aquestes dues lectures com hem vist abans no són complementàries, en el sentit que reflecteixen una tensió entre la natura estàtica, absoluta, i la dinàmica o relativa, de les entitats en el *continuu*. Comencem analitzant la darrera lectura segons la qual la diferència entre cos i ànima és relativa, de manera que la interioritat de l'alè contingut en els òrgans de la parla, constitueix l'ànima de les lletres, tot i que l'alè sigui identificat amb el cos físic, ja que es genera en un punt fix en el cos humà, sense el qual l'alè no podria emetre sons.

Ara bé, en la lectura absoluta, l'alè, que és la realització de la parla o discurs, és una dimensió psíquica de la dimensió corporal. L'element psicològic no només està en relació amb el cos, sinó que a més hi ocupa un lloc específic i li és assimilat com un element material, tot i la seva natura eterna i immaterial.

Tot i que aquesta diferència pugui semblar clara també trobem un passatge on rabí Isaac examina l'ànima del Nom Diví i on els termes *nešamah* i *ruaḥ* són intercanviables com si fossin sinònims.

però l'àlef del mig²²⁶ del Nom és com l'ànima superior: si no hi haguessin esperits els cossos no podrien aixecar-se.²²⁷ I si per contra tot fossin esperits no podríem invocar el Nom.
[Línies 335-336]

El comentari deixa clar que tal com *ruaḥ* és assimilat al cos en el text que representa una divisió tripartida de les lletres en cos, alè (*ruaḥ*) i esperit (*nešamah*), en aquest passatge en concret *ruaḥ* queda assimilat a *nešamah*. *Ruaḥ* designa la dimensió interna de la substància vital del Nom Diví. A partir de la definició de persona, sabem que una de les funcions de *ruaḥ* és ser força vital, una funció més superior i interna, segons els graus d'interioritat / exterioritat, que la funció de la parla.

Fins aquí hem vist com *ruaḥ* ocupa una posició intermèdia entre les dimensions exteriors, representades pel cos, i les dimensions interiors, *nešamah*. Tot i ser un aspecte independent, en funció del context, pot unir-se al cos o a l'ànima. Això permet a *ruaḥ* servir de pont i unir els dos elements en una sola unitat. Per això *ruaḥ* és donador de vida per a la persona, també li dóna una capacitat singular del discurs, o parla. És només a

²²⁶ Haviva Pedaya «Pegam ve tikkun» *Jerusalem Studies in Jewish Thoughts*, nos. 3-4 (1987) Pàg. 168. Pedaya resalta la identificació entre *ha-penimūt* (interior) i *ha-ʿemšaʿit* (*mig*). Arribem a aquesta conclusió a partir del fet que la lletra *àlef* està íntimament lligada a l'ànima del nom i l'ànima és la part més interna del cos.

²²⁷ Haviva Pedaya «Pegam ve tikkun» *Jerusalem Studies in Jewish Thoughts*, nos. 3-4 (1987) Pàg. 169, nota 45. Pedaya interpreta el terme *taʿamodnah* com el moviment que les vocals donen a les consonants, de la mateixa manera que l'ànima és la força que dóna vida al cos.

través del discurs que l'ésser creat esdevé persona i guanya una identitat pròpia, ja que només a través del discurs la persona pot donar expressió al que roman ocult a l'interior. La persona només pot guanyar consciència pròpia a través de la unió de les dimensions corpòries i espirituals, que té lloc gràcies a la mediació de *ruah*. Quan l'ésser creat arriba a aquesta consciència reflexiva, passa d'animal a persona, és a dir, un animal que té consciència pròpia i que pren responsabilitat respecte al seu propi ésser i accions.

LA PERSONA I EL COS FÍSIC COM A PINACLE

A la llum d'aquesta nova perspectiva, reconsiderem per un moment la frase que ja hem vist anteriorment: «Si la Creació no parlés no existiria res» (línia 211) on veurem que l'ésser unificat, constituït pels principis corporals i espirituals units a través de *ruah*, no és només un ésser creat, o criatura, sinó un ésser específic, una persona i, el fet més important, amb consciència.

Com a creació, l'ésser humà és un cos extern objectivable però com a persona, el cos-objecte esdevé cos-subjecte. És a dir, esdevé el jo en el sentit de primera persona del singular en funció de subjecte d'un verb. La persona s'expressa a través d'accions siguin en forma de discurs (parla, pregària, etc.) o de les accions pròpiament dites. En aquest sentit, el compliment del precepte és un acte que té el seu origen en la persona i no en una sèrie d'éssers celestials que volotegen al voltant. L'alternativa seria no ser. Tot i que *ruah*

és l'element que fa possible la unió entre *nešamah* i el cos, fent-lo viable, és la seva relació amb el cos (i de rebot, la connexió de *nešamah* amb el cos) allò que permet que la persona tingui una identitat en el sentit d'agent actiu (la qui compleix o transgredeix) els preceptes.

Ara podem respondre amb molta més claredat la pregunta que ens fèiem en obrir aquesta secció sobre què és la persona humana. Rabí Isaac ens proposa una visió de multiplicitat unificada: tres elements —*guf* / ‘cos’, ‘parla’ o ‘discurs’ / *ruah*, ‘ànima’ / *nešamah*— que estan en una posició relativa quan es comparen entre si i respecte dels altres éssers, però que al mateix temps romanen subjectes a les mateixes dinàmiques en el *continuu*.

El cos físic és l'element que completa l'ànima i és gràcies al cos que la persona assoleix la seva totalitat i és capaç d'expressar-se. Cal que retornem al text que acabem de citar per a veure el paper del cos en connexió amb la capacitat que té l'ànima per a expressar-se.

Anteriorment ja hem vist en una nota, que H. Pedaya interpreta el éssers espirituals (*haruhot*) del nostre text com els moviments vocàlics que donen vida al cos i que són les consonants. El punt que rabí Isaac intenta explicar en aquest passatge és que si el Nom Diví només estigués constituït per vocals, que en la llengua hebrea són l'element invisible o ocult de l'escriptura, perquè no se solen representar gràficament, ni tampoc són lletres en sentit estricte perquè són punts diacrítics, no podria ser pronunciat. A la inversa, un

nom només compost per consonants tampoc no podria ser anomenat nom, perquè no podria ser pronunciat.

El cos, com les consonants, romandria inanimat sense una ànima, però l'ànima, com hem vist que passa amb les vocals, també necessita un cos per tal de poder expressar-se. En aquest passatge, doncs, rabí Isaac estableix el paper que juga el cos com a part de qualsevol entitat activa, basant-se en dos passatges.

El primer, que ja hem vist anteriorment, afirma «Les lletres tenen un cos i un esperit [*lemma*]:fixades en les cavitats del cap i en l'alè» (línies 204-207) És a dir, aquesta localització en el cap representa la seva part corporal, mentre que la localització en l'alè en representa la seva part espiritual. Rabí Isaac continua la seva explicació sobre la natura dualística de les lletres descrivint l'acte de la parla en termes físics:

L'alè és fixat a la boca, perquè hi ha diferència entre el moviment de la llengua i el de la boca. El flux d'alè fa vibrar els òrgans de la parla, però malgrat el seu moviment, tenen un lloc fix del qual no es poden moure
[Línies 205-207]

Això ens suggereix que igual que el cos necessita l'alè, també l'alè necessita el cos, en el qual hi té fixat el seu lloc per tal de poder crear la parla. Les lletres contingudes en la parla només poden expressar-se o exterioritzar-se a través de la boca i la llengua.

Un segon passatge ens presenta conjuntament l'origen sefiròtic del cos i de l'ànima com a elements que componen la persona. El passatge apareix com a comentari a SY 19 (2,2) i ens presenta la diversitat de combinacions de les lletres per tal d'abastar les ànimes de tot allò que té forma «i de tot allò que està destinat a ser format ».

Es tracta dels esperits que són essències subtils ajuntades en un sol lloc. Tots els esperits han estat creats des del principi,²²⁸ fins i tot les *hayot*, que són formes de les ànimes creades a partir d'una força interna que el cor no pot copsar.²²⁹

[De la mateixa manera] les formes perceptibles provenen de la força de les causes temibles, que són percebudes a través de les sensacions, perquè les sensacions són els instruments de les ànimes internes superiors unificades.

[Línies 198-201]

En aquest comentari sembla que els esperits siguin una referència a l'ànima mentre que «un sol lloc» sigui una referència al cos. Continua establint l'estatus del cos i de l'ànima com dues entitats vinculades, perquè ambdues han estat creades des del principi. Aquesta afirmació és seguida per «formes de les ànimes creades a partir d'una força interna que el cor no pot copsar ». Seguit d'una descripció de la font de les formes perceptibles.

Segons aquest passatge, els cossos, igual que les ànimes, varen ser creats com una part de l'acte inicial de la creació, però cadascun té un lloc d'origen diferent en el món de les sefirot i està en relació amb el grau de manifestació. És a dir, l'ànima, essent la part interna de la persona, té el seu origen en la part més interna i elevada del món sefiròtic,

²²⁸ Basant-se possiblement en un midraix del a Gènesi (*Gènesi Rabbah* 14,11) rabí Isaac ensenya que l'essència de l'ésser humà té les seves arrels en les dimensions més recòndites de la divinitat.

²²⁹ La frase en hebreu diu מכח פנימי מדבר *m-k-kh p-n-y-m-y m-d-b-rabí* El terme מדבר *mdbr* pot ser vocalitzat com *medabber* (el qui parla) o com *me-davar* (de la cosa; per la cosa).

que no es percep per la imaginació. Possiblement el lloc al qual rabí Isaac s'està referint és la sefirà *Keter*.²³⁰

Per contra el cos, la part externa i visible, té el seu origen en el món de les set sefirot inferiors, que sí que són perceptibles per la imaginació.

Finalment, en el darrer paràgraf d'aquest passatge, rabí Isaac descriu les formes perceptibles com a «instruments» de les ànimes internes superiors unificades. És a dir, el cos, que és la part perceptible, proveeix dels mitjans a través dels qual l'activitat de l'ànima esdevé perceptible tant a la pròpia persona com als altres.

A mode de conclusió, cal destacar dues idees d'aquests passatges que acabem d'estudiar. La primera és que l'ànima necessita el cos per tal de poder ser percebuda pel subjecte i pels altres, i també per a expressar la seva activitat.

El binomi ànima – cos no són només dos principis bàsics de la persona, —aquesta és la segona lliçó— sinó que l'ànima simbolitza la dimensió interna i el cos la dimensió externa. Per tant, materialitat no implica necessàriament una existència física. Aquest punt ha quedat exemplificat amb *ruah*, un principi que no és ni corporal ni espiritual, però que és immaterial, no físic.

²³⁰ Vegeu G. Scholem «Concept of Kavvanah» 165 i Wolfson «negative theology» pàgs. xx-xxi. La idea que rabí Isaac intenta explicar és que l'ànima no prové d'un lloc que el cor no pugui contemplar, sinó que ve d'un lloc que el cor no pot contemplar de manera directa.

El cos i l'ànima són elements constitutius de la persona i tenen el seu origen en el món superior de les Sefirot, o de les lletres. Anteriorment hem vist com l'ésser humà és el segell de tota la creació, i que aquesta situació privilegiada el col·loca com a intermediari entre l'estructura divina i el cosmos de les coses creades, de què la persona és un microcosmos.

Ara només queda veure com en la persona hi ha també una «espurna divina» i com la seva manifestació és responsable del fet que sigui un agent actiu.

Set dobles: b, g, d, k, p, r, t; llur fonament: vida, pau, saviesa, riquesa, fertilitat, gràcia, sobirania. ... Heus ací l'alternança: vida - mort, pau - guerra,²³¹ saviesa - estultícia, riquesa - pobresa, fertilitat - esterilitat, gràcia - rudeses, sobirania – esclavitud.
[SY 37 (4,1)]

Heus ací l'alternança ja que el mateix principi que és bo, es bescanvia per al mal
[Línia 325]

Igualment a SY 45 (5,1) ens ensenya que la base per a les 12 lletres simples és a dir, aquelles que només tenen una sola realització i no són cap de les tres mares (*àlef, mem i xin*), són tres dels cinc sentits (vista, oïda i olfacte) i 7 activitats vitals i dos estats emocionals: «vista, oïda, olfacte, conversa, alimentació, sexe, acció, caminar, ràbia, riure, meditació, son ».

²³¹ «Guerra» més correctament «mascle».

El SY també estableix tota una sèrie de relacions amb el cos. En el cas de les set consonants dobles, aquestes s'identifiquen amb les set cavitats del cap, i les dotze simples, amb les dotze extremitats.

Les geminades són espirituals, col·locades entre la vida i la pau: totes estan sota el domini de l'ànima superior, però no tenen permanència. Estan simbolitzades per les obertures del cap.
[Línies 370-371]

Basant-se en la idea que el fonament de les set lletres geminades és vida i pau, rabí Isaac sembla afirmar que les set consonants geminades corresponen a les set sefirot començant per la tercera, *Binah*, i acabant en la novena, *Yesod*.

Un cop rabí Isaac ha establert la localització contínua amb una explicació sobre la seva funció: dominar l'ànima superior, però l'afirmació següent «però no tenen permanència» vol dir que no tenen una equivalència fixa en l'ànima humana, malgrat això podem establir una relació amb totes les obertures del cap. Això significa que aquestes set lletres geminades es manifesten en el cos humà sense que es manifestin en l'ànima.

Si aquesta equivalència només inclou la seqüència *Binah* fins a *Yesod*, la darrera sefirà, *‘Atarah*, en quedaria exclosa. Per això cal buscar, en primer lloc, en el fet que l'atenció de rabí Isaac se centra en la gramàtica del SY que es refereix a la funció de les set consonants geminades i de les dotze lletres simples. En el primer cas llegim en el text hebreu *yesodan*, és a dir, que tot i ser plural tenen un sol fonament. Però, més endavant, rabí Isaac assenyala que en parlar de les dotze lletres simples:

una sola cosa les governa.²³² De fet el text no diu **llur fonament** referint-se als òrgans que governen,²³³ sinó als efectes que corresponen a les lletres simples.
[Línies 372-373]

Rabí Isaac diferencia entre govern i fonament. Mentre que el govern prové de les 12 lletres, o n'és una conseqüència, el fonament és únic i singular. És aquest fonament singular que rabí Isaac identifica amb la desena sefirà, 'Atarah. En aquesta hi ha el fonament de les lletres simples, que produeix les formes de l'activitat humana citada en el SY.

I continua el seu comentari dient:

El fonament de les lletres simples està en el cap, però cap dels òrgans que governa es troba en el cap, i allò que se'ls assembla es troba per sota.²³⁴ Per això, quan esmenta els dotze òrgans rectors²³⁵ de l'ànima,²³⁶ no ho aplica al principi de les coses, sinó que esmenta allò que se l'hi assembla.
[Línies 373-375]

Així com rabí Isaac ha identificat les set lletres geminades amb els orificis del cap, corresponents a les set sefirot entre *Binah* i *Yesod*, ara identifica les dotze lletres simples amb la desena sefirà i amb el cap com a totalitat.

²³² A diferència de les lletres geminades, que tenen un doble principi rector.

²³³ Vegeu *Sefer yeširah* paràgrafs 48 i 49 «Dotze simples h, w, z, h, t, y, l, n, s, s, q. Les esculpí. Les formà. Les combinà. Les sospesà, les invertí; amb aquestes va crear les dotze constel·lacions que hi ha en el món, i els dotze mesos de l'any, i els dotze òrgans principals de la persona».

²³⁴ És a dir, les extremitats i els òrgans del tronc del cos, que en el sistema de rabí Isaac estan en un estrat ontològic inferior al dels sentits i les funcions que apareixen en el paràgraf 45.

²³⁵ No pas en el sentit de principis espirituals, sinó d'òrgans que dirigeixen el cos.

²³⁶ El manuscrit R llegeix בנפש (*be nefesh*, en l'ànima) en comptes de כנפש (*ka nefesh*, com l'ànima) com apareix a la versió preparada per Scholem.

Això ens porta a visualitzar la desena sefirà, *‘Atarah*, com el receptacle de totes les sefirot que la precedeixen en el *continuu* emanatiu, de la mateixa manera que el cap conté totes set cavitats.

La diferència entre les funcions que corresponen a l'estructura del cos i el cos mateix, la trobem explicada en un text de difícil comprensió:

Que corresponen als dotze òrgans rectors: són simples. Les funcions i les sensacions no són dobles. Es difonen per tot el cos, ja que no seria possible caminar sense aquests. Hi ha algunes que es difonen fins i tot entre els animals, tot i que siguin espirituals i hagin emanat de les lletres simples corresponent a la dreta i a l'esquerra. Si bé no es tracta d'una correspondència perfecta, varen formar-se en el cos segons el seu nombre. Els éssers corporals emanen d'éssers espirituals i el govern és de les [funcions] espirituals.

[Línies 376-380]

Aquest passatge del comentari comença amb l'afirmació que les sensacions, o sentits, no són dobles per a explicar la diferència entre la natura de les consonants geminades i les lletres simples. Ja trobem una referència en un passatge anterior:

Hi ha diferència entre les lletres dobles i les simples. Malgrat que trobem entre les lletres simples una diferència tan acusada com entre vista i ceguesa,²³⁷ tot i això no és que les lletres dobles (geminades) i les lletres simples (tinguin essències diferents); perquè la causa primera de la ceguesa no és una causa en si mateixa sinó una mancança, la manca de vista.

[Línies 315-317]

Hem d'entendre aquesta explicació en termes de metafísica medieval, on les lletres geminades són les causes que contenen els seus antagònics en potència, mentre que en les

²³⁷ Vegeu el paràgraf 54 del *Sefer yesirah*.

lletres simples els antagònics no comparteixen les mateixes causes sinó que, en virtut de la negació de la causa, aquesta queda substituïda per una altra.

La funció del comentari de les línies 376-380 és reconciliar els textos de SY 45 (5,1), on les dotze lletres simples estan associades amb les funcions del cap, i SY 46 (5,2) on les mateixes dotze lletres estan associades amb les extremitats del cos.

La resolució d'aquest aparent conflicte ve en forma d'afirmació que les dotze funcions que emanen de les 12 funcions corporals contingudes en les deu sefirot, estan situades per damunt del nivell de les 12 extremitats, però alhora aquestes funcions no es localitzen en el cap.

Els fonaments de les lletres simples són, per contra, vista, oïda, etc:
sentits pels quals governen la persona.
[Línia 376]

Rabí Isaac presenta els dos principis com el fonament de les lletres simples, en tant que guies de l'activitat humana. Per tant, ambdós principis esdevenen igualment el fonament per a l'activitat humana. Però quan presenta aquest dos principis com a efectes, llavors, els precedeix el seu fonament. Aquests dos principis tenen la funció de mitjancers entre la desena sefirà, com a font per a l'activitat humana, i el cos humà, l'activitat del qual deriva directament dels dos principis rectors. Quan aquests dos principis tenen un paper de mitjancers la seva seu no està localitzada ni en el cap ni en el cos, sinó que rabí Isaac les

presenta com a entitats espirituals, tal i com podem veure en les línies 378 i 380 del seu comentari.

Rabí Isaac té una visió de la persona com a part integral del *continu*, que s'estén des de les parts més altes de la divinitat fins a les formes més baixes de l'ésser material, incloent-hi la persona, i arribant fins als animals.

En aquest passatge, rabí Isaac resumeix la seva perspectiva de la persona en presentar l'emanació de les dotze lletres com un procés en el qual els dos principis juguen un paper de funcions que rabí Isaac atribueix a l'ànima.

El cos humà és alhora (1) un instrument a través del qual els principis s'estenen i (2) un producte directe d'aquests principis, tot basant-nos en l'afirmació «Els éssers corporals emanen d'éssers espirituals ». En aquesta darrera frase podem veure l'ús de l'element *ruah* com un element mediador entre les facultats psíquiques tals com l'intel·lecte i el cos.

La visió global de rabí Isaac, que caracteritza el *continu* de l'ésser, és la d'una multiplicitat unificada que, en arribar a l'ésser humà, produeix la divisió en correspondència amb els diferents individus.

El cos és una manifestació del sistema diví en la forma d'ésser humà. La relació diví i humà pot ser entesa com a causa-efecte, incloent-hi conceptes com continuïtat i canvi, similitud i diferència. Continuïtat en el sentit que l'efecte està contingut en la causa, que deixa un rastre en l'efecte i que, com ja hem vist anteriorment, en el llenguatge de rabí Isaac correspon a l'expressió «això en allò i això d'allò ».

Canvi és l'intercanvi que produeix una individualització de causa-efecte en què la mateixa substància rep una forma nova gràcies a l'intercanvi de la substància material. El resultat és quelcom qualitativament similar, però no idèntic. Si bé l'ordre del canvi que produeix un efecte pot ser arbitrari, això no fa que la causa i l'efecte siguin intercanviables i, per tant, no són idèntics. Però com que l'efecte existeix en la causa i la causa en l'efecte, hi ha una relació contínua. D'això es desprèn que causa i efecte han de ser necessàriament dues entitats distintes.

L'ésser diví i l'humà són diferenciats i diferents, de manera que evita la possibilitat d'una visió panteïsta, però obre la porta a una visió pan-enteïsta²³⁸ perquè la causa està en l'efecte de la qual prové.

²³⁸ G. Scholem *Devekut*. Pàgs. 222-227.

En examinar el *continu* com una concatenació de causes hem vist que la persona en forma part i està situada en el darrer estadi, just en el pas del món superior al món inferior, i és gràcies a aquesta localització que pot fer de pont entre tots dos mons, ja que la natura de la persona està constituïda per les lletres, que pertanyen al món inferior, però alhora conté totes les coses creades en el seu interior. Això permet que la persona s'estengui tot al llarg del continu, com veurem en aquesta secció, fins a l'infinit i infinitament, però amb certes restriccions.

Comencem analitzant el següent passatge explicant breument les característiques que rabí Isaac atribueix a les sefirot en aquest context per a poder entendre les conseqüències de la paraula «atribut» aplicada a les realitats separades.

En primer lloc les sefirot podem ser percebudes de dues maneres diferents, o bé pels seus confins, o *taklyt*, o per la seva *middah*, o atribut. Aquest darrer terme ha de ser entès com l'aspecte de les sefirot rebut per les entitats separades. Si bé en la traducció llegim «implica realitats separades,» és important assenyalar que el verb hebreu emprat aquí és *mitqabel*. En el llenguatge de rabí Isaac això indica que l'entitat mateixa participa en el procés d'emanació. En altres paraules, el procés d'emanació en el qual la persona participa rebent la sefirà, com una entitat amb una dimensió o atributs propis.

Per tal que la recepció sigui possible, cal que la sefirà sigui una entitat individualitzada, com ha quedat explicat d'una manera molt gràfica més amunt, quan hem tractat la metàfora del nadó que xucla la llet del pit de la mare. Recordem que aquesta imatge no només ens parla de la recepció de l'objecte —la llet que en la imatge representa la sefirà en el procés d'emanació— sinó també de la forma en què és rebut, ja que la imatge ens presenta el contacte directe dels llavis del nadó amb el mugró. La recepció de la sefirà té lloc a través d'un contacte íntim,²³⁹ diferent del procés de comprensió que té lloc gràcies al raonament, com hem vist en la secció dedicada a l'epistemologia.

El seus confins – no és el mateix que «el seus atributs,» perquè la paraula «atribut» implica realitats separades. Els profetes veieren els atributs en funció de la seva comprensió i, gràcies a la seva recepció, varen créixer en coneixement per damunt de les altres persones. Varen engrandir tant la seva ànima que pogueren arribar a racionalitzar els particulars de l'infinit (?Eyn Sof.)

El seus confins. Significa els límits de llur recerca, perquè cada atribut té un límit i cada límit té un final, com està escrit: He vist que fins i tot la cosa més perfecta té els seus límits [Salm 119,96]. Ara bé, els preceptes, si bé han tingut un inici, posseeixen una perfecció que creix i avança gradualment, fins a l'Infinit (?Eyn sof). I malgrat que tota cosa finita té un límit, el precepte és el límit de la comprensió que cap persona podrà transcendir, perquè ningú no pot comprendre més enllà de les parts inicials dels atributs.

[Línies 108-114]

Contràriament al que ens pugui semblar, rabí Isaac emprà el terme *confins* (*taklyt*) per a referir-se a l'extensió infinita de les sefirot. En aquest sentit, trobem la frase «el seus confins significa els límits de llur recerca» com una referència al límit de la pròpia capacitat humana per a copsar una sefirà. Però el confí no és l'única limitació en el

²³⁹ Vegeu Wolfson, *Speculum*. Pàgines 288-291.

coneixement a què ha de fer front la persona, quan rabí Isaac diu: «el precepte és el límit de la comprensió que cap persona podrà transcendir,» indica que des de la perspectiva humana, el precepte diví comença com quelcom comprensible, però que s'estén més enllà de la comprensió. Per tant, podem concloure que sense límit o final.

En un altre passatge on discuteix la relació de les sefirot i l'*Eyn sof*, rabí Isaac emfasitza la infinitud de les sefirot

Del final. Es tracta d'intel·ligència (*Binah*), que és el principi anomenat he com a final [del nom diví]. No totes les essències i camins tenen un rastre que sigui comprensible en la saviesa (*Hokmah*), perquè tot el que esmentem representa la primera part dels atributs, el primer principi de les causes de les coses separades. Els atributs que hem recordat estan tots a l'*Eyn sof*. En la nostra llengua només tenim la part inicial dels atributs. L'ur simplicitat no deixa espai per divisions perquè aquestes són la causa inicial de les coses separades.
[Línies 79-82]

Aquest text ens porta a concloure que la persona només pot concebre les sefirot com a entitats finites i individualitzades dins de la generalitat indeterminada de l'*Eyn sof*.²⁴⁰

És gràcies a aquesta recepció que el pensament o consciència de la persona s'espandeix en un moviment que hem estudiat anteriorment en tractar els graus d'interioritat / exterioritat, en el capítol dedicat a la cosmologia. Aquest moviment és doble, en ascensió i en profunditat, i alhora crea un flux descendent i cap a l'exterior. Però les conseqüències

²⁴⁰ Vegeu Sendor, *Emergence*. Pàg. 61, nota 175.

d'aquest procés no s'aturen aquí, sinó que assolint la totalitat de la persona inclouen també la seva ànima; així la persona entra en un procés d'expansió total, com explica rabí Isaac:

Varen engrandir tant la seva ànima que pogueren arribar a racionalitzar els particulars de l'infinit (*ʿEyn Sof*).
[Línies 109 – 110]

En unes línies més rabí Isaac ens contextualitza aquest procés en el context dels éssers que es prosternen:

El fet de prosternar-se equival al gest de qui dóna repòs als seus propis atributs²⁴¹ i no s'ocupa d'altra cosa que del pensament, i es concentra en el Pensament (Binah)²⁴² tot exaltant-lo, mentre sotmet el seu cos a fi de fer prevaldre la pròpia ànima superior.
[Línies 116-118]

El focus d'aquest procés és el pensament humà, que alhora és el pensament diví, *Keter*, però el resultat és l'enfortiment de l'ànima perquè el procés assoleix totes les ramificacions de les relacions entre l'ànima, com l'element central de la persona, i les sefirot. Des d'aquest punt de vista, el fet que l'*Infinit (ʿEyn Sof)* ho abasti tot, incloent una associació entre un element de la persona i un element de la divinitat, dóna peu a una relació més profunda, que té conseqüències en la totalitat de l'ésser humà i diví.

Rabí Isaac descriu aquesta experiència com un procés d'expansió en què la persona expandeix la seva consciència per tal de poder contenir més pensament diví del que contenia anteriorment. Aquest procés sempre comença amb un moviment cap amunt i cap

²⁴¹ Maimònides ja identifica aquests atributs amb un nivell inferior, mentre que el pensament pertany a un nivell més alt (vegeu *Moreh nebukim* 3,54). Per rabí Isaac aquest contrast té un paral·lel amb les sefirot, en què les inferiors, anomenades *middot* (atributs), estan associades a les qualitats morals mentre que les superiors estan associades a funcions intel·lectuals tals com el pensament, la saviesa o el discerniment.

²⁴² Aquesta expressió reflecteix un llenguatge aristotèlic. El *Kuzari* 5,12 fa una presentació i una crítica de la teoria aristotèlica. Vegeu també el comentari d'Ibn Ezra a Gènesi 28,21, Èxode 33,21 i Nombres 20,8.

endins, seguint els graus d'interioritat anteriorment explicats, fins arribar a l'interior del pensament, per a després iniciar un procés de davallada seguint el flux del pensament diví.

Gràcies a aquest procés d'ascensió i descens, la persona arriba a ser una persona completa, on el seu jo no tan sols s'estén cap a l'infinit sinó que també s'estén infinitament.

En la descripció de l'expansió del pensament feta per rabí Isaac, s'indica que és un moviment continu, en què el procés d'ascensió cap a l'infinit també genera un contramoviment de descens, com ja ha estat explicat en la secció dedicada a l'epistemologia. Però aquests ascens també té els seus límits, ja que l'ànima només pot arribar a «racionalitzar els particulars de l'infinit». És a dir, l'ànima no arriba mai a perdre els seus límits i esdevenir totalment infinita. La referència als «particular en l'infinit», que són les sefirot, ens deixa clar que la persona no pot arribar a experimentar l'infinit sense la mediació de les sefirot, perquè la persona no pot ser mai absorbida en l'infinit sense deixar de ser persona.

Des del punt de vista humà, l'ascensió al món sefiròtic mai no implica una transcendència total del fet de ser finit, perquè mai podem perdre els nostres límits i dimensions, que són allò que ens fan persones. Rabí Isaac descriu la relació entre els dos grups de 10 sefirot

Les coses tenen dimensions i mesures, però el pensament no en té, i per això [les sefirot] van de deu en deu: de la subtil deriva la que ha estat traçada, ja que deu deriven de deu, les subtils de l'interior de les subtils.

[Línies 54-56]

La primera expressió «deu en deu» descriu el grup amagat en el segon grup extern, que conté el primer grup. La segona expressió «deu deriven de deu» descriu la revelació en sentit de fer visible quelcom que estava amagat, gràcies a la deducció d'allò que ja coneixem.

Anteriorment hem estudiat l'expressió paral·lela «això en allò, això d'allò», el llenguatge de la qual ens indica una relació entre tots dos grups, o la distinció entre ambdós grups que es fa en termes d'interioritat i exterioritat, per la manca de particular o, utilitzant el llenguatge de rabí Isaac, dimensions i mesures. Però és gràcies a l'existència de «la part inicial dels atributs» que el pensament pot continuar discernint i seguir el seu procés d'ascensió en el continu, sempre en la mesura que sigui capaç de reconèixer el camí.

CONCLUSIÓ

Al llarg d'aquest estudi el meu objectiu ha estat demostrar que el geni de rabí Isaac i allò que fa important el seu comentari és la fusió, d'una banda, d'un material de caire místic, com el *Sefer yeşirah*, i de l'altra, la incorporació dels corrents filosòfics del seu temps, tot creant un llenguatge nou que donà lloc a un moviment, anomenat càbala, que tindria una gran projecció en el judaisme.

Maimònides va establir la diferència entre *ma'aseh beresit* i *ma'aseh merkavah*, identificant la primera amb les ciències i la segona amb la metafísica. Posteriorment, l'evolució del pensament jueu medieval va aprofundir aquesta distinció aplicant el concepte de metafísica a la mística. El *Sefer yeşirah* pot ser considerat com a part del *ma'aseh beresit* en tant que com obra cosmològica explica els orígens del món i s'oposa als corrents místics del moment de caire gnòstic; i després, com a objecte d'estudi filosòfic per a defensar les tesis creacionistes del món, en contraposició a aquells qui argumentaven sobre la seva eternitat.

Rabí Isaac no va ser el primer en comentar el *Sefer yeşirah* des d'un punt de vista filosòfic. El precediren les obres de Sa'adia, ibn Tamim, Donnolo, Judà ben Barzilay i Judà ha-Leví. Però va saber organitzar i combinar aquestes fonts amb una tradició mística precedent, que ja era present en obres tradicionals com el tractat *Hagiga* del Talmud de

Babilònia, el *Midraix Qonen* o el *Sefer ha-Bahir*, donant-los una coherència i jerarquia interna.

En presentar el poc que sabem de la vida del nostre autor, hem vist que, probablement des de la seva infantesa, rabí Isaac va ser influït pel pensament tradicional jueu, que va conjugar amb un vocabulari i uns paradigmes nous que havien estat portats pels exiliats jueus provinents d'Al-Andalus. El comentari objecte del nostre estudi se situa en una cruïlla entre les influències de la filosofia jueva neoplatònica, la filosofia islàmica i un pensament nou emergent a Troyes, que s'expressa en les obres d'Aberlard, la metafísica aristotèlica i en el problema dels atributs divins o *Sefirot*.

Tot i que el terme *sefirà* ja es troba en altres obres del cabal literari místic del judaisme rabínic, aquest no representava un concepte universalment acceptat, ja que l'ús que en feien els diversos autors estava mancat de coherència. Rabí Isaac és el primer a equipar les *sefirot* amb el procés de la parla. Si bé de bon començament no som conscients dels pensaments que estan en nosaltres en potència, a través del procés que hi ha entre pensament i parla es converteixen en acte, i els donem una forma concreta. Amb aquesta equiparació rabí Isaac explica com aquestes essències, o *sefirot*, són d'una naturalesa subtil.

La psicoanàlisi ens ha ensenyat que les paraules que pronunciem són portes a la nostra

psique, al nostre procés de pensament interior i subconscient. Igualment, aquestes essències subtils són finestres que ens permeten d'observar l'activitat que té lloc dintre de la divinitat. A causa de la nostra condició humana, emmarcada en el món de les entitats separades, només podem copsar la part material de les coses. La limitació del llenguatge humà s'imposa i ens crea l'aparença que aquestes essències subtils són limitades, quan en realitat no ho són. Són infinites gràcies al fet que l'emanació té lloc a l'interior mateix de la divinitat.²⁴³

D'altra banda, aquestes essències no són anàrquiques, sinó que formen part d'un edifici, o *binyan*, que els imposa una jerarquia. Si la persona, que ha estat creada com un reflex del cosmos, té una dualitat cos-ànima, consegüentment el cosmos ha de contenir també aquesta dualitat. Rabí Isaac ho explica agrupant les essències subtils o *sefirot* en dos grups: la tríade superior i les set *sefirot* inferiors. Les primeres representen la consciència de la divinitat, mentre que les segones, el cos que actua. Si el cos no pot actuar sense l'ànima, aquesta no pot existir sense un cos. Aquesta doble dependència queda expressada gràcies al binomi *sipiya – mekuval*.

Les *sefirot* són, doncs, atributs divins? Si bé Maimònides, com a exemple del pensament clàssic jueu, les considera hipòstasis, per a rabí Isaac són essències presents a diferents àmbits ontològics i, per tant, portadores d'aquesta dualitat que és atribut i instrument de la

²⁴³ Vegeu el comentari a les línies 111-114 i 124-125.

divinitat.

En la introducció hem considerat la diferència d'objectius entre la filosofia i la càbala. Mentre que la primera tracta de relacionar conceptes, la segona busca una experiència espiritual. En aquest sentit, hem pogut veure al llarg d'aquest treball que rabí Isaac explica la relació entre diferents conceptes aportant una visió teològica, cosmològica i antropològica pròpia, cosa que fa del seu comentari també un comentari filosòfic.

Rabí Isaac se separa de la tradició mística anterior, basada principalment en la literatura de les *Heḥalot* i del *Šiur Qomah* on els autors imaginem la divinitat sota l'aparença de figura humana i fantasien sobre les dimensions del cos de la divinitat. Precisament és contra aquest corrent que Maimònides reacciona i per això escriu la *Guia dels perplexos* explicant el veritable sentit d'expressions bíbliques referents al cos i la imatge de Déu, per arribar a la conclusió que l'únic coneixement possible és apofàtic, el que popularment coneixem com a teologia negativa, ja que res no pot ser dit sobre la divinitat.

És en aquest sentit que Rabí Isaac segueix el camí marcat per Maimònides i afirma que la divinitat està més enllà de les nostres capacitats de coneixement, però que això no implica que la persona no pugui remuntar la cadena de causalitats i ascendir en l'escala del coneixement, teoria que també ja és present a les obres de Sa'adia i de Maimònides. L'única possibilitat que tenim és fer deduccions sobre les causes a partir dels efectes fent

servir la nostra ment, com ja defensen els seguidors del corrent filosòfic anomenat *Kalam* del qual són seguidors Sa'adia i Maimònides.²⁴⁴

Aquest procés de coneixement està mediatitzat per l'intel·lecte que no pot comprendre els atributs o essències subtils a causa de la seva manca de dimensions i mesures, però rabí Isaac també reconeix l'existència d'un altra mena de coneixement, la contemplació.²⁴⁵ Aquesta és *devekut*, o unió mística, i la seva modalitat és *yeniqah*, o coneixement no mediatitzat, que es caracteritza pel contacte directe. Aquesta forma de coneixement permet al subjecte de reconèixer les essències i, a la llarga, discernir les vies de la saviesa.²⁴⁶ Primer cal comprendre les manifestacions visibles del no visible, o infinit, pas que rabí Isaac anomena *sefiyatah*, que estan en un procés constant de donació i recepció, o en el llenguatge del nostre comentari *nimsaru* i *mitqabel*. Com a resultat d'això, la persona podrà observar la causa en l'efecte unint en un sol continu l'objecte amb el subjecte.

En aquest punt, el comentari de rabí Isaac creua la línia que, segons Scholem, separa la filosofia de la càbala tal i com hem vist en un dels punts de la introducció,²⁴⁷ quan rabí Isaac considera que la pregària pot ser font de coneixement. Com ja he assenyalat en el meu treball,²⁴⁸ la pregària per a Ibn Paquda és una forma de reconeixement o de

²⁴⁴ Vegeu comentaris a les línies 19-20 i 27-28.

²⁴⁵ Vegeu comentaris a les línies 60-65.

²⁴⁶ Vegeu línia 10.

²⁴⁷ Vegeu pàgines 10 i 11 d'aquest treball.

²⁴⁸ Vegeu pàgina 120 d'aquest treball.

reafirmació d'allò que ja sabíem. Però rabí Isaac amplia aquesta idea quan afirma que la pregària pot ser font d'un nou coneixement. Segons ell, és possible conèixer allò que no sabem a partir d'allò que ja sabem,²⁴⁹ i per tant és possible transcendir allò que és visible cap a l'invisible.²⁵⁰

El comentari de rabí Isaac pot encabir-se en el corrent filosòfic neoplatònic en tant que reconeix que la realitat té la seva font en un ésser singular, en la doble vessant del terme, u i únic, que escapa a tota descripció, com també afirma Maimònides o com defensaren els pietistes jueus alemanys encapçalats per rabí Judà, el Pietós, en el seu *Sefer hassidim*. Ara bé, sí que podem conèixer una part d'aquesta divinitat mitjançant la relació de dependència entre els éssers existents, que anomenem continu.

Aquesta relació de dependència es tradueix en una relació de causalitat. Rabí Isaac en distingeix dos tipus. El primer és l'emanació que, en el context filosòfic de la primera meitat del segle XII, hem d'entendre com l'existència d'una interrelació profunda que emana directament d'un punt inicial, la font divina, però sense un punt final (idea expressada a través de metàfores del món natural com l'arbre i el carbó en flames) i sense que la unitat de la font quedi afectada, perquè la multiplicitat d'emanacions és només aparent i no és inherent a l'ésser.

²⁴⁹ Vegeu comentari a la línia 127.

²⁵⁰ Vegeu línies 241-242.

Aquesta aparença només pot ser superada a través de les pràctiques rituals gràcies a les quals la persona que les practica pot arribar al reconeixement de la unitat inherent a la creació. El valor atorgat a la pràctica ritual és un altre aspecte del pensament de rabí Isaac que el separa del pensament filosòfic i que l'acosta a la mística.

El segon tipus de causalitat és definit per la separació que té lloc no només entre els éssers creats sinó també entre la causa i l'efecte. Aquesta idea està molt ben explicada amb les imatges de les pedres tallades de la muntanya o de la fruita que madura a l'arbre.

Aquestes dues formes de causalitat no poden coexistir en un mateix món. Per tant, rabí Isaac ens proposa l'existència de diversos mons, cadascun caracteritzat per una forma de causalitat. El món on vivim se situaria en la part més baixa del continu existencial i es caracteritzaria per la separació. Per aquesta raó, rabí Isaac l'anomena el món de les entitats separades. D'altra banda, el món que ens precedeix és l'anomenat món separat i es caracteritza per l'emanació. Per sobre d'aquest hi hauria un altre món que seria el *Deus absconditus* del qual no podem saber res.

Allò que uneix tots aquests mons en un sol continu és la idea d'interioritat²⁵¹ en la qual rabí Isaac distingeix tres graus: el més interior, relacionat amb el tall; l'intermedi o incisió en el llenguatge del comentari; i el més interior anomenat també inscripció. A cada món li correspon un d'aquests graus d'interioritat i una modalitat de coneixement i

²⁵¹ Vegeu línia 183.

de causalitat diferents. Al llarg del continu hi ha un procés de diferenciació progressiva, equiparable al procés de la parla o del pensament, amb una proporció inversa entre la distància de l'ésser i la posició que aquest ocupa en el continu ontològic.

A mesura que la persona aprofundeix²⁵² en el seu coneixement de les causes a través dels efectes, progressa en la seva ascensió en l'escala del coneixement sobre les causes invisibles a partir dels seus efectes visibles i pot arribar a comprendre el procés d'emanació: «l'una de l'altra i l'una en l'altra».²⁵³

Tot això porta rabí Isaac a defensar dos àmbits d'existència. D'una banda, podem considerar l'objecte en la seva existència absoluta, estudiant-lo en la seva identitat pròpia i independent, mentre que, de l'altra, també podem considerar el mateix objecte en la seva existència relativa, és a dir, en relació amb l'espai que ocupa entre els altres éssers.

No hi ha estabilitat en el continu ja que si fos així no existiria la diversitat ni la pluralitat. És doncs necessari reconèixer la necessitat de canvi. Rabí Isaac distingeix entre dos tipus de canvi. El primer és la permutació o procés de transformació que té lloc entre dos subjectes. En aquest cas, la diferenciació no és conseqüència de la causa que el genera sinó dels subjectes i rabí Isaac ho explica molt bé amb les lletres. En la seva forma aïllada

²⁵² Vull assenyalar la relació entre l'ús del verb *aprofundir* i la idea de rabí Isaac dels graus d'interioritat. He preferit conservar el terme *interioritat* i no fer servir *profunditat* perquè aquest terme porta implícita la idea d'un moviment descendent, mentre que *interioritat* és la traducció directa del terme *penimi* i pot ajudar a comprendre millor el moviment ascendent.

²⁵³ Vegeu línies 280 i 105.

són absolutes i no experimenten cap canvi, però en la seva existència relativa (en relació amb les altres lletres), la seva permutació o combinació dóna lloc a paraules diferents.

El segon tipus de canvi és la transformació d'un sol subjecte,²⁵⁴ exemplificada en la metàfora del rei al qual se li acaba el regnat i és substituït per un altre rei. Aquest exemple ens recorda que si bé l'emanació és contínua passa d'essència en essència dins d'un límit temporal. Recordem com la *sefirà Binà* rep també el nom de *Teixuvà* ja que les essències retornen a aquest punt del continu com a matèria informe per a prendre nova forma en un procés que ha de ser ininterromput.

Finalment, rabí Isaac aporta una visió antropològica nova en la qual combina els tres elements de la persona: ànima, voluntat i cos. Cal que recordem que no fem referència a la persona concreta de carn i ossos sinó al *anthropos* o *adam ha-qadmon* del món filosòfic i cabalístic.

Rabí Isaac situa la persona entre el món inferior i el superior, reconeixent-la com ésser creat per a crear. Rabí Isaac l'anomena “segell de la creació” perquè en ella conclou el procés d'emanació, i com a tal la persona conté en ella mateixa totes les peces que constitueixen l'estructura divina. L'ésser humà és doncs un reflex del macrocosmos.

La doble natura del cosmos entre *Deus absconditus* i Déu revelat, entre tríade superior i

²⁵⁴ Vegeu línies 175-177.

les set *sefirot* inferiors, món superior i món inferior, troba la seva traducció en la doble natura de la persona i en el que són els principis interdepenents: cos i ànima.

Mentre que l'ànima prové de la tríade superior, el cos té la seva font en les set *sefirot* inferiors.²⁵⁵ Rabí Isaac anomena l'aspecte espiritual *neixamà*. El terme *ruah* el reserva per a l'aspecte intel·lectual i volitiu de la persona, que és definida com un ésser capaç d'enraonar i parlar.

La relació entre aquests dos elements és un reflex de la relació entre les *sefirot*, les lletres i el nom diví. Així com aquests elements constitueixen un continu, la persona en la seva totalitat (ànima, voluntat i cos) també constitueix un continu. *Neixamà* n'és la part més interna i més sublim; *ruah* n'és l'element intermedi, identificat amb les lletres en tant que fonemes produïts amb un element físic — l'aire dels pulmons — però que deriva la seva força del pensament interior. El cos és la part més externa i visible del continu.

Quan la persona és capaç d'expressar en paraules concretes el seu pensament més íntim i abstracte revelant allò amagat, aquesta persona assoleix la plenitud de la seva identitat. És a dir l'animal passa a ser ésser humà.²⁵⁶

Arribats a aquest punt, la persona deixa de ser un objecte i esdevé un subjecte capaç

²⁵⁵ Vegeu línies 198-202.

²⁵⁶ Vegeu línies 335-336.

d'actuar i de prendre responsabilitat per les seves accions. En aquest procés els tres elements — ànima, voluntat, cos — són necessaris ja que cap d'aquests no pot sobreviure de manera aïllada. Rabí Isaac exemplifica aquesta idea amb l'escriptura hebrea, on només les consonants, que representen l'aspecte més extern, són visibles mentre que les vocals, que representen l'aspecte més intern, no hi estan representades. De fet, no són ni lletres sinó que les representem amb punts i ratlles. No existeixen paraules construïdes només amb vocals o només amb consonants, però per damunt de tot, perquè la paraula pugui existir, cal que tingui una realització fonètica, és a dir, que sigui pronunciada. I això només és possible gràcies a la intervenció de *ruah*.

Per totes aquestes raons, el comentari de rabí Isaac crea un nou llenguatge a partir dels corrents de pensament que existien en el seu temps i pels quals va ser influït durant la seva joventut, especialment pel cercle d'intel·lectuals que es reunia entorn del seu pare. Aquest fet queda palès en les citacions i les referències que apareixen en el seu comentari d'obres clàssiques de pensadors com Maimònides, Judà ha-Leví i ibn Paquda. També són abundants les referències al comentari enciclopèdic escrit per Judà Barzilay a Barcelona uns anys abans que repeteix i aprofundeix els comentaris de Sa'adia Gaon.

Aquesta obra, petita en extensió però gran en profunditat, suposa un punt d'inflexió en el pensament místic jueu. D'una banda, trenca amb una tradició mística com la literatura de les *Hehalot* i el *Šiur Qomah* amb les seves representacions del cos de la divinitat, i de

l'altra, utilitzant elements del pensament neoplatònic, rabí Isaac posarà les bases d'un poderós pensament místic que caracteritzarà tot el període medieval i que donarà lloc a una de les seves obres cimeres, el Zohar, escrit durant el segle XIV en el cercle de Moisès de Lleó.

Comentari al *Sefer yeşirah*, Llibre de la Creació

RABÍ ISAAC EL PIETÓS, TAMBÉ ANOMENAT EL CEC.

Comentari al *Sefer yeširah*, Llibre de la Creació

Rabí Isaac el Pietós, també anomenat el Cec.

פרק ראשון

א בשלשים ושתים נתיבות פליאות חכמה חקק י"ה יהו"ה
צבאות את עולמו אלהי ישראל אלהים חיים ומלך עולם אל
רחום וחנון שוכן עד וקדוש שמו בשלשה ספרים בספר ספר
וספור.

CAPÍTOL PRIMER

1] Amb trenta dues vies meravelloses de saviesa Déu va establir el món, el Senyor de les forces, Déu d'Israel, Déu viu *aquell qui és alt i excels, que ocupa el tron i té un nom sant* [Isaies 57,15]. Creà el món amb tres registres: amb l'escriptura, el còmput i el discurs.²⁵⁷

[1-8] בלי"ב נתיבות חכמה - הבי"ת היא רמז החכמה וההשכל. ונרמז בה כל מה שהשגת המחשבה משגת- עד אין סוף, וכל שכן מה שנכלל בעצמה. ומאותן הנפלאות המפליאות הנתיבות, הן כעין חוטי השלהביות שהם נתיבות לגחלים. ועל ידי השלהביות אדם רואה הגחלת כדרך הפקעת, שעל ידי החוט אדם הולך למקום הפקעת. וכן באילן, על ידי העלים והסעיפים והבדים והפירות והגזעים הרבים אדם מוצא מחלות העיקר ודקות מציאות השרש שאינו נראה מרוב

²⁵⁷ No està clar quin és el sentit d'aquesta frase ni tampoc l'exacta traducció dels termes. La història de la interpretació d'aquest passatge és llarga i no seria cap exageració afirmar que es tracta d'un dels problemes que generarà una major tasca intel·lectual de comentari d'aquesta obra. El text consonàntic hebreu (בספר ספר וספור) juga amb la polisèmia de l'arrel hebrea ספר *sfr*, que inclou la idea de llibre, narració, explicació i de còmput. Tampoc no està lluny de la paraula *sapir* «safir» i del terme grec *sfaira*, «esfera». La traducció que presentem aquí està basada en la vocalització *-sefer; sefar; sipur*— que apareix en el comentari de Sa'adia Gaon i no pas en la lectura que en fa Elazar de Worms, ja que la primera és una lectura més antiga.

דקותו ופנימיותו. כל תיבה שיש בי"ת בתחילתה, מורה בה ובמה שבתוכה. וכן בי"ת בשלשים ושתים - שבהם חקק - פירוש מה שאין המחשבה משגת. חקק - שתי אותיות שהם ל"ב שנחלקו לשלשה חלקים :

[1-8] **Amb trenta dues** – la lletra *bet*²⁵⁸ fa referència a la saviesa i a la comprensió; i indica tot allò que el pensament concep, fins a l'infinit i, encara amb més raó, tot allò que hi està inclòs. Els camins meravellosos i prodigiosos són com la llengua de foc que porta a les brases; seguint les flames hom arriba a les brases, de la mateixa manera que seguint el fil podem arribar fins al cabdell. A la mateixa conclusió podem arribar si ho comparem a un arbre –a través de l'embull de les fulles, els branquillons, les branques i troncs – en el qual podem distingir la cavitat situada en el centre²⁵⁹ i la subtil existència de les arrels, les quals no són visibles per mor de la seva gran subtilitat i profunditat. Totes les expressions que comencen amb la lletra *bet* es refereixen a la paraula i tot allò que hi ha contingut. Tot això és en la *bet* de *bi-šelošim u-štayim* (lit. 'Amb trenta dues') amb les quals Déu **va establir**, indicant que el pensament no ho pot abastar. **Va establir** – dues lletres, *lamed* i *bet*,²⁶⁰ les quals es divideixen en tres parts.²⁶¹

[9-16] בשלשה ספרים - הם שלשה שמות שהם בשלשה אותיות, המקבלות והמתקבלות מהן. ותחלת 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

²⁵⁸ La primera paraula del *Sefer yeširah* comença amb la lletra *bet* [*bi-šelošim*] segons el text del manuscrit que rabí Isaac devia haver tingut al davant. Existeixen múltiples versions que ofereixen diferents obertures.

²⁵⁹ En hebreu עיקר *'iqar*: literalment «arrel», però també «base, part principal».

²⁶⁰ En l'alfabet hebreu ל *lamed* equival a trenta i ב *bet* equival a dos.

²⁶¹ Referència als tres registres que el text esmenta a continuació.

הנתיב אם הדרך, והנתיב כלל ועיקר שהדרכים מתפזרים 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:

[9-16] **Amb tres registres** – es tracta de tres noms, compostos de tres lletres, les quals reben i són rebudes.²⁶² L'inici²⁶³ de les essències que podem concebre està constituït pels prodigis reclosos en la saviesa (*Hokmah*): els camins són de fet miracles en aquesta. Sobre això ha estat dit: És Déu qui va descobrir el seu camí [Job 28,23]. Cal que coneguis els camins i senders que hi ha en la saviesa (*Hokmah*). En virtut de les essències fixes i gravades en Ell, Deu 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 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 pot comprendre excepte aquell qui en mama: la via contemplativa es basa de fet en l'absorció²⁶⁴ del coneixement i no en la seva aprensió intel·lectual.

[17-24] ספר - כלל הספר, וספר - כלל הסיפור. הספירות - הם יסוד והם פנימיות.

ויסוד הבנין הנעשה בהן הן האותיות, כמו האבנים מן ההר. ובהר יש כמה גידים, כעין
חוליות הארץ העשויה חוליות חוליות. ולכך, [ברכות ג' ע"ב] אין הבור מתמלא מחוליותו,

²⁶² Cal recordar que els noms de les lletres en hebreu tenen significat, *àlef* vol dir bou, *bet* vol dir casa, *guímel* 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.

²⁶³ En hebreu ותהלת ההויות *U-tehilat ha-havayot*. Segons el sentit que rabí Isaac sembla donar al terme *havaya* הויה nosaltres el traduïm com a «essència» i no com altres han proposat «existència». També E.rabí Wolfson, en traduir alguns passatges del comentari de rabí Isaac, ha interpretat el terme *havayah* com «essència». Vegeu *Negative Theology and Positive Assertion in the Early Kabbalah* a la revista *Da'at* 32-33 (1994) pàgs. 5 a 22.

²⁶⁴ En hebreu, יניקה *yeniqah* equival al nostre terme «xuclar», la succió que fa el nadó per alimentar-se, tot i que en Ezequiel 17,4 aquest mateix terme té el sentit de 'rebrot'. Wolfson, que tradueix *yeniqah* com 'xuclar', observa que l'ús d'aquest terme emfasitza el caràcter directe i íntim de la contemplació mística. Hem preferit traduir-lo com «absorbir» per a 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.

כי בהתמלא המקומות החלולים, נשארו המקומות המלאים חסרים מן העפר, ואין החסרונות מתמלאות בהייתן. כך ההיות הן דקות, עד שאדם מגלה אותן ורושם בהן וחוקק החקיקות וחוצב החציבות, אז נראה בהן המחלה באיזה מקות מתחלת :

[17-24] **Amb l'escriptura, el còmput i el discurs** – l'escriptura inclou el còmput i el còmput inclou el discurs.²⁶⁵ [Tres mares varen ser segellades a l'interior de la *iod*, varen ser segellades a la part superior de la *iod*. Quan foren segellades en la *iod* varen ser col·locades en el seu gran Nom i hi varen bastir un edifici; aquestes en el Nom i el Nom en aquestes, cara a cara, essència en essència.] Les *sefirot* són el fonament, la part interna: [al final del capítol cinquè aquestes es reserven les lletres perquè aquesta és la norma: l'inici és el final, no hi ha principi ni final;]²⁶⁶ amb aquestes es va crear el fonament per a l'edifici, i aquestes són les lletres, com les pedres d'una muntanya.²⁶⁷ A la muntanya hi ha moltes venes i nervis, igual que túnels en un terreny que n'estigui ple. Per això ha estat dit: «un forat no pot tornar-se a omplir amb la terra que s'ha excavat,»²⁶⁸ perquè en omplir els espais buits, aquells espais plens romandran sense terra; [ni tampoc les llacunes s'omplen de la seva essència.] Així doncs, les essències romanen subtils fins que la persona les descobreix i les dibuixa i els fa talls i els hi grava gravats i obre les cavitats. És com es manifesta una malaltia, a través dels seus símptomes.²⁶⁹

²⁶⁵ Preferim la forma הספר *hspr* testimoniada en l'edició de Scholem en comptes de וספר *wspr*.

²⁶⁶ «Tres mares ... essència», «Al final... final» Aquests passatges es troben en el text proposat per G. Scholem sense indicar que és un afegitó que només es troba en el manuscrit rabí D'altra banda, sembla que aquest passatge fa referència a la secció 51 del *Sefer yeširah*.

²⁶⁷ En el *Sefer yeširah* les lletres reben l'epítet de «fonament». El que el nostre autor afirma aquí és que les *sefirot* són també fonaments perquè –en la filosofia de rabí Isaac— són espiritualment i ontològica més interiors que la resta del món. Rabí Isaac vol deixar clar que les *sefirot* són la causa i les lletres són l'efecte. (Cf. Comentari al *Sefer yeširah* de rabí Isaac d'Acre).

²⁶⁸ Talmud de Babilònia *Berahot* 3 b. Rabí Isaac sembla que interpreta aquest passatge talmúdic (*en ha-bor mitmal'e me hulyato*) seguint la interpretació de Raši (Salomó ben Isaac) en el seu comentari *ad locum*. Existeix una altra interpretació atribuïda a Jacob ben Meir Tam (1100-1171) segons la qual la paraula *hulia* es traduiria com «pedra foradada que es col·loca a la boca del pou», per tant el text podria ser traduït com: «un pou no pot omplir-se amb la seva pedra foradada».

²⁶⁹ En hebreu מתחלת *mtahl*.

ב עשר ספירות בלימה ועשרים ושתים אותיות יסוד שלש

אמות ושבע כפולות ושתים עשרה פשוטות :

2] Deu *sefirot* indeterminades,²⁷⁰ i vint-i-dues lletres de fonament: tres mares, set dobles i dotze simples.

[25-26] בלי מה - הם תולדות כולם. הלמ"ד בחכמ"ה היא אות יו"ד בכולם, ונעשים

המ"ם והה"א כח היוצא מהם, המנהגת תולדותיהם :

[25-26] **Indeterminades** – Són l'origen de totes.²⁷¹ La *lamed* està en la saviesa (*Hoḳmah*),²⁷² la lletra *iod* es troba en tot; la *mem* i la *he* esdevenen la força que brolla d'aquestes i és el govern de tot allò que generen.²⁷³

[26-29] אותיות - אותיות ואותות יש בהם הפרש, כי האותות פעמים שאין בהן דמיון

אלא מראה כגון מראה הלובן והאודם וכיוצא בו, כי האות הוא מראה השתנות הענין

שנשתנה מצבעו ומהיותו, כענין שנאמר [יחזקאל ד', ד'], "שכב על צדך השמאלית", וכתבי

[שם], "אות היא לבית ישראל", סימן מבלי שינוי הבריאה והצורה, שאין שם צורה

²⁷⁰ En el midraix *Èxode Rabbah* 15,12 l'expressió בלימה *belimah* és interpretada com בלי *beli* en el sentit de «sense» i קה *mah*, «cosa» d'aquí que hom ho interpreti com «inconsistent» o «indeterminat».

²⁷¹ Rabí Isaac fa servir la tècnica anomenada *Notarikon* o acròstic. És a dir, ara passa a interpretar cada lletra de la paraula בלימה *belimah*. La primera lletra és la Bet (ב) i el seu significat està lligat a la cita de Job 26,7 on apareix l'expressió על-ל-י-מ, ה *beli-mah* [lit. «sobre el no-res»]. Tot i que aquí hem traduït «10 sefirot indeterminades» també podríem traduir més lliurement «10 sefirot en lamed-iod-mem-he».

²⁷² És a dir, la segona lletra de la paraula *belimah* la *lamed* representa la *sefirà Binah* (coneixement) i es troba continguda a l'interior de la *sefirà Hoḳmah* (saviesa).

²⁷³ Segons algunes interpretacions les lletres *mem* i *he* representarien el Nom diví com un tot, és a dir, tota l'estructura sefiròtica que emana de *Hoḳmah* (saviesa) i *Binah* (discerniment). Hom interpreta la paraula בלימה *blymh* com un terme-codi, que implicaria el desenvolupament del procés de l'arbre sefiròtic.

נפרדת ומשתנית מחברותיה אלא דבר אחד שהוא מתהפך לכמה גוונים. וכן קול ומראה הם אותות, אבל אותיות הם הדברים הבאים מסבתם מלשון באות, שהאות הוא דבר הנהוה והמצטייר והמתקבל מהמקום אשר חוצב משם :

[26-29] **Fonament** – No diu que siguin un fonament sinó que això deriva d'allò i que la causa és el començament del fonament.²⁷⁴ D'igual forma la muntanya és el començament de tot edifici que en sortirà, perquè representa l'inici de les empremtes:²⁷⁵ després de les empremtes, les va inserir i les va tallar i després edificà.²⁷⁶

[29-35] יסוד - אינו אומר אלא למה שהוא עתיד להיות מהן והסבה התחלת היסוד. וכן ההר הוא התחלת כל הבניינים שממנו, כי הוא התחלת הרשימות. ואחרי הרשימות חקק החקיקות שמהן החציבות שמהן הבנין. ושלוש אמות נחתמות ביו"ד, ואין החותמות נחתמו ברוב ביו"ד. וכשנחתמו ביו"ד ניתנו בשמו הגדול ונעשה בנין אחד. הם בשם והשם בהם, פנים בתוך פנים, הויות מתוך הויות :

[29-35] **Lletres** – Lletres i símbols són coses diferents perquè els símbols, de vegades, no representen una imatge²⁷⁷ sinó que només tenen una aparença,²⁷⁸ com l'aparença de blancor, vermellor i coses similars; el símbol és l'aparença del canvi²⁷⁹ de colors i d'essència, tal com

²⁷⁴ La «causa» fa referència a les *sefirot* que estan en el principi fonamental, aquí, les lletres. Vegeu línia 19.

²⁷⁵ Vegeu el comentari a «com les pedres d'una muntanya...»

²⁷⁶ Rabí Isaac emprà el vocabulari del Sefer *yeširah* com si fos un vocabulari tècnic precís, que representa els successius estrats de l'acció creadora divina a través de la imatge del tall de la fusta. Segons aquesta interpretació, proposada per rabí Isaac, la incisió representaria el segon grau més refinat, mentre que *ršm*, inscriure o imprimir (vegeu *Gènesi Rabbah* 81 en referència a Daniel 10,21), seria el primer grau. Aquests serien les primeres passes per a esculpir una entitat material completament i, tot i així, encara massa subtil perquè la ment pugui captar-ho.

²⁷⁷ En hebreu *otiot ve 'otot* איות 'Ot en singular significa tant «lletre» com «símbol» mentre que la forma plural dels dos termes és diferent. Compareu aquesta aproximació respecte de la imatge amb la que en fa Maimònides, *Moreh nebuqim* I:3.

²⁷⁸ Vegeu *Kuzari* 4,3. Contraposició d'allò que és accidental i d'allò que és essencial.

²⁷⁹ La idea és que un símbol és quelcom distint perquè surt de l'ordinari. Aquesta definició té el seu precedent en el pensament legal rabínic respecte de les lleis d'objectes perduts on, canvis en funcions anàlogues, són un signe de

s'expressa en el verset: «I tu, ajeu-te sobre el costat esquerre,»²⁸⁰ [Ezequiel 4,4] i també a: «Que això sigui un senyal per a la casa d'Israel ». [Ezequiel 4,3] Es tracta d'un senyal sense canvi de forma o natura, perquè en el símbol no hi ha forma separada i diferent de les altres; sinó que hi ha una sola cosa que canvia en diversos aspectes. En aquest sentit, veu i aspecte són símbols. Les lletres, en canvi, són elements que, en virtut de la seva pròpia causa, uneixen el llenguatge al simbolisme: el símbol és quelcom que pertany al poder diví, dissenyat i rebut del lloc on ha estat tallat.²⁸¹

ג עשר ספירות כמספר עשר אצבעות חמש כנגד חמש

וברית יחיד מכוונת באמצע כמלת הלשון בפה וכמלת המעור

3] Deu *sefirot* indeterminades: el nombre de les deu esmentades, cinc contra cinc i el pacte de la unitat²⁸² fonamentat en el centre: en la circumcisió de llengua i boca i la de la pell.

[36-38] מספר עשר - מה שהזכיר בשתי פסקות שהזכיר, הם נתיבות ואותיות שמהם הויה מושגת. לכך אחר עד הנה לומר מספר עשר שפירושן ההיות המושגות המתקבלות בהתעלותם בעילוי ידיהם למעלה. חמש הם, נצח הוד תפארת חסד חכמה הרי חמשה, העטרה עם צדיק שהם כח מדת הפחד ועם הפחד והבינה והחכמה מכרעת בכל,

[36-38] **Deu** – El que ha estat explicat en les dues seccions anteriors són els camins i les lletres a través dels quals comprenem les essències de les coses. Per això continua aquí esmentant el número

proprietat. Vegeu Talmud de Babilònia *Baba Meşia* 21 a.

²⁸⁰ El verset continua dient «i posa-hi la culpa de la casa d'Israel. Tants de dies com jauràs així, portaràs la seva culpa». Amb aquesta referència l'autor vol citar una acció simbòlica amb un valor similar al del símbol.

²⁸¹ Aquest passatge en què l'autor distingeix entre el símbols emprats en el pensament humà, la parla i l'escriptura, i el pensament diví està basat en el llibre del *Kuzari* 4,25.

²⁸² *Yihud* – Unicitat: aquest és el terme amb què hom sol fer referència a la professió de fe monoteista.

10 tot indicant les essències que podem comprendre, que són rebudes en la seva excelsitud²⁸³ en aixecar les mans.²⁸⁴

[38-39] Cinc - Són Eternitat (*Nešah*), Glòria (*Hod*), Bellesa (*Tiferet*), Clemència (*Hesed*), Saviesa (*Hokmah*). Heus ací les cinc que constitueixen la diadema (*Atarah*)²⁸⁵ amb el just (*Sadiq*),²⁸⁶ i representen la força de l'atribut del Temor (*Paḥad*), alhora que amb el Temor (*Paḥad*) i amb el Discerniment (*Binah*) i la Saviesa (*Hokmah*) decideix en tot.²⁸⁷

[39-40] הרי חמש כנגד חמש - וזה שאמר וברית יחיד - יו"ד שהיתה זקופה ונכפפה,

[39-40] cinc contra cinc – Aquest és el sentit de l'afirmació i el pacte de la unitat: la lletra *iod* dreita que va ser doblegada.

[40-45] מכוונת באמצע - למעלה בלשון - , ולמטה היא כפופה בברית - . והן באמצע זו כנגד

זו, דוגמת יו"ד שיש במוח הראש בשביל החכמה שהיא אמצעית וסובבת הכל, וכן המוח באמצע

הראש ומשם מתקבלים מכאן ומכאן, מכל צד ומכל פנה יש ממנה יניקה לכל. על כן הוזקק לומר

אחר הפסקה זו עשר ולא אחת עשרה - , שאינן אלא עשר שהחכמה נמנית עם כולן, כמו שנמנה

²⁸³ Segons rabí Isaac, les formes espirituals baixen per a ser rebudes per la ment humana i després tornen a pujar al seu lloc d'origen, una ascensió que la ment pot seguir intel·lectualment per tal de comprendre la veritable natura de les formes que ha copsat. Aquest seguiment en l'ascensió representa el poder d'abstracció de les formes rebudes en un primer moment. Aquesta idea guarda gran similitud amb la teoria del significat simbòlic desenvolupada a França durant el segle XII, especialment la idea de *collatio* i *elevatio*.

²⁸⁴ Si bé la frase sembla extreta del llibre de Nehemies 8,6 («Aleshores Esdres beneí l'Etern, el Déu gran, i tot el poble respongué, alçant les mans: «Amén, Amén!» I es prosternaren davant l'Etern»), es tracta d'una inserció d'alt valor poètic perquè rabí Isaac compara les 10 *sefirot* amb els deu dits de les mans.

²⁸⁵ Es la desena *sefirà*, també anomenada *Malkut* (reialme).

²⁸⁶ Possiblement sigui el nom donat a la novena sefirà, també anomenada *yesod* (fonament).

²⁸⁷ La frase *ve ha-hokmah makra'at ba-kol* reflecteix l'expressió talmúdica *ha-Da'at makra'at*, literalment «la raó decideix» (Talmud de Babilònia *Pesahim* 83 a i altres passatges). L'arrel כרה k-r-h, de la qual deriva el participi *מכרעה* *makra'at*, significa, en la forma verbal hif'il, «fer doblegar el genoll,» «fer moure el plat de la balança,» d'aquí que ho traduïm com «decidir». Aquesta expressió apareix en sis llocs més del *Sefer yeširah* i implica el principi de moderació entre dos extrems. Segons el sistema de rabí Isaac, aquelles *sefirot* associades amb la línia del mig tenen la funció de mediadors. Més tard veurem com rabí Isaac afirma que saviesa (*Hokmah*) té la capacitat d'equilibrar totes les *sefirot*. En aquest passatge el primer grup de *sefirot* estan relacionades amb la banda dreita, mentre que el segon grup està relacionat amb la banda esquerra. Aquesta agrupació no era unànime en aquell temps.

שם שתחלתו אל"ף ה"א עם כולן.

[40-45] **Fonamentat en el centre** - a dalt a la llengua i a baix en el membre.²⁸⁸ I estan en la meitat, l'un paral·lel a l'altre. Igual que la *iod*, que està en el cervell, en el cap, ja que la saviesa està al mig i tot ho abasta, també el cervell està en el centre del cap:²⁸⁹ tot ve rebut d'allà, i d'una banda i l'altra. Cal absorbir de tota cosa, d'un costat i de l'altre, de cada extremitat. Per aquesta raó, calia que a aquesta frase seguís l'afirmació: *Deu i no onze*, perquè només són deu, ja que cal comptar-hi la saviesa (*Hokmah*), igual que el Nom que comença amb la lletra *àlef*, aquest també és comptat.²⁹⁰

[45-46] מכוונת - כשתקח שני יודי"ן זו כנגד זו סובבת הקו שביניהם והכל משם יונק :

[45-46] **Fonamentat** – Si prens dues lletres *iod*, l'una enfrontada a l'altra, engloben la línia que hi ha entre elles²⁹¹ i tot el conjunt absorbeix d'elles.

ד עשר ספירות בלימה עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר הבן
בחכמה וחקור בבינה בחון בהם וחקור מהם דע וחשוב וצור והעמד
דבר על בוריו והשב יוצר על מכונו.

4]Deu *sefirot* indeterminades: deu i no nou, deu i no onze. Cal intuir-ho amb saviesa, ser savi amb intuïció, examinar-les i recercar-les. Cal conèixer, calcular, imaginar, establir la cosa en allò que se sosté i col·locar el Creador en el seu fonament.

²⁸⁸ L'hebreu diu ברית *brit*, «pacte» i «circumcisió».

²⁸⁹ L'exemple del cervell localitzat en el cap però influïnt totes les parts del cos ens ensenya que està en el centre i que abasta tot el que l'envolta, en el sentit d'influir. D'altres autors, com Ibn Ezra, ja havien relacionat anteriorment el cap amb la *sefirà* de *Hokmah* o «saviesa». (Vegeu el comentari d'Ibn Ezra a Èxode 23,25).

²⁹⁰ El nom *'hyh* fa referència a la *sefirà Keter* que està amagada dins de *Hokmah* («saviesa») i està implícita en totes les *sefirot*, igual que *Hokmah*. Amb això rabí Isaac intenta explicar la transició temàtica entre els paràgrafs 3 i 4 del *Sefer yesirah*.

²⁹¹ En l'alfabet hebreu la lletra *iod* té un valor numèric de 10, però si sumem totes les lletres que componen la paraula *iod*, és a dir $y = 10 + u = 6 + d = 4$, el resultat que obtenim és 20. És a dir, fa una volta completa.

[47] עשר ולא תשע - אף על פי שהחכמה עם הכל לא תאמר, היאך אומר שהיא ספירה,

[47] **deu i no nou** – Encara que la Saviesa estigui en totes (les *sefirot*) no et preguntis: «Com podem dir que sigui una sefirà?»²⁹²

[47-67] ולא אחת עשרה - שמא תאמר, אחר שהחכמה התחלת [מחשבת] הדיבור, היאך לא אומר אחת עשרה, לא תאמר כך ולא תפריד החכמה מן הכתר, כי הכתר מחשבת תחלת הדיבור, אף על פי שלא תשיג מחשבת הסופר המחבר להתבונן ולהתפשט בסבת מחשבת תחלת הדבור שאינם אלא עשר. ולא תאמר תשע, מאחר שאין סוף לסבת מחשבת תחלת הדבור, איך אשים אותה בספירה, לא תאמר שהם אחת עשרה ולא תשע אף על פי שהדיבור באין סוף, מכל מקום סבה דקה או הויה דקה יש, שהמחשבה משגת בה בהתבוננות רמז ממנה. לפיכך היא ספירה במחשבה שהיא הויה דקה שרש העשר, והדיבורים יש להם מדה ושיעור, אך המחשבה אין לה שיעור. ולכך הולכות בעשר עשר. לפיכך מן הדקות הרשומות, כי עשר מעשר דקות מפנימיות הדקות. ומכירים אנו מכח רמז המחשבה מה שאנו משיגים ומה שיש לנו להניח, מפני שאין השגת מחשבת הרמז משם ולהלן

[47-67] **deu i no onze** – No et preguntis: «A partir del moment que la Saviesa representa l'inici del pensament del discurs, com és que no puc dir que siguin onze?» No diguis això i no separis la Saviesa de la Corona,²⁹³ ja que el Discerniment (*Binah*) és l'inici del discurs. No pots copsar el

²⁹² Tot i que *Hokmah* apareix associada amb totes les *sefirot* com ja ha estat explicat abans, també és diferenciada com a principi en sí mateix, i com a tal, cal que sigui comptada com una *sefirà* més.

²⁹³ En l'opinió de rabí Isaac el principal error és la incorrecta separació de les *sefirot* ja que això obriria les portes a un possible dualisme o politeisme. Per tal d'entendre aquesta discussió cal que recordem que el context en el qual té lloc aquesta polèmica són les discussions filosòfiques sobre la unitat de Déu. La inseparabilitat dels atributs divins, tal com era entesa pels filòsofs jueus, esdevé un tema central de la concepció cabalística de rabí Isaac perquè sembla que el seu comentari reflecteix un debat intern. Per a rabí Isaac, la definició de *sefirà*, segons el passatge, correspondria al principi diví que pot ser distingit en l'acció del pensament i, per tant, pot ser comptat. En aquest sentit, tot i que les *sefirot* estarien essencialment unificades, tindrien elements discernibles que les diferenciarien unes de les altres.

pensament d'Aquell qui compta i que uneix,²⁹⁴ a fi de meditar i racionalitzar la causa del pensament de l'inici del discurs; no són més que deu.²⁹⁵ Tampoc no diguis que són nou, ja que la causa del pensament, de l'inici del discurs és il·limitada; com en farà una sefirà?²⁹⁶ No diguis que són onze, ni tampoc nou. Encara que el Discurs (*Binah*) es troba en l'Infinit (*'Eyn sof*), hi ha una causa subtil o una essència subtil que el pensament copsa, a través de la contemplació d'allò que se'n reflecteix. Per tant, aquesta causa representa una sefirà en el pensament, perquè és una essència subtil en la qual hi ha incloses les deu.²⁹⁷ Les coses²⁹⁸ tenen dimensions i mesures, però el pensament no en té, i per això [les sefirot] van de deu en deu: de la subtil deriva la que ha estat traçada,²⁹⁹ ja que deu deriven de deu, les subtils de l'interior de les subtils.³⁰⁰ A partir del poder d'al·lusió del pensament, reconeixem allò que podem comprendre i allò que ens veiem obligats a desistir d'entendre ja que, a partir de cert punt, no és possible entendre el

כי אין כח הנברא להשיג באין סוף, שכל התבוננות בחכמה מן השכל היא דקות רמו
מחשבתו באין סוף. ולפיכך אמר עשר ולא תשע - כי אין מחשבה משגת לתת שיעור
למעלה מן החכמה ולא בחכמה אלא על ידי התבוננות, כמו שאמר הבן בחכמה - והבן
אינו אלא מקור, ואם הוא צווי אינו אלא למשכילים. ולא אמר הבן חכמה ולא דע חכמה

²⁹⁴ En hebreu הסופר המחבר *ha-sofer ha-mehaber*. Una altra traducció possible seria «aquell qui escriu, l'Autor. L'ús del terme המחבר *mehaber* com «autor d'una obra» ja està testimoniat a l'alta edat mitjana, com per exemple, a Ibn Ezra a la seva obra *Sefer Zahut*, pàg 14. La idea de *sofer* com comptador (de lletres) ja apareix en els tractats talmúdics de *Hagiga* 15b i *Kidushin* 30a. Tot i que en aquests contextos apareix relacionat amb activitats humanes, el passatge d'*Exode Raba* 28,3 ens presenta Déu com a *sofer*, però en el sentit de mestre de la Torà.

²⁹⁵ *Keter* és la causa del pensament, i *Hoqmah* (saviesa) de l'inici del discurs (*Binah*). Tot i que no podem copsar *Keter*, sí que podem inferir la seva existència com a desena sefirà.

²⁹⁶ Es tracta d'una recapitulació de l'argument anterior.

²⁹⁷ Aquí rabí Isaac defineix *sefirà* en la seva abstracció com allò que pot ser distingit, fins i tot indirectament, com a causa identificable o essència, a través de la nostra facultat de pensament.

²⁹⁸ El terme «coses» és una referència a les *sefirot* que ja reben aquest nom a TB *Hagiga* 12a. Molt possiblement rabí Isaac vol equipara «coses» al terme llatí *rei*, per a expressar la substancialitat de les *sefirot* com atributs reals.

²⁹⁹ En el seu comentari–traducció, Scholem simplifica aquesta difícil frase ometent «*min ha-dakot ha-rešumot*» ('de la subtil deriva la que ha estat traçada'). Podem trobar la traducció correcta en Wolfson, *Negative theology*, pàg. 19.

³⁰⁰ Rabí Isaac fa servir la concepció estàndard de l'infinit de les *sefirot*, que ja apareix en els comentaris de Sa'adia, Dunaš ibn Tamim i Abraham ibn Ezra, però ho explica en el marc neoplatònic. En altres paraules, rabí Isaac concep una jerarquia sefiròtica segons la qual les *sefirot* més refinades engendrarien les menys refinades progressivament i, de forma inversa ascendent, podem deduir les *sefirot* més refinades a partir de les menys refinades.

אלא הבן בחכמה, שהחכמה באה על ידי הבינה כי הבינה היא התבוננות בחכמה, ולא התבוננות החכמה אלא להתבונן התבוננות שיש בחכמה. והיאך הוא התבוננות:

הבן בחכמה וחכם בבינה - שהן הויות נסתרות שאין בהן רשימה, ואין כח להתבונן בהן אלא לדבר הנאצל מהם. ומהן התבוננות לדבר ההוא או למשכיל המתבונן בו, כי מתוך ההויות הרשומות התבוננות בשאין רשומות, ומתוך פנימיות השגת מחשבתן התבוננות סיבתן באין סוף:

pensament al·lusu.³⁰¹ Els éssers creats, de fet, no tenen la capacitat de copsar l'al·lusió íntima del pensament fins a abastar l'*Eyn sof* (Sense Límit), ja que cada contemplació en la saviesa (*Hokmah*), a partir de la comprensió intel·lectual, és subtila, al·lusió al pensament en l'*Eyn sof*. Per això afirma **deu i no nou**, perquè el pensament no pot mesurar allò que hi ha més amunt de la saviesa (*Hokmah*), ni tampoc allò que hi ha en la saviesa, si no és que ho faci a través de la contemplació, com està dit: **Cal intuir-ho amb saviesa.**³⁰² Intuir és aquí un infinitiu perquè si fos un imperatiu només s'aplicaria a aquelles persones que estiguessin en posició de comprendre.³⁰³ No diu «cal intuir la saviesa» o «coneix la saviesa» sinó **cal intuir-ho amb saviesa** perquè la saviesa ve a través de la intel·ligència.³⁰⁴ La intel·ligència és la contemplació *en* la saviesa: no és la contemplació *de* la saviesa, sinó contemplar la contemplació que està continguda en la saviesa. Ara bé, com és aquesta contemplació? **Cal intuir-ho amb saviesa, ser savi amb intuïció**, ja que són essències amagades de les quals no hi ha rastre.³⁰⁵ No tenim força suficient per a contemplar-les, sinó de contemplar tot

³⁰¹ El terme hebreu emprat aquí és רמז «remez» que traduïm com «al·lusió». Aquest terme ja apareix en el *Kuzarí* 4,3.

³⁰² Rabí Isaac parla del perill de no comptar la sefirà *Keter*, o fins i tot *Hokmah* (Saviesa), ja que el pensament no les pot discernir.

³⁰³ Com a infinitiu, descriu el procés còsmic paradigmàtic, però com a imperatiu, designa un acte intel·lectiu tan excels que només pot venir d'algú amb una ment preparada. El terme משכילים *Maskilim*, com a referència d'una elit espiritual i intel·lectual, ja apareix en el Comentari d'Ibn Ezra (Gènesi 4,24) però és a partir de l'ús que en fa rabí Isaac que esdevé un terme habitual per a referir-se als cabalistes.

³⁰⁴ És a dir, la saviesa es filtra al món inferior i a les facultats inferiors a través de la comprensió.

³⁰⁵ Aquesta combinació de saviesa i intuïció, que en el sistema sefiròtic de rabí Isaac es corresponen a *Hokmah* i *Binah*, fa referència al procés en *Hokmah*.

allò que emana d'aquestes. Com és la contemplació d'això, o com és l'il·luminat que la contempla?³⁰⁶ A partir de les essències que han estat traçades, hom obté la contemplació d'aquelles que no ho han estat i, a partir de la profunditat de la comprensió de llur pensament, obtenim la contemplació de llur causa en l'*Eyn sof*.

[68-69] בחון בהם - בחון הבינה בהם כי אין לשון בחינה אלא בדבר [אחר], לא יאמר

אדם, בחנתי ממנו אלא בו בסבה, לכך הבחינה על ידי דבר אחר שיבחון בחכמה הבינה :

[68-69] Examinar-les. Examina *amb* aquestes la intel·ligència (*Binah*). El verb «examinar» requereix la preposició *amb*. Examinem amb una cosa. No diem «examino a partir d'una cosa» sinó «amb una cosa». L'examen ve a través d'una altra cosa³⁰⁷. És per això que amb la saviesa examinem la intel·ligència.

[69-71] וחקור מהם - מזכות וחובה כענין שכתוב בהם אין חקר, לכן לא אמר חקור בהם.

ופירוש חקור מהם בנה הבנין - המושג בהרגש, ושער אותו במדות, הסבות הנאצלות מהן והבנויות בהן :

[69-71] Recercar-les. [aquí el text hebreu del *Sefer yeşirah* fa servir la preposició «des de»:] des del mèrit i des de l'obligació, com ha estat escrit en referència a aquestes: «insondable» [Isaïes 40,28] per això no diu «recerca *amb* aquestes». ³⁰⁸ L'explicació és la següent: amb aquestes va construir l'edifici que coneixem a través del sentits i el va calcular amb les mesures que n'emanen, sobre les quals es construeix l'edifici.

³⁰⁶ El procés de la persona contemplativa corre en paral·lel al procés de la ment divina.

³⁰⁷ És possible que faci referència a l'emanació citada anteriorment.

³⁰⁸ En la lectura que fa rabí Isaac, això significa que el procés de recerca no abasta *Binah* directament, sinó només a través de l'estructura que se'n deriva.

[72-73] דבר על בוריו - כסאו, תרגום על משענתו בורייה, מלשון, "שבטך ומשענתך" [תהלים כ"ג]. הוא הקו המכוון באמצע שהוא יסוד עולם.

[72-73] **Establir la cosa en allò que se sosté.** És a dir, en el seu tron; la traducció aramea de *mišanto* (se sosté) és *burie* (soli), i aquesta arrel ja es troba al verset que diu «el teu poder i el teu suport». [Salm 23,4] És la línia fundada en el centre que constitueix el fonament del món (*yesod ʿolam*)³⁰⁹.

[74] והשב - תפארת היוצר על מכונו - מכונו נצחו והודו שהם למטה ליחד בבניה המביט עליהם :

[74] **Col·locar.** La bellesa (*Tiferet*). El **Creador en el seu fonament.** El seu fonament designa la seva eternitat (*Nešah*) i la seva majestat (*Hod*) que estan unides a baix³¹⁰ en la intel·ligència (*Binah*) que les mira des de dalt.

ה עשר ספירות בלימה בלום לבך מלהרהר בלום פיך מלדבר
ואם רץ לבך שוב למקום שלכך נאמר והחיות רצוא ושוב ועל
דבר זה נכרת ברית :

5] Deu *sefirot* indeterminades: refrena el teu cor que no pensi; refrena³¹¹ la teva boca, que no parli. I si el teu cor fa via, que torni al punt d'on ha partit. Recorda que ha estat dit: «I les *ḥayot* anaven i venien». [Ezequiel 1,14] Sobre això va ser establert el pacte.

³⁰⁹ Vegeu Proverbis 10,25. És una referència a la localització de *Tiferet* i *Yesod*.

³¹⁰ *Tiferet* és el «Creador» amb el seu tron sobre *Nešah* i *Hod*. El procés d'unificació amb *Binah* és una referència interpretativa a la frase «col·locar» (de la arrel ש) basada en la relació entre els termes *Binah* i *Tešuvah* (retorn, de ש) (ש).

³¹¹ «Refrena» correspon al verb *balam*. En el Talmud babilònic, tractat *Hulin* 89a els rabins comenten el passatge de Job 26,7: «Rabí Ila va dir: El món no podria sostenir-se si no fos per aquells que es refrenen en una discussió».

ו עשר ספירות בלימה נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן
כשלהבת קשורה בגחלת. דע וחשוב וצור שאדון יחיד והיוצר
אחד ואין לו שני ולפני אחד מה אתה סופר :

6] El seu nombre és deu però són infinites; el seu final va ser fixat al seu inici i el seu inici en el seu final, com la flama està unida al tió. Cal que coneguis, que calculis, que imaginis. El Senyor és únic, i allò que Ell forma és un, i no hi ha segon. I abans de l'u, què pots comptar?

ז עשר ספירות בלימה מדתן עשר שאין להם סוף עומק
ראשית ועומק אחרית עומק טוב ועומק רע עומק רום ועומק
תחת עומק מזרח ועומק מערב עומק צפון ועומק דרום אדון
יחיד אל מלך נאמן מושל בכולם ממעון קדשו עד עולמי עד :

7] Deu *sefirot* indeterminades. El seu nombre és deu però són infinites. La profunditat de l'inici i la profunditat del final; la profunditat del bé i la profunditat del mal; la profunditat de dalt i la profunditat de baix; la profunditat de l'orient i la profunditat de l'occident; la profunditat del nord i la profunditat del sud. I el Senyor, Déu únic, rei fidedigne, domina sobre tot des de la seva santa residència, per l'eternitat de les eternitats.

[75-76] מדתן עשר - כל דבר מדה, ומה שלמעלה ממנו מלואה, כי מדה היא כח הנאצל ממדת המודד, הויות מדה ואצילות הויה באין סוף :

[75-76] **El seu nombre és deu.**³¹² Cada element és un nombre i allò que està més amunt d'ell,³¹³ l'omple. L'atribut és una força que emana de l'element que canvia les essències, és el nombre i l'emanació de l'essència en l'*Eyn sof*.

[76] עומק - הוא ההשכל עד אין סוף.

[76] **Profunditat.** És la comprensió fins a l'infinit.³¹⁴

[76-78] ראשית - אצילות כח עומק והיא חכמה, והעומק מאין סוף והכל אחד. ומפני שאין המחשבה משגת, נאמר עשר ולא אחת עשרה. והעומק הוא סוף השגת מחשבה לאין סוף.

[76-78] **De l'inici.** Es tracta de l'emanació de les forces de la profunditat:³¹⁵ això és la saviesa (*Hokmah*). La profunditat prové de l'*Eyn sof* i hi forma una unitat. I com que el pensament no ho pot comprendre ha estat dit **deu i no onze**.³¹⁶ La profunditat és la fi [el límit] de la comprensió del pensament vers l'infinit.

[79-82] אחרית - היא הבינה שהיא תחילה הנקראת ה"א, כמו סוף השם. וכל ההויות והנתיבות אין בהם רשימה מושגת בחכמה, שמה שאנו מזכירים הן ראשי המדות, תחלות התחלת סבות הנפרדים, כי אלה המדות הנזכרות כולן באין סוף, אין בלשונו רק ראשי מדות, פשיטותם בלי הפרד שהם תחלות סבות הנפרדים.

³¹² El text hebreu diu עשר מדתן עשר *midatan* *eser*, on el terme מדה *middah* és polisèmic («quantitat, mesura, atribut, nombre»).

³¹³ Rabí Isaac està llegint literalment el Salm 24,1 «És del Senyor la terra i tot el que s'hi mou». (vegeu també 50,12, 89,12) interpretant-lo en el marc neoplatònic de múltiples relacions jerarquitzades. Segons aquesta lectura, «tot el que s'hi mou» fa referència al nivell ontològicament distint d'existència.

³¹⁴ Rabí Isaac sol associar *Haskel* (lit. «Comprensió») a la llista de *sefirot*. No es tracta d'una *sefirà* sinó de l'extensió de les *sefirot* vers l'*Eyn sof*.

³¹⁵ La frase és ambigua. Literalment diu: «Principi. Emanació, força, profunditat».

³¹⁶ És a dir, *Haskel* no és una *sefirà*, perquè altrament serien onze.

[79-82] **Del final.** Es tracta d'intel·ligència (*Binah*), que és el principi anomenat *he* com a final [del nom diví].³¹⁷ No totes les essències i camins tenen un rastre que sigui comprensible en la saviesa (*Ḥokmah*), perquè tot el que esmentem representa la primera part dels atributs,³¹⁸ el primer principi de les causes de les coses separades. Els atributs que hem recordat es troben tots en l'*ʿEyn sof*. En la nostra llengua només tenim la part inicial dels atributs.³¹⁹ L'ur simplicitat no deixa espai per a divisions perquè aquestes són la causa inicial de les coses separades.³²⁰

[82-84] עומק טוב ועומק רע. רום - הוא המעמיד הכל, לכך הושם באמצע, ולפי שהיה לו
לדבר מן המכריע המתעלה מלמעלה למטה ומלמטה למעלה, שהוא חתום ומתעלה עם
הכל ברום עד אין סוף.

[82-84] **De dalt.** [Corona, *Keter*] És allò que tot ho sosté i, per això, està col·locada en el mig³²¹ perquè hauria de començar a parlar d'allò que fa de contrapès (*Ḥokmah*),³²² i és enaltida de dalt a baix i de baix a dalt: està segellada i enaltida³²³ amb la resta (de sefirot) superiors, fins a l'infinit.

³¹⁷ El nom diví o *tetragrammaton* acaba amb la lletra *he*.

³¹⁸ L'expressió ראשי מדות *rošey middot* apareix ja a *Ḥekalot Rabbati* 3,3 però el seu significat no és gens clar. Sembla que rabí Isaac pren aquest significat de «coneixement primer o imperfecte» i el combina amb l'expressió talmúdica per a indicar «extrem» (per exemple, per a designar la punta del ble d'una espelma), o «inici» per arribar a la idea neoplatònica: l'aparició en aquest món de «caps» o aspectes inicials de les dimensions, que emanen de les fonts profundes, arrelades en el reialme sefiròtic.

³¹⁹ Sobre les limitacions del llenguatge per a expressar atributs divins vegeu Sa'adia *Ha-ʿemunot ve hadeot* 84.14 – 86.2; Bahya ibn Paquda *Ḥovot ha-levavot* 1,10 i Maimònides, *Moreh nebuḳim* 1,53.

³²⁰ Maimònides, en *Moreh nebuḳim* 1,58, descriu Déu com el darrer grau de simplicitat. La idea que tots els atributs són un en l'essència divina ja apareix a l'obra de Sa'adia 84.14 – 86.2; *Ḥovot ha-levavot* 1,10

³²¹ *Keter* no apareix al llistat inicial del *Sefer yeširah* (1,5), com es podia esperar atès el seu estatus de primera emanació. En comptes d'això, apareix en el mig de la llista, en cinquè lloc. Rabí Isaac ho justifica amb l'argument que la seva posició central implica la idea que *Keter* és el fonament per a totes les emanacions que estan per sota d'aquesta.

³²² «Allò que fa de contrapès» és la sefirà *Ḥokmah* (saviesa). La qüestió essencial que rabí Isaac intenta resoldre és per què la llista de *sefirot* del *Sefer yeširah*, que teòricament hauria de començar amb la sefirà *Keter* (corona), la primera de les emanacions, comença amb el principi que rabí Isaac identifica com a *Ḥokmah* (saviesa), la sefirà que fa de medidora entre la resta.

³²³ La llista de dimensions esmentades al *Sefer yeširah* 1,7 ens pot semblar clara i ordenada quan la interpretem com si indiqués els punts cardinals, però és un desgavell quan la relacionem amb les *sefirot*. Com hem dit abans, rabí Isaac intenta explicar per què la llista de *sefirot* comença amb *Ḥokmah* i no amb *Keter*; i la raó per a l'alternança entre davant i darrere, i el rol de *Ḥokmah* entre les *sefirot* superiors i inferiors. Rabí Isaac interpreta que *Ḥokmah* té un paper especial, que està en totes i les envolta a totes, i que fa de mitjancera, controlant el flux diví de la part superior a la inferior i a la inversa. El terme «segellada» indica que *Ḥokmah* es troba per damunt de les *sefirot* inferiors, i elevada cap a *Keter* i *ʿEyn sof*.

[84-90] תחת - דין [נ"א, צדיק], מזרח - תפארת, מערב - נצח, צפון - צדיק. [ויש

אומרים] עוז הגבורה, דרום - הוד.

[84-90] **De baix** – determina la sefirà Judici (*Din / Şadiq*); **l'orient** – Bellesa (*Tiferet*); **l'occident** – Eternitat (*Neşah*); **nord** – el poder de la Força (*Paḥad*); **sud** – la Majestat

ולזה בא הכתוב לומר [דה"י א' כ"ט י"א], "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ, לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש". (והעושר) ולא [בא] לסדר הרוחות אלא לסדר הכחות בהתכוונם להתפלל למערב. וסדר התפלין ממזרח למערב, שהשי"ן של ד' ראשין החכמה והבינה החסד והפחד זה ביום, ושי"ן של שלשה ראשין לימין המניח שזהו מזרח כשהוא עומד בדרום, והשי"ן של ד' ראשין למערב. ובלילה ד' אלו הן לדרום הם נצח הוד תפארת חסד, ושי"ן של שלשה ראשין לצפון צדיק עטרה חכמה [נ"א, פחד].

(*Hod*)³²⁴. Això és el que indica el verset que diu: «A Vós, Etern, la grandesa, la Força, la Bellesa, l'Eternitat i la Majestat, perquè tot està al cel i a la terra. A Vós, Etern, la reialesa; Vós enaltit per sobre de tot». [1 Cròniques 29,11]. Aquest llistat no expressa l'ordre de les direccions dels vents sinó el de les forces, i les orienta a pregar vers l'occident³²⁵. L'ordre dels *tefilin* (filactèries) és d'orient a occident, ja que la *xin* amb quatre braços indica la saviesa (*Hokmah*), la intel·ligència

³²⁴ Aquestes associacions entre les direccions dels vents i les *sefirot* varen ser subjecte de diverses correccions i revisions al llarg de la història de la càbala. Moisès Cordovero en el seu *Pardes Rimonim* part 23 proposa una distribució diferent. El mateix comentari de rabí Isaac és inconsistent. L'Occident és associat amb *Neşah*, però en altres parts sembla fer referència a *Malḳut*. El nord apareix aquí relacionat amb *Gevurah* però en un altre passatge el seu referent és *Mamlakah*.

³²⁵ Cap al final del comentari aquest verset apareixerà un altre cop i serà interpretat com citant les *sefirot* en l'ordre dels punts cardinals. No obstant això, aquí (*Sefer yeşirah* 1,7) el nord apareix abans del sud i l'ordre de les direccions no és paral·lel als noms de les *sefirot* citades en el verset. Respecte de l'orientació vers l'occident, pot tractar-se d'una referència al camí del sol (Talmud de Babilònia *Sanhedrin* 91b). Aquesta referència també es troba al *Keter malḳut* cap. 16, línia 147 i capítol 23 línies 3 a 4. També existeix la interpretació que «occident» no fa referència a *Neşah* sinó a *malḳut*, basant-se en el passatge talmúdic TB *Baba Batra* 25a que diu que la presència divina està a l'Occident.

(*Binah*), la clemència (*Ḥesed*) i el temor (*Paḥad*): això és de dia. La *xin* amb tres braços³²⁶ està col·locada a la dreta (de la persona que porta els *tefilin*) per a indicar que això és l'est quan qui els porta mira cap al sud, i la *xin* amb quatre braços està a l'occident. Ara bé, de nit, la *xin* amb quatre braços està al sud i representa Eternitat (*Neṣaḥ*), Majestat (*Malkut*), Bellesa (*Tiferet*) i Clemència (*Ḥesed*), la que en té tres està (orientada) vers el nord, indicant Just (*Ṣadiq*), Diadema (*Atarah*) i Temor (*Paḥad*)³²⁷.

[90-95] והמתפלל למערב שמאלו לדרום ימינו לצפון שבו שיין של שלשה ראשים, וזהו מינדך ה' שתי פעמים, הראשון אומר לתשובה על התפארת שהיא מימין כמו מנורה בדרום, השני אומר לתפארת על העטרה שהיא ימינו כשפונין למערב. ולשון מזרח הוא המקבל אור לזרח שאינו אומר מזרח אלא מזרח, סבת אור מקבלת זריחת האור, ומפני שפניו בכל עת למערב והוא בו נקרא מערב מבוא השמש.

[90-95] Aquell qui prega cap a l'oest té la seva esquerra cap el sud i la seva dreta cap al nord, on està la *xin* amb tres braços. A això fa referència la repetició de «la vostra dreta» [Èxode 15,6]³²⁸ dues vegades. La primera referència indica el retorn³²⁹ al damunt de la Bellesa (*Tiferet*) ja que està a la dreta, com «el canelobre (*menorah*) estava al sud».³³⁰ La segona referència indica que la Bellesa (*Tiferet*) està per damunt de la diadema (*Atarah*)³³¹ ja que roman a la dreta de qui es gira cap a

³²⁶ És a dir, *Tiferet*, *Neṣaḥ* i *Hod*.

³²⁷ Sembla que hi ha un gir de 180 graus en la representació de les *sefirot* de dia o de nit. Portar els *tefilin* de nit és permisible segons l'opinió de rabí Aši (Talmud de Babilònia *Menaḥot* 36b) però és un precepte que no ha de ser divulgat. Vegeu també el *Tur*; secció *Oraḥ ḥayim* 30.

³²⁸ El verset llegeix: Etern, la vostra dreta és gloriosa per la seva força; la vostra dreta, Etern, ha esclafat l'enemic.

³²⁹ El terme תשובה *Tešuvah* en hebreu pot ser traduït com a «retorn» o «penediment» i és una referència a la sefirà *Binah* (intel·ligència). Vegeu *Zohar* III 15b-16a i l'obra de Moisès Cordovero *Pardes Rimonim* 174b. En els *tefilin* de dia, amb la *xin* de quatre braços, representa el grup de sefirot centrades al voltant de *Binah* o *Tešuvah*, i la *xin* de tres braços, les sefirot centrades al voltant de *Tiferet*.

³³⁰ Talmud de Babilònia *Yoma* 21b «(En el temple) la taula estava al nord i el canelobre estava al sud». És a dir, durant el dia quan la persona que porta els *tefilin* està en el sud, la *xin* amb tres braços conté la sefirà *Tiferet*, que està a la dreta (est), tal com ha estat indicat abans.

³³¹ És a dir, els *tefilin* de nit.

occident.³³² La paraula «orient» (*mizrah*) es refereix a allò que rep la llum per resplendir. De fet, [Abraham]³³³ no diu *mazriah*, «que fa resplendir,» sinó *mizrah*, «orient,» perquè l'orient no genera la llum sinó que en rep la brillantor,³³⁴ ja que el seu rostre està sempre orientat cap a l'oest. L'oest és anomenat «el camí del sol» [Deuteronomi 11,30].

[95-98] מערב הוא דבר המתקבל בערבות מן הדברים המעורבים שאין בהם רשימה.
דרום די רום המקבל מתעלה ברום עד אין סוף. התפארת שהוא מתקבל בתפילה ופועל
מה שנתן לה במשמרת. צפון הוא דבר צפון מן הפונה אליו והיא מדה שיש בה מצפנות
רצון הדברים הפונים לה. ושולחן היה בצפון הוא רמז כי מלפני השם יתי ינתן לכל גויה
וגויה די מחסורה :

[95-98] El terme **Occident** està relacionat amb penombres (ערבות *'aravot*),³³⁵ les coses difuminades en les quals no hi ha traces.³³⁶ **Sud**, (דרום *darom*) deriva de «suficient altura» (די רום *dei-rom*) que rep i s'eleva cap a l'Infinit. És la sefira de la Bellesa que es rep a través de la pregària i activa tot allò que li ha estat assignat.³³⁷ **Nord**, (צפון *šafon*) es diu així perquè és una cosa oculta (צפון *šafun*) per a

³³² El verset d'Èxode 15,6 presenta dos problemes. Per una banda, la mà dreta rep dos atributs diferents, i per l'altra, la mà dreta normalment associada amb l'amor diví aquí és un agent de destrucció, funció normalment reservada a la mà esquerra. Rabí Isaac resol el conflicte interpretant-ho com una referència a les diferents posicions de la *xin* de tres braços i la *xin* de quatre braços.

³³³ Rabí Isaac es refereix així a l'autor del *Sefer yeširah*. Aquesta obra ha estat tradicionalment atribuïda al patriarca Abraham.

³³⁴ Rabí Isaac pensa que el prefix *mi-* davant d'un substantiu li dóna cert aspecte passiu. Per tant el substantiu *mizrah* (orient) implicaria que no produeix brillantor (que correspondria a la forma *mazriah*) sinó que la rep (arrel hebrea *z-r-ḥ*). Si bé rabí Isaac no cita cap font per a aquesta teoria, ja la trobem expressada a *Sefer ha-Rikmah* de Jonàs Ibn Yannah, traduït per Ibn Tibbon, on l'autor suggereix que els noms i adjectius amb un prefix *m-* tenen una funció similar a la forma *nif'al* del verb.

³³⁵ ערבות (*'aravot*) també és el nom del setè cel, el més excels, del que tenim referència a la tradició talmúdica en el tractat *Hagiga* i a Maimònides (*Moreh nebuqim* I,70). «Occident,» «penombres» i «difuminats» comparteixen tots la mateixa arrel ערב (*'-r-b*). Com en casos anteriors, l'autor torna a aplicar la teoria del *m-* passiu.

³³⁶ El que rep la ment contemplativa és la sefirà *Nešah* en el sentit de *Colatio*. *Nešah* transmet el flux diví des de les sefirot superior barrejades amb unitat.

³³⁷ Aquest passatge es refereix a la sefirà *Hod*. Les funcions de *Nešah* i *Hod* eren subjecte d'un gran debat entre els cabalistes del segle XIII. Rabí Isaac pensa que *Nešah* i *Hod* són abastables mitjançant la contemplació i la pregària, que reflecteixen o transmeten a la ment allò que els ha estat dipositat per les sefirot superiors, molt més amagades i inabastables.

la persona que l'encara. És un atribut que conté part de la voluntat oculta de les coses que té davant.³³⁸ «La taula estava al nord»³³⁹ fa referència al fet que davant del Senyor, beneït sigui, «cadascú rep segons la seva necessitat»³⁴⁰ [com la resta de sefirot reben del nord (*ʿEyn sof*) direcció vers la qual estan encarades].

[98-101] ואדון יחיד - מושל (וא"ו אלי"ף מושך) עד למעלה בכל. יחיד - שהוא מיוחד בכל והכל מיוחד בו. מושל בכולן - היא הממשלה הכלולה בכל המדות הנזכרות באין סוף. ממעון קודשו - הם האבות, ועד עדי עד - התעודדות עמידה, התיצבות קימה לדבר שהוא עדיין מלשון עוד, כלומר שעוד הוא עומד :

[98-101] **I el Senyor, Déu únic, domina.** Sempre excels, per damunt de tot.³⁴¹ **Únic.** Ja que està unit a tot, i tot està unit a Ell. **Domina sobre tot.** És el domini contingut en tots els altres atributs que han estat implícits en l'*ʿEyn sof*.³⁴² **Des de la seva santa residència.** Es refereix als patriarques (*Hesed, Gevurah i Tiferet*)³⁴³ **per l'eternitat de les eternitats.** Eternament estable, fermament inamovible. L'ús de l'arrel *ʿod* (lit. «encara») implica que encara dura, eternament.³⁴⁴

ח עשר ספירות בלימה צפייתן כמראה הבזק ותכליתן אין

³³⁸ El que rabí Isaac intenta demostrar és que el terme «nord» (*šafon*) deriva de *šafun* («amagat»). Representa el rigor i la justícia divina a la qual la voluntat del peticionari no hi pot arribar. El benefici que en rep és present però no és visible.

³³⁹ Talmud de Babilònia *Yoma* 21b.

³⁴⁰ Talmud de Babilònia *Berahot* 29b.

³⁴¹ Rabí Isaac interpreta la redundància en el llenguatge «*ve ʿad ʿade ʿad*» (*Sefer yeširah* 1,7) com una referència a la direcció espiritual, «amunt», en comptes de la duració temporal, «eternitat». Així l'expressió també podria ser traduïda com «*cap a l'Etern*» o «*l'ʿEyn sof*».

³⁴² La frase del *Sefer yeširah* «Sobre tot» és interpretada com una referència a la sefirà *ʿAtarah* (lit. «diadema») o *Malkut* (lit. «reialme») anomenada per rabí Isaac *Memšalah* (lit. «domini»). L'elecció d'aquest nom no és arbitrària. Es basa en una variació del terme *mošel* (lit. «governador», «líder»), ja present en el *Sefer yeširah*, que representaria la transformació femenina del poder de l'*ʿEyn sof* en el domini de les sefirot inferiors, les quals, al seu temps, inclouen les sefirot que estan per damunt. Rabí Isaac sembla aplicar-hi la regla sobre la passivitat del prefix *m-* indicada en la nota anterior.

³⁴³ Per a aquesta atribució vegeu Moisès Cordovero, *Pardes Rimonim* 23,7, citant *Zohar* II 251.

³⁴⁴ Rabí Isaac sembla intentar explicar la forma התעודדות (*hitʿodedut*), relacionada amb l'arrel עוד (*ʿod*). Així, sembla fer un esforç extraordinari per a indicar que l'expressió עוד (*ʿod*) no implica cap limitació. Una cosa que «encara dura» implica que té un final previsible. Per tant, explica el terme en un context existencial. Ibn Ezra fa un comentari similar a Èxode 3,15.

להם קץ ודברו בהם ברצוא ושוב ולמאמרו כסופה ירדופו ולפני

כסאו הם משתחויים :

8] Deu *sefirot* indeterminades: el seu aspecte té aparença de fulgor i el seus confins no tenen límits. Corren a la seva paraula amb fúria, com una ventada quan Ell parla, davant del seu tron es prosternen.

[102-106] צפייתן - הצפייה היא התבוננות דבר מתוך דבר, כענין שנאמר [חבקוק ב', א'], "ואצפה לראות", מה שהיה הדבור נראה אליו. והצפיה היא שכל סבה וסבה מתקבלת ומתעלה וצופה מסבה עליונה ממנה, כי מדה שואבת ממדה חצובה, וחצובה מן החקוקה, וחקוקה מן הרשומה, והרשומה מן הנעלמת, הכל זה בתוך זה וזה מתוך זה, והכל קשור זה בזה וזה עם זה. והיאך הם מקבלים, דרך קבלתם דבר דק והויה :

[102-106] El seu aspecte. «L'aspecte» és la contemplació³⁴⁵ d'una cosa en una altra, com ha estat dit: «estaré alerta per veure què em diu» [Habacuc 2,1. Literalment 'Observaré per a veure.'] [El profeta volia que] li fos donat de veure el discurs.³⁴⁶ L'aspecte és allò que cada causa rep, eleva i reflecteix, de la causa superior corresponent. L'atribut (*Tiferet*) obté el flux de l'atribut dividit (*Hesed* i *Gevurah*), i l'atribut dividit de l'atribut gravat (*Binah*), i l'atribut gravat de l'atribut traçat (*Hokmah*), i l'atribut traçat de l'atribut amagat (*Eyn sof*), un dintre de l'altre i un sortint de l'altre, un lligat a l'altre i un dins l'altre. Com ho reben? Mitjançant la recepció d'alguna cosa subtil i de l'essència.³⁴⁷

³⁴⁵ El terme hebreu *sefiyah* equival a «aspecte» i també «observació».

³⁴⁶ Si bé la paraula צפייה *sefiyah* és definida en la literatura de la *Merkavah* i de les *Hekalot* com a «visió» [vegeu *Hagiga* 15a, *Gènesi Rabbah* 2,6, *Hekalot rabbati* I, 67], el fet que aquí aparegui conjuntament amb el verb «veure» fa que la definició sigui redundant. A més, l'objecte de la visió no és un element visible sinó un que pertany a una altra àrea del sentits, la paraula divina. És per tot això que rabí Isaac interpreta el terme *sefiyah* com una mena de procés intel·lectual. Es refereix a la inferència o contemplació d'una cosa a partir d'una altra.

³⁴⁷ Maimònides ja va tractar d'entendre millor què és el que es transmet en el procés d'emanació (*Moreh nebuqim* 2,4.12). Si bé rabí Isaac no reflecteix el llenguatge de la traducció que feren els tibbonides de l'obra de Maimònides, la seva preocupació per a entendre la natura espiritual de la substància tramesa és paral·lela a la de Maimònides. Vegeu

[106-107] כמראה - התבוננות שאין בו ממש, והמראה הוא זוהר דקות זכות השגת המתקבל. ועל זה נאמר [ישעיה ו', ג'], "וקרא זה אל זה ואמר", ותרגומו ומקבלין דין מן דין.

[106-107] **Aparença.** Contemplació en la qual no hi ha res físic o tangible. L'aparença és esplendor, subtileza, puresa,³⁴⁸ comprensió de tot allò que és rebut,³⁴⁹ respecte d'això ha estat dit: «es cridaven l'un a l'altre» [Isaïes 6,3] i la traducció que en fa el Targum a l'arameu és: «rebien l'un de l'altre».³⁵⁰

[108] כמראה הבזק - הוא דקות זכות השגת המתקבל.

[108] **Aparença de fulgor.** És subtileza, puresa, comprensió de la recepció mútua.

[108-110] תכליתן - אינו כמדתן, כי המדה הוא דבר המתקבל לנפרדים, כי הנביאים ראו מדות כפי השגת כחן, ועל ידי קבלת כחם [נ"א, החכמה] היו מרחיבין מחשבתם יותר משאר בני אדם שהיה להם בשביל זה רחב הנפש להתפשט בפרטים באין סוף.

[108-110] **El seus confins** – no és el mateix que «el seus atributs», perquè la paraula «atribut» implica realitats separades.³⁵¹ Els profetes veieren els atributs en funció de la seva comprensió,³⁵² i gràcies a la seva recepció varen créixer en coneixement per damunt de les altres persones. Varen

també *Kuzari* 5,12.

³⁴⁸ El terme זכות *zequt* com a puresa ja apareix en la traducció del Tibbònida de la introducció (capítol 2) al tractat Avot (Dites del Pare) de Maimònides.

³⁴⁹ En aquest punt rabí Isaac està reinterpretant la frase original que apareix en el *Sefer yeşirah* per a fer que abasti totes les modalitats d'aparença i percepció. Si bé rabí Isaac no cita els arguments ja exposats sobre aquest tema en els comentaris de Sa'adia Gaon i Judà Barzilay, sí que hi ha una coincidència entre tots tres autors respecte de l'«aparença» com a fet insubstancial que s'esdevé en el moment inicial de la percepció, com un simple flaix. Vegeu també *Kuzari* 4,3, 213 (línies 6-15), 214 (línies 8-16).

³⁵⁰ La prova textual demostra que allò que és «rebut» en el reialme celestial és una «crida», quelcom insubstancial.

³⁵¹ El *Sefer yeşirah* en el passatge 1,8 explica les sefirot en termes de límits, mentre que a 1,7 les descriu en termes de *middot* (nombre, atribut). Rabí Isaac hi para esment i n'explica la diferència.

³⁵² *Kuzari* 4,3 208 (línies 1-3), 212 (línies 15-18), 216 (1-6), 222 (2-8). Maimònides, *Mišneh Torah, Yesode ha-Torah* 7,1-2, *Moreh nebuqim* 2,36.

engrandir tant la seva ànima que pogueren arribar a racionalitzar els particulars de l'infinit (*ʿEyn sof*).³⁵³

[111-114] אבל תכליתן תכלית מחקרם כי כל מדה יש לה תכלית וכל תכלית יש לה קץ, כענין שנאמר [תהלים קי"ט, צ"ו], לכל תכלה ראיתי קץ, אבל מצותך אף על פי שהתחלתה יש לה תכלה, מתרחבת היא והולכת מאד עד אין סוף. ואם לכל דבר שהוא כלה יש לה קץ, מצותך תכלית ההשגה אין אדם יכול להכנס כי אין אדם משיג אלא ראשי מדות :

[111-114] **El seus confins.** Significa els límits de llur recerca, perquè cada atribut té un límit i cada límit té un final, com està escrit: «He vist que fins i tot la cosa més perfecta té els seus límits» [Salm 119,96]. Ara bé, els preceptes, si bé han tingut un inici, posseeixen una perfecció que creix i avança gradualment fins a l'Infinit (*ʿEyn sof*). I malgrat que tota cosa finita té un límit, el precepte és el límit de la comprensió que cap persona podrà transcendir, perquè ningú no pot comprendre més enllà de les parts inicials dels atributs.

[114-116] דברו בהם - תפארת התעלות הדבר בכולן, כי במעט רצון הדבר מתעלה, כדכתיב, "אל נערץ בסוד קדושים רבה" וכן, "ושמך נורא".

[114-116] **A la seva paraula.** Bellesa (*Tiferet*) és l'enaltiment de la paraula per damunt de tota la resta, perquè gairebé enalteix la voluntat de la paraula, com està escrit: «Déu és temible al consell dels àngels» [Salm 89,8] i també «el teu nom és temible».³⁵⁴

[116] ברצוא ושוב - לא אמר רצוא כי הוא יותר פנימי מחיות הקדש :

³⁵³ Aquesta teoria del coneixement, que defensa una clara i correcta comprensió dels particulars en el context general i últim, deriva del comentari a Èxode 33,21 d'Ibn Ezra. Rabí Isaac exposa la mateixa idea però amb un matís cabalístic. Vegeu també *Moreh nebuqim* I,58.

³⁵⁴ Aquesta frase pertany a les pregàries de *Roš Ha-šanah* i *Yom Kippur* «El teu nom és temible damunt de tot el que has creat».

[116] **Amb el seu anar i venir.** No diu «anaven i venien» [sinó «amb el seu anar i venir»] ja que es tracta de quelcom més intern que les accions de les santes *hayot*.³⁵⁵

[116-118] ולמאמרו הם משתחווים - השתחוויה היא כמי שמניח מדותיו ואינו עוסק כי אם במחשבה בלבד, ומחבר במחשבה ומרומם המחשבה ומשפיל הגוף להגביר נשמתו :

[116-118] **Com un vendaval quan parla, davant del seu tron es prosternen.** Prosternar-se equival al gest de qui dóna repòs als seus propis atributs³⁵⁶ i no s'ocupa d'altra cosa que del pensament, i es concentra en el Pensament (*Binah*)³⁵⁷ tot exaltant-lo, mentre sotmet el seu cos a fi de fer prevaler la pròpia ànima superior.

[119-121] נעוץ - דברים המתיחדים שהם נסמכים על הצדדים ולמעלה מעצמם הם מתרוממים, כדבר שהוא מתרומם מדבר, כמו אבן שואבת מלמעלה ואבן שואבת מלמטה, מוצב תרגום נעיץ, דבר המוצב והנסמך בדבר :

[119-121] **Va ser fixat [1,6]** Coses que aïllades, recolzant-se en els costats i elevades des de dalt, que s'aixequen per sobre de si mateixes, com entre dos imants, un a baix i un altre a dalt. En arameu **fixat** (נעיץ *na'ets*) sovint es tradueix com a *recolzat* (מִצָּב *musav*) com trobem a l'Escriptura [Gènesi 28,12].³⁵⁸ Implica alguna cosa col·locada de tal manera que es recolza sobre una altra.³⁵⁹

³⁵⁵ «Amb el seu anar i venir» sembla implicar un grau més alt d'interioritat del procés sefiròtic en oposició a l'absència de la preposició «amb» en la descripció de l'estampida de les bèsties descrita en Ezequiel 1,14.

³⁵⁶ Maimònides ja identifica aquests atributs amb un estrat inferior, mentre que el pensament pertany a un estrat més alt (vegeu *Moreh nebuqim* 3,54). Per a rabí Isaac aquest contrast té un paral·lel amb les sefirot, en què les inferiors, anomenades *middot* (atributs), estan associades a les qualitats morals mentre que les superiors estan associades a funcions intel·lectuals tals com el pensament, la saviesa o el discerniment.

³⁵⁷ Aquesta expressió reflecteix un llenguatge aristotèlic. El *Kuzari* 5,12 fa una presentació i una crítica de la teoria aristotèlica. Vegeu també el comentari d'Ibn Ezra a Gènesi 28,21, Èxode 33,21 i Nombres 20,8.

³⁵⁸ El text diu: «Va tenir un somni: hi havia una escala apuntalada a terra i la punta tocava el cel; àngels de Déu hi pujaven i davallaven». El targum tradueix «apuntalada» amb el terme נעיץ *na'ets*.

³⁵⁹ Aquesta interpretació està agafada del comentari de Sa'adia al *Sefer yesirah* 91-92.

[121-125] סופן בתחלתן - מעיין המתפשט, כל מה שמתפשט, הכל מן המקור, ואם המקור פוסק, הכל פוסק. ומפני שבכל עת הם מתפשטים, תחלה אין לה סוף, לכן אמר סופן בתחלתן, שהרבה חוטיין הם נמשכים מן הגחלת שהיא אחת, שהשלהבת אין יכולה לעמוד בעצמה אלא על ידי דבר אחר בלבד, כן כל הדברים והמדות שהן נראות שהן נפרדות, אין בהם פירוד שהכל אחד כמו ההתחלה שהוא מיחד הכל במלת יחיד:

[121-125] **El seu final va ser fixat al seu inici.** Com es difon tot allò que flueix? Tot prové de la deu, si la deu s'asseca, tot s'asseca.³⁶⁰ Ja que flueix contínuament, l'inici no té final,³⁶¹ per això ha estat dit: **el seu final va ser fixat al seu inici.** Moltes llengües de foc poden sortir d'un sol carbó, que és únic. Les flames no poden existir per si mateixes, necessiten d'alguna cosa més, igualment totes les coses i tots els atributs, que apareixen de forma separada, en realitat no tenen cap separació, ja que tot és u, com a l'inici, on tot està unit en la circumcisió de l'Únic.³⁶²

[126] שאדון יחיד - עתה רומז מדה באין סוף, שאין סוף לה משום צד:

[126] **El Senyor és únic.** Ara fa referència a una dimensió de l'*Eyn sof*³⁶³ que no té límit per cap costat.

[126-132] מלהרהר - מן הנסתרות מן המחשבה פן יטרד. כי מתוך מה שהוא משיג, יכול להכיר מה שאינו משיג. ולכך נעשו המדות, שאין הלשון משיג אלא מה שהוא בא ממנו, שאין אדם משיג מדת הדבור והאותיות אלא מדתה בעצמה, ואין חוץ מן האותיות מדות. וכל המדות הנוראות

³⁶⁰ La imatge de la deu d'aigua és d'ús molt comú per a explicar el procés d'emanació. Salomó Ibn Gabirol en fa ús en el capítol 9 del seu *Keter mal'kut*. Apareix també en un poema de Judà ha-Leví *Elohim El mi amxilekhah*. Vegeu Maimònides, *Moreh nebuqim* 2,12 la seva discussió sobre la correcció de l'ús de la imatge de la font per a descriure Déu i el procés profètic.

³⁶¹ Rabí Isaac, per a qui les *sefirot* no són només nombres sinó principis metafísics, omet l'explicació estàndard d'aquest passatge, que podem trobar a molts comentaris del seu temps: en base 10, la sèrie numèrica de 0 a 9, torna a començar en arribar a 10. En comptes d'això, rabí Isaac interpreta aquest passatge como la natura de l'emanació: el final, en tant que depèn de l'emanació, continua de l'inici, i esdevé infinit.

³⁶² En hebreu *be-milat yahid*. Fa referència tant a la circumcisió com a pacte, com al fal·lus diví generador.

³⁶³ És a dir *Keter* a *Eyn sof*.

נמסרו להתבונן, כי כל מדה ממדה שהיא למעלה, ונמסרו לישראל להתבונן מתוך המדה הנראית בלב להתבונן עד אין סוף, כי אין דרך להתפלל אלא על ידי הדברים המוגבלים, אדם מתקבל ומתעלה במחשבה עד אין סוף. לכך נאמר רצוא ושוב - וגו' :

[126-132] **Que no pensi [1,5]** les coses amagades al pensament, no fos cas que es confongués. És possible conèixer allò que no es comprèn a partir d'allò que sí que es comprèn. Per aquest motiu, els atributs han estat fets de tal manera que cada expressió només abasti allò que se'n deriva d'aquesta.³⁶⁴ Cap persona no pot comprendre l'atribut del discurs i de les lletres, sinó tan sols l'atribut en si mateix i, fora de les lletres, no hi ha atributs.³⁶⁵ Tots els atributs temibles han estat tramesos per a ser contemplats. Cadascun d'aquests prové d'un de més superior i han estat confiats a Israel a fi que, a través dels atributs que el cor sent, puguem arribar a comprendre fins i tot l'Infinit (*ʿEyn sof*). No hi ha cap altra forma de pregar que no sigui a través de les paraules finites,³⁶⁶ a través de les quals la persona es rep i és rebuda i enaltida vers l'Infinit (*ʿEyn sof*). Per això ha estat dit: **«anaven i venien»** [Ezequiel 1,14].

[132-133] **שוב למקום - שהדברים במהירותם מתעלים בסודותם, ושבים אל מקומם אחרי התקבלם.**

³⁶⁴ Un dels principis en funcionament aquí és la dita pitagòrica «els iguals entenen els iguals» molt citada durant el segle XII. L'altre és la idea proposada per Ibn Paquda a *Hovot ha-levavot* 1,10 segons la qual cada sentit i l'intel·lecte estan limitats a la seva pròpia esfera de receptivitat. Amb una gran perspiciàcia, rabí Isaac estén aquest argument a la natura de vegades circular o redundat del llenguatge, la correspondència del qual amb la realitat es basa en el fet que la Creació és un procés lingüístic, segons el *Sefer yesirah* i segons la Torà mateixa.

³⁶⁵ Els comentaris sobre la natura redundat del llenguatge i la identificació de l'acte de l'intel·lecte amb la parla o amb les lletres com el seu objecte, estan relacionats amb els postulats de Maimònides a *Moreh nebuqim* 1,68. En aquest passatge, Maimònides emprà el concepte aristotèlic d'intel·lecte actiu en acció per a parlar de la identificació del coneixedor, la cosa coneguda i l'acte de conèixer respecte de Déu, i per a estendre-ho a tota activitat intel·lectual. Aquesta interpretació està basada en el que proposa Sa'adia en el seu llibre *Sefer ha-ʿemunot ve ha-deot* 2,53 i també reapareix a Maimònides *Šemoneh Peraqim* capítol 5, i *Mišneh Torah, Yesode ha-Tora* 2,10. Sembla que aquí rabí Isaac ha pres la idea proposada per Maimònides sobre la identitat de l'intel·lecte, la seva activitat i el seu objecte, i ho ha aplicat a l'activitat de la parla i de les lletres, tant en l'esfera humana com en la divina. Tot i així, el que rabí Isaac proposa és diferent: de la mateixa manera que no hi ha atribut diví més enllà de l'essència divina, tampoc no hi ha atribut més enllà de les lletres o de la parla.

³⁶⁶ *Devarim* - el terme pot significar «coses» o «paraules».

[132-133] **Que torni al punt d'on ha partit [1,5].** Les coses s'elevan ràpidament cap els seus llocs secrets, per a després tornar al seu lloc després d'haver estat rebudes.

[133-134] נכרת - ונקצב הדבר ונעשה שיעור ונקרא ברית - שהכל נברא ונברר :

[133-134] **A ser establert.** [1,5] Va ser tallat a mesura i va ser anomenat «pacte»: tota cosa va ser creada i clarificada.³⁶⁷

ט עשר ספירות בלימה ועשרים ושתים אותיות יסוד. שלש

אמות ושבע כפולות ושנים עשר פשוטות ורוח בכל אחת מהן :

י עשר ספירות בלימה אחת רוח אלהים חיים נכון כסאו

מאז ברוך שמו של חי העולמים תמיד לעולם ועד קול ורוח

ודיבור, ודיבור זה הוא רוח הקודש.

10] *Deu sefirot* indeterminades: l'esperit del Déu viu és U. Vós sou, des de sempre [Salm 93,2]. Lloat i beneït sigui el seu Nom per l'eternitat de l'eternitat i en l'eternitat. **Veu, esperit i paraula: aquest és l'esperit de la santedat.**

[135-137] אחת - תחלת ההויות. אחת רוח אלהים חיים - כי מן הרוח הכל. ברוך ומבורך - שזהו רוח כי הקול ברוח והוא נעימות המשכת הרוח, ועל ידי הקול החציבה כי המשכת הקול פנימית.

³⁶⁷ En aquest punt rabí Isaac està comentant l'expressió idiomàtica *karet brit* o «establir un pacte». En el seu sentit etimològic *karet* significa «tallar». El terme *brit* és aquí associat a l'arrel *b-r-ʿ* que vol dir «crear», i a *barar* que vol dir «clarificar, purificar». El seu argument és que la creació està precedida per un tall, és a dir, un mesurament i una parcel·lació de l'infinit en finit. Pot ser una referència a la creació per limitació com a «pacte», és a dir, la garantia que el reialme dels fenòmens mesurables transmetrà fidelment les impressions del *numen* immesurable.

[135-137] U. Inici de les essències. **L'esperit del Déu viu es u** ja que tot deriva de l'esperit. **Lloat i beneït sigui.** Es tracta de l'esperit que comprèn la veu, la qual representa la placidesa de la difusió de l'esperit mateix.³⁶⁸ La pronunciació ve a través de la veu, ja que aquesta procedeix de la part interior (la gargamella).

יא עשר ספירות בלימה אחת רוח אלהים חיים שתים רוח
מרוח שלש מים מרוח ארבע אש ממים ורום ותחת מזרח ומערב
צפון ודרום :

11] Deu sefirot indeterminades: u - esperit del Déu viu; dos – esperit de l'esperit de santedat; tres – l'aigua de l'esperit; quatre – el foc de l'aigua. Amunt i avall; orient i occident; nord i sud.

יב שתים רוח מרוח חקק וחצב בהם ארבע רוחות השמים
מזרח ומערב צפון ודרום ורוח בכל אחת מהן :

12] Dos – esperit de l'esperit: esculpí, forjà en aquest les quatre direccions del cel – orient, occident, nord i sud. L'esperit n'és una (de les sefirot indeterminades.)

[137] ברוח חקק - חקיקה בקול וחציבה ברוח על ידי הקול. וקול יש בו ממש ואינו זולתי כלי.

³⁶⁸ Aquesta idea es basa en el comentari de Sa'adia Gaon al *Sefer yeşirah* 3,3, 111. Segons el seu concepte de la parla, la veu, originada en les profunditats de la gola, és més interior que el lloc on es formen les lletres, que és la boca. Això serveix de base a rabí Isaac per a explicar la relació entre la «incisió» més interior que fa la veu i l'acte «d'esculpir», o pronunciar, més exterior que fa l'ale, tant en la parla humana com en la parla divina. Vegeu també el comentari d'Ibn Ezra a Èxode 3,2.

[137] **Esculpí (en l'esperit)**. Inserir en la veu, esculpit en l'esperit a través de la veu. La veu té consistència pròpia i no és només un recipient.³⁶⁹

[138] וחצב - בה ברוח עצמו יש בה חקיקה וחציבה. לפי דקותו דקות חציבתו ולפי גסותו גסות חציבתו.

[138] **Forjà en aquell**. En l'esperit mateix hi ha una incisió i una talla. La subtilesa de la talla és proporcional a la seva subtilesa, el seu gruix és proporcional al gruix de la talla.

[139-141] ורוח אחת מהן - היא התשוב"ה שבה נחקקו כ"ב אותיות, לא שתהינה האותיות דבר זולתי הרוח, כי מן הרוח עצמו נחצבו ואות הדבר עצמו, אותיות שמהן יצאו החקיקות.

[139-141] **L'esperit n'és una**. Es tracta de la sefirà del Retorn (*Tešuvah*) en la qual han estat inserides les 22 lletres:³⁷⁰ no és que les lletres fossin quelcom de diferent que l'esperit, perquè varen ser tallades de l'esperit, i la lletra és la mateixa cosa. Les lletres de les quals deriven les incisions.

יג שלש מים מרוח חקק וחצב בהן תהו ובהו רפש וטיט,
עשאו כמין ערוגה הציבן כמין חומה סככן כמין מעזיבה ויצק
עליהן שלג ונעשה עפר שנאמר כי לשלג יאמר הוי ארץ. תוהו זה
קו ירוק המקיף את כל העולם, בהו אילו אבנים מפולמות
המשוקעות בתהום ומביניהם המים יוצאין:

³⁶⁹ La designació de la veu com a recipient cau en una posició intermèdia entre l'ús concret i abstracte del terme hebreu *kli* (lit. «Instrument», «recipient», «eina»). Ja en el *Kuzari* 5,12, *kli* apareix emprat com a recipient en un sentit abstracte.

³⁷⁰ Esperit de l'esperit, en hebreu *ruah meruah*, correspon a *Tešuvah* («Retorn, penediment»), la sefirà *Binah* en la qual les lletres estan gravades. La identificació d'Esperit amb *Binah*, la tercera sefirà, com a magatzem de les lletres, ja apareix en el *Sefer ha-Bahir*, secció 143.

13] Tres – l'aigua de l'esperit: hi inserí, hi tallà el caos i la informitat,³⁷¹ llim i fang. Les va fer com un solc, les erigí com un mur, les va disposar com una trava. Va fer caure la neu sobre les aigües esdevenint pols, com ha estat dit «perquè ordena a la neu: «Cau sobre la terra!»» «El caos és la línia verda que envolta el món, la informitat són les pedres amb llim, que jeuen en el fons de l'abisme d'on brolla l'aigua ».³⁷²

[142-150] מים - חס"ד. רפ"ש - יותר קל מטיט - הנצוק מכלי אל כלי, כי טיט הוא עב. ערוגה - דמה מים לערוגה הנעשית כיפה על גבי כיפה. ויש עפר לבד ויש אבנים ויש גידי מים שהם מאבנים מפולמות, שהארץ יש לה דרך זכרות ונקבות. ויש גידים מקבלי השקאה מכאן ומכאן על ידי המחילות. והאותיות נחקקו ונחצבו וסככו מהן כמין מעזיבה. - יש אות שנחקקה כמין ערוגה, ויש אות שסוככה כמין מעזיבה, ויש שחוצבה כמין חותם. ולכן בשעה שכרה דוד שתין ובקש התהום להציף העולם, למדו אחיתופל שם בן מ"ב לדוד, וכתבו בחרש והשליכו לתהום כדי שלא יציף את העולם, עד שיבש כל העולם והוצרך לאמר ט"ו מעלות שבתהלים כנגד ט"ו מעלות פנימיים. ועל כל מעלה עלה מעלה וחזר העולם כתקונו.

[142–150] L'aigua. És Clemència (*Hesed*). El llim és més lleuger que el fang. El llim es pot vessar d'un recipient a un altre, mentre que el fang de fet és espès. **Solc** - L'aigua es compara amb un solc fet d'arcs, un darrera l'altre: només hi ha terra, pedres i vetes d'aigua, que tenen el seu origen en les pedres amb llim, ja que la terra té un aspecte masculí i un de femení. Hi ha vetes d'aigua que reben l'aigua d'un costat i de l'altre a través de les cavitats.³⁷³ Les lletres han estat gravades, erigides i ocultades. Existeix la lletra que ha estat gravada com un solc, la lletra que ha estat erigida com un

³⁷¹ Vegeu Gènesi 1,2 «caòtica i desolada».

³⁷² Talmud de Babilònia, *Hagiga* 12 a.

³⁷³ L'autor utilitza la imatge natural dels dolls d'aigua per a explicar l'estructura de les *sefirot*. En aquesta metàfora geològica, les pedres equivalen a les lletres, i els corrents d'aigua equivalen als camins, les essències i les relacions entre les *sefirot*.

mur, i la lletra que ha estat coberta com un sostre.³⁷⁴ Per això, quan David va excavar per a fer pous, l'abisme va tractar d'inundar el món. Ahitofel ensenya a David el nom diví de 42 lletres.³⁷⁵ David el va escriure en una peça de terrissa i el va llençar a l'abisme per tal que no inundés el món. Tot seguit el món va eixugar-se. De llavors ençà ens cal dir els 15 graus, que estan en el llibre de Salms i que es corresponen als 15 graus interiors. Cada grau s'eleva a partir del grau anterior. I llavors el món torna a la normalitat.

יד ארבע אש ממים חקק וחצב בה כסא הכבוד שרפים

ואופנים וחיות הקודש ומלאכי השרת ומשלשתן יסד מעונו

שנאמר עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוחט :

14] Quatre – el foc de l'aigua. Hi inserí, hi tallà el tron de la Glòria, els ofanim i els serafim, les santes hayot i els àngels oficiants. Sobre aquests tres grups va fonamentar la seva residència. «Teniu els vents per missatgers, el foc i les flames per ministres ». [Salm 104,4]

[150-152] אש ממים - פחד מחסד. שמנה פעמים שמונה הם ס"ד שהם כל הבנין, וזה חס"ד. מעונו - כל הבנין. רום - כמו קדש ורום יותר מרום. רום חתם - ביו"ד שזהו בחכמה ונחתמו בה ג' אמות שהם ביני"ה חס"ד פח"ד.

³⁷⁴ Rabí Isaac veu una relació entre la forma en què s'escriuen les lletres i les tres referències del *Sefer yeşirah*. El solc són els traços horitzontals, mentre que els traços verticals tenen a veure amb l'acció d'erigir. Les lletres tancades per dalt són les que «tenen sostre».

³⁷⁵ Vegeu Talmud de Jerusalem *Sanhedrin* 10,2; Talmud de Babilònia *Sukkah* 53 a-b, *Makot* 11a. Per què l'autor fa aquesta referència al nom de 42 lletres i no parla del *tetragrammaton*, el nom de Déu de 4 lletres? Per a rabí Isaac el nom de 42 lletres, que comprèn la pràctica totalitat de les lletres de l'alfabet, demostra que és l'estructura de les lletres allò que fa que tinguin una influència en l'estructura del món. És a dir, el fet que les lletres tinguin formes de solcs, murs o forats és la base del poder d'aquest nom diví per a contenir l'abisme.

[150- 152] **Foc de l'aigua.** El temor (*Paḥad*) de la pietat (*Ḥesed*). Vuit cops vuit és 64, construït tot l'edifici, és a dir, *ḥ-s-d*, la pietat.³⁷⁶ La seva residència. És a dir, tot l'edifici. Elevat com en santedat i encara més elevat.³⁷⁷ Segella l'altura en la *iod*, és a dir, la saviesa (*Ḥokmah*).³⁷⁸ I amb aquesta varen ser segellades les tres mares, que són la intel·ligència (*Binah*), la pietat (*Ḥesed*) i el temor (*Paḥad*).

ו ט חמש חתם רום בירר שלש אותיות מן הפשוטות וקבעם
 בשמו הגדול יה"ו וחתם בהם שש קצוות ופנה למעלה וחתמו
 בהי"ו. שש חתם תחת ופנה למטה וחתמו ביו"ה. שבע חתם
 מזרח ופנה לפניו וחתמו בוי"ה. שמנה חתם מערב ופנה לאחריו
 וחתמו בוה"י. תשע חתם דרום ופנה לימינו וחתמו ביו"ה. עשר
 חתם צפון ופנה לשמאלו וחתמו בהו"י.

15] Cinc - Segellà les altures. Va distingir-ne tres de simples i les col·locà en el seu gran Nom – *iod, he, vau*: YHW. Amb aquestes, va segellar els sis extrems. Va mirar amunt i ho segellà amb YHW. Sis: va mirar cap a baix, s'acotà i ho segellà amb YWH. Set: mirà cap l'orient, s'inclinà cap endavant i el segellà amb HYW. Vuit: segellà l'occident, va inclinar-se cap enrere i el segellà amb HWY. Nou: segellà el sud. Va girar-se cap a la dreta i el segellà amb WYH. Deu: segellà el nord. Va girar-se cap a l'esquerra i el segellà amb WHY.

³⁷⁶ L'hebreu utilitza l'alfabet per a representar xifres. En aquest cas el número 8 equival a la lletra *het*, i 64 a les lletres *sàmec, dàlet*, creant així la paraula *Ḥesed*. A través d'aquesta representació matemàtica, tècnica i hermenèutica anomenada gematria, rabí Isaac vol indicar la unitat de les dimensions a través de la combinació de les 8 *sefirot* inferiors. El resultat és que totes aquestes sefirot estan concentrades en la sefirà de *Ḥesed*, i posteriorment se'n separen com el foc no es barreja amb l'aigua.

³⁷⁷ Tot i que l'expressió *yoter marom* és ambigua, sembla que fa referència a la sefirà *Keter* que es troba més amunt que la sefirà *Tiferet*.

³⁷⁸ S'estableix un límit a partir del qual no podem saber o conèixer més. Així la sefirà *Ḥokmah*, representada per la lletra *iod*, és la frontera del coneixement, deixant la sefirà *Keter* fora del nostre abast intel·lectual.

[152-156] וקבען בשמו הגדול - בשם. וחתם בהם שש קצוות - ופנה למעלה עשה פנים - למעלה, כי בכל צד אדם מוצאן שאין למעלה אלא פנים, שהחכמה מקפת מכל צד. אבל יש כחות פנימיים למעלה למעיין יותר מן שאר המקבלים, אבל האחור - לפי מעוט הקבלה שהוא מקבל ואותו הדבר הוא פנים למקבל הקרוב לקבל ממשך שלו.

[152-156] Els va fixar amb el seu gran nom i amb aquest fixà els sis límits. Va girar-se cap amunt. Va fer cares a dalt³⁷⁹ ja que la persona les troba per tot, perquè més amunt no hi ha res més que rostres.³⁸⁰ La saviesa (*Hokmah*) les envolta per tots els costats però, per sobre de la font, hi ha forces interiors més que en els altres receptors. No només això, sinó que la part posterior en té menys, en funció de la pobra recepció que rep.³⁸¹ I aquesta cosa representa un rostre per a aquell que està a prop i rep tot allò que n'emana.³⁸²

טז אלו עשר ספירות בלימה אחת רוח אלהים חיים שתיים

רוח מרוח שלש מים מרוח ארבע אש ממים רום ותחת מזרח

ומערב צפון ודרום :

16] Aquestes són les deu *sefirot* indeterminades: u - esperit del Déu viu; dos – esperit de l'esperit de santedat; tres – l'aigua de l'esperit; quatre – el foc de l'aigua. Amunt i avall; orient i occident; nord i sud. Final.

[156] צפון ודרום הצפון בא לדרום :

³⁷⁹ Rabí Isaac interpreta l'arrel *p-n-h* en el seu sentit literal «rostre».

³⁸⁰ La font es troba en el comentari de Sa'adia Gaon al *Sefer yesirah*.

³⁸¹ Rabí Isaac adapta un dels punts del pensament d'Isaac Israeli sobre la distància o proximitat a un punt d'emanació per explicar la distinció entre el davant (rostre) i el darrera. «Rostre» equival a dir: allò que està en relació directa, mentre que «part posterior» o «darrera» equival a allò que està lluny de la font. Rabí Isaac considera que el verset d'Èxode 33,23 dona proves per a aquesta distinció. Maimònides també interpreta aquest verset de forma similar en el *Moreh nebukim* 1,37 on «cara a cara» equival a tenir una relació directa sense intermediaris.

³⁸² Per a veure l'ús de *m-š-k* com a «flux» o «emanació» vegeu Ibn Gabirol *Keter malkut* 43,4-5. El poema de Juda ha-Leví, *Elohim el mi amsilekah*. Juda Alharizi, *Nusrei filosofim* 1,10.

[156] Nord i sud: el nord va cap al sud.³⁸³

³⁸³ L'ordre de les direccions en aquest paràgraf del *Sefer yeširah* es correspon a l'ordre de l'emanació. Vegeu Càntic dels Càntics 4,16.

CAPÍTOL SEGON

יז עשרים ושתים אותיות יסוד שלש אמות ושבע כפולות ושנים עשר פשוטות. וכולן חקוקות בקול חצובות ברוח קבועות בפה בחמש מקומות, אותיות אחה"ע, גיכ"ק, דטלנ"ת, זסשר"ץ, בומ"ף, קשורות בלשון כשלהבת קשורה בגחלת, אחה"ע משמשת בסוף הלשון ובבית הבליעה. בומ"ף בין השפתים ובראש הלשון. גיכ"ק על שלישייתה של לשון נכרתת. דטלנ"ת בראש הלשון משמשת עם הקול. זסשר"ץ בין השיניים ובלשון שכובה ושטוחה :

17] **Vint-i-dues lletres bàsiques: tres mares, set dobles i dotze simples. Esculpides a la veu, tallades a l'esperit, fixades a la boca en cinc punts: *ʔ, h, h, ʕ; b, w, m, p; g, y, k, q; d, ɹ, l, n, t; z, s, ʃ, r, ʂ*. Unides a la punta de la llengua com la flama a les brases. *ʔ, h, h, ʕ* es produeixen en el fons de la llengua i la gola; *b, w, m, p* fan servir els llavis i la punta de la llengua; *g, y, k, q* s'articulen en el terç posterior de la llengua; *d, ɹ, l, n, t* sonen a la punta de la llengua; *z, s, ʃ, r, ʂ*, entre les dents i amb la llengua plana.**

[157-158] עשרים ושתים אותיות - לא הוצרך להזכיר עשר ספירות שכבר הזכירם, ולכך לא בא להזכיר אלא כ"ב אותיות בלבד.

[157-158] **Vint-i-dues lletres.** No calia que recordessis les 10 *sefirot* ja que abans les hasmentades, per tant només calia que esmentessis les vint-i-dues lletres.

[158-162] פשוטות - כל אחת מתפשטת בפני עצמה ואינה מתהפכת, ואף על פי שאנו מוצאים תמורת ריחה תתרנות, תמורת שיחה אלמות, וכן מכל הפשוטות, אף על פי כן אינן דומות לכפולות, כי האלמות והתתרנות וכיוצא בהם אינם כי אם העדרות והסרה, כמו החשך שהוא בהעדר האור. אבל הכפולות, הרפויה והדגושה, כל אחת יש לה סבה בפני עצמה:

[158-162] **Simples**. Cadascuna s'articula de forma autònoma, sense canvi.³⁸⁴ Igual que el contrari d'olorós es inodor i que el contrari de parla es mutisme; el mateix succeeix amb totes les lletres, excepte amb les que tenen doble pronunciació. «Mutisme,» «inodor» i paraules similars només indiquen l'absència de quelcom, com per exemple foscor, que és l'absència de llum.³⁸⁵ Ara bé, amb les lletres que tenen doble pronunciació, tant l'articulació feble com la forta tenen cadascuna una causa pròpia.³⁸⁶

[162-165] ולשוון חק - תפארת נקרא חק, כדכתיב [תהלים פ"א, ה], "כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב", אבל אל"ף ח"ק התעלות החק ורוממות כתרו כשהוא באל"ף מתעלה עד למעלה, ולא הזכירו באותו העילוי עד פרק שלישי שהזכיר פנימיות זכות וחובה, והואיל והזכיר כאן כ"ב אותיות הזכיר ג' אמות ואף על פי שלא היה צריך:

[162-165] **I la llengua és la norma**.³⁸⁷ La sefirà de la bellesa (*Tiferet*) rep el nom de «norma» tal com està escrit: «Serà una norma per a Israel».³⁸⁸ [Salms. 81,5] Ara bé, *àlef* ja és la norma: el seu enaltiment i l'exaltació de la seva corona,³⁸⁹ tot i que el Sefer yeširah no parlarà d'aquesta

³⁸⁴ El terme hebreu *pašut* té dues traduccions: «simple» o «estès». Això permet que l'autor col·loqui les lletres en el món de les *sefirot* i de les emanacions. El canvi que esmenta és una referència a l'existència de les lletres geminades.

³⁸⁵ Isaac Israeli, *The Book of Substances*, A. Altman & S. M. Stern, Oxford 1958. Pàg. 87.

³⁸⁶ És a dir, cada lletra geminada representa qualitats actives i en oposició, en comptes de presència o absència d'una qualitat.

³⁸⁷ El terme *hok* pot ser traduït com a «norma», «regal», «línia», «límit» o «porció», és a dir, quelcom que és directe i que limita. Una altra possible traducció seria: «la llengua és la regla». En aquest cas, «regla» evocaria en la ment del lector tant el valor legal com l'aspecte geomètric.

³⁸⁸ «Israel» és un epítet de la sefirà *Tiferet*.

³⁸⁹ Es tracta d'una referència a *Keter*, en la qual rabí Isaac compara *Tiferet* i *Keter* ja que ambdues reben aquest sobrenom de «norma» i ambdues tenen una funció de mediadores i equilibradores.

superioritat fins al capítol tercer, tot referint-se a la interioritat del mèrit i de l'obligació.³⁹⁰ En aquest passatge, l'autor parla de les vint-i-dues lletres i cita de passada les tres mares, tot i que no hauria estat necessari.

[166-168] חקקן בבינה [נ"א, בתשובה] - עשה הגולם, אבל לא רצה לדבר מן הרשימה אף על פי שמצינו הרשום בכתב אמת, כי הרשימה איננה צורה עד היותה תחלה בכתובה. וחצבן - מן האותיות שהיו יסוד תחלה חקוקות בבינה אחרי העשות הגבולים בחקיקה שאחרי הרשימה.

[166-168] **Va gravar-les** (2,2) en la sefirà del Retorn (*Tešuvah*).³⁹¹ Va fer la matèria amorfa.³⁹² L'autor del *Sefer yeširah* encara no vol parlar de les inscripcions/traces, tot i que ja ho trobem a «allò que hi ha escrit al llibre de la veritat» [Daniel 10,21] perquè la inscripció encara no té forma determinada fins que és escrita.³⁹³ Les talla a partir de les lletres que estaven en el fonament, gravades primer en la sefirà de retorn (*Tešuvah*), després que fossin establerts els límits,³⁹⁴ en els talls que varen seguir les marques gravades.

[168-169] שקלן - זו כנגד זו ושקלן כדי לזווגן לעשות פירות, שאי אפשר להתאצל דבר מדבר בלי משקולת.

[168-169] **Les va sospesar** l'una respecte de l'altra per a ajuntar-les, amb la finalitat que donessin fruits, ja que no és possible que una cosa emani d'una altra sense contrapès.³⁹⁵

³⁹⁰ Rabí Isaac en aquest punt compara els paràgrafs 23 i 28 del *Sefer yeširah*. Explica aquest procés com una dinàmica interna i ideal de l'ascensió de *Tiferet* cap a *Keter*.

³⁹¹ Aquesta «gravació» és un grau que té lloc en l'àmbit de la sefirà *Binah*. Les lletres són el material gravat.

³⁹² El terme *golem* pot ser traduït com amorf, pur o primer. En el món cabalístic *Binah* sol equivaler a la matèria primera del món filosòfic. En el pensament de rabí Isaac, *Tešuvah* i *Binah* no són ben bé idèntiques a la matèria primera. És el fet de la gravació en *Tiferet* allò que crea la matèria primera.

³⁹³ La inscripció és l'activitat escaient per a la sefirà *Hoḳmah*. Tot i que el verset de Daniel sembla indicar que les formes de les lletres s'apliquen a *Hoḳmah*, és a dir, que hi estan inscrites, aquestes romanen amagades fins que són gravades a *Binah*. Rabí Isaac intenta explicar per què el *Sefer yeširah* comença la seva descripció del procés de creació a partir del tallat amb la gravació.

³⁹⁴ Aquest límit és el primer pas i el grau mínim de diferenciació en la creació de la forma.

³⁹⁵ El terme *miškelot* pot ser traduït com a «plomada» o com a «pes d'una balança,» d'aquí que haguem optat per «contrapès». Segons la traducció que proposem aquí, el procés d'emanació, que té lloc des de les sefirot superiors cap a

[170-180] והמירן - התמורה בכלל החילוף, דכתיב [שה"ש ב', י"א], "הגשם חלף הלך לוי", כי הגשם הוא המשתלח מן הסבה והוא שב, כדכתיב [ישעיה נ"ה, י"א], "כי אם עשה את אשר חפצתי". ולכך כתיב חל"ף כי הוא חוזר לגלמו. ואפשר שעושה שליחותו פעם אחרת בחלופין, אם הגשים גשם עב מגשים גשם דק, אבל אין חילוף בכלל תמורה, כי החלוף הוא דבר משתנה מעיקרו, כדכתיב [תהלים ק"ב, כ"ז], "כלבוש תחליפם ויחלופו", "חליפות שמלות". כל בני חלוף שהן משתנים מעיקרו, אבל השנוי הוא השתנות הדבר ממדה למדה ומצבע לצבע וממקום למקום. והתמורה היא דוגמא למלך שהגיע עת תכלית ממלכתו, ויסירוהו ממלכותו, וימלוך תחתיו טוב ממנו או כיוצא בו, כי התמורה הולכת מסבה לסבה ומדור לדור, כגון דוד שניתן עליו הוד מלכות, ואותו הפועל פעל עד הגיע תום גורלו, אחרי כן התחיל מלכות בנו שלמה שנתן עליו הוד מלכות שנתן לאביו עד תום מלכותו, והומר זה בזה. וכן ענין האותיות המתנענעות המתפשטות, ולכך אמר המירן ולא אמר החליפן:

[170-180] **I les va intercanviar.** La permutació és part del procés de transformació, com ha estat escrit: «la pluja s'ha esvaït i se n'ha anat,» [Càntic 2,1] perquè la pluja, que ve de la seva causa i hi torna, com està escrit: «Sinó que va fer el que jo desitjava ». [Isaïes 55,11] Aquí fa servir el terme «transformació» perquè implica el retorn a la seva matèria amorfa. És possible que, un cop transformada, torni a realitzar la seva funció:³⁹⁶ ja sigui en forma d'una pluja forta o d'un pluja fina.³⁹⁷ Ara bé, la transformació no inclou el canvi, ja que ocorre quan una cosa canvia a partir de la seva arrel, com està escrit: «tots envelliran com un vestit, i els canviareu com la gent es muda de roba,» [Salm 102,27] «els donà vestits de mudar» [Gènesi 45,22] i «Obre la boca a favor del mut ». [Proverbis 31,8] Canvien a partir de la seva arrel, però el canvi es limita al pas d'un atribut a un

les inferiors, només es produeix si hi ha un progressiu increment en pes i en matèria. En altres paraules, el procés d'emanació seria paral·lel al procés d'anar guanyant cos.

³⁹⁶ Aquesta idea de retorn està implícita també en el llenguatge d'Isaïes 55,11.

³⁹⁷ La idea és que la transformació implica un canvi complet del subjecte. La pluja que torna després d'un període de calma pot tenir una forma completament diferent de la seva primera manifestació.

altre, d'un color a un altre, o d'un lloc a un altre.³⁹⁸ Per contra, la mutació s'assembla al cas d'un rei que arriba al final del seu regnat i li retiren la reialesa, i posen un altre rei en el seu lloc que ho faci millor que ell. La mutació és un pas de causa a causa, i de generació en generació, com ocorregué en el cas de David, a qui conferiren la majestat del regne, i aquesta causa agent³⁹⁹ va operar fins al punt que es complí el seu destí. Després d'això, va començar el regnat de Salomó, a qui conferiren la majestat del regne que ja havia estat donada al seu pare, fins que va complir amb el seu destí, i un va substituir l'altre. Això també s'aplica a la fluctuació i a l'extensió de les lletres,⁴⁰⁰ i per això el *Sefer yeširah* diu **i les va intercanviar** i no *les va transformar*.

[181-191] צרפן - עד כאן דבר מן העולם העליון, עכשיו נדבר מאיזה מקום נפעלו הנפרדים מפשיטות האותיות. צרפן זיווגן פעמים רבות. ושנה הלשון לומר שקלן צרפן ששניהם ענין זיווג כפי פנימיותן, כענין רשימה שהיא פנימית מחקיקה וחקיקה היא פנימית מן החציבה. וכן השקול פנימי מן ההמרה, וההמרה מן הצרוף כענין השלהביות, כי כל עוד שהן מתפרדות אין יכולת לעשות מעשה עד שיתחברו כולם בגחלת. וכן באילן, אין הבדים חזקים כל אחד ואחד אלא בהצטרפם זה על זה וזה לפניו מזה. והצרוף עצמו שהזכיר הוא אומר על כל מה שהזכיר שאין דבר מתחבר מבלי צרוף, כי רצה לדבר דבריו במדרגות וסדר תחלה כי בתחלה עשרה אנשים ואחרי כן נשים, ועשה תחלה יעקב ועשו אשה מכאן ואשה מכאן, ושקל מי ראוי להיות בן זוגו של זה ובן זוגו של זה. וזה הוא השיקול - אחר זה יהיה זה, ואחר זה יהיה זה. כך מתחלה נבראו כל הנשמות העתידות להיות, וכל הצורות העתידות לקבל רוח :

³⁹⁸ Rabí Isaac emprà l'arrel *h-l-f* en el sentit llatí del prefix *trans-*, és a dir, un canvi operat en un subjecte preexistent, com ocorre en els exemples dels versets referits a la gent (Salm 102,27), els vestits (Gènesi 45,22) i els mortals (Proverbis 31,8). Contràriament, el terme *ʿmurah* implica un canvi de subjecte o permutació. Per tant, la transformació és la forma de canvi més essencial i, en conseqüència, la categoria més inclusiva.

³⁹⁹ Ibn Tibbon, en la seva traducció de l'obra de Maimònides *Moreh nebuqim* 2,12, interpreta el terme hebreu *poel* com a causa agent.

⁴⁰⁰ Les lletres no es poden canviar o transformar sinó que només es poden substituir per a crear diferents efectes.

[181-191] I les combina – Fins aquí ha parlat de conceptes que pertanyen al món superior. Ara en canvi, parla del lloc on, a partir de la simplicitat de les lletres, les realitats separades es veuen afectades.⁴⁰¹ **Les combina**, és a dir, les aparella moltes vegades. Aquí canvia la terminologia: «sospesar» i «combinar» són dos aspectes de l'acció d'aparellar que depenen dels seus diversos graus d'interioritat. És el mateix que ocorre en el cas de les inscripcions: una inscripció és més interna que una incisió, i al seu torn una incisió és més interna que un tall.

D'igual forma, el concepte de «sospesar» expressa una idea molt més intrínseca que el simple canvi. El canvi és molt més profund que l'acció de combinar, com en el cas del foc: no hi pot haver flames separades, sinó que estan unides al carbó. Igualment, en el cas d'un arbre, cada branca de forma aïllada no és prou robusta, però sí en combinar-les. La combinació que l'autor al·ludeix s'aplica a tot el que ha esmentat anteriorment, ja que no hi ha res que s'ajunti sense combinar-se. La raó és que l'autor del *Sefer yeširah* ha volgut presentar-ho de forma gradual i prioritzar-ho. Primerament Déu va crear els homes i les dones,⁴⁰² fent primer Jacob i Esaú, amb una dona d'una banda i una altra dona de l'altra banda, i va sospesar-les per a veure quina convenia més a cadascun. Així és com va fer-ho: Una cosa després d'una altra. Llavors, des del principi Déu va crear totes les ànimes que existiran en el futur⁴⁰³ i tots els cossos que rebran un esperit en el futur.

[192-198] וצר בהן - מלשון ציור וצורה. בהן - באותיות בעצמן עשה בהן צורה כדי שתצטייר צורה

⁴⁰¹ El terme נפעל (*naʿfal*) apareix emprat en aquest sentit a *Kuzari* 5,10.20 i en *Moreh nebuqim* de Maimònides 1,51.

⁴⁰² Aquesta història es troba al midraš Rabbah de Gènesi capítol 68, i també al Talmud de Babilònia *Baba Batra* 123a i *Sota* 2a.

⁴⁰³ Rabí Isaac comenta el passatge del *Sefer yeširah* 2,2 parant esment a les paraules forma i ànima, que accentuen la connexió amb el pensament neoplatònic. En el tractat *Avodah Zarah* 5a els rabins es fan ressò d'una tradició segons la qual «el descendent de David (el Messies) no vindrà fins que totes les ànimes del Cos s'hagin exhaurit» Raši ho interpreta dient que existeix una mena de magatzem, anomenat *guf* (lit. «cos»), que des del principi de la creació conté totes les ànimes que naixeran en el futur. Vegeu també *Niddah* 13b per a un raonament similar.

En el pensament de rabí Isaac, el *Sefer yeširah* parla de l'existència d'un procés previ a la creació, consistent en la prèvia combinació d'elements. Això coincideix amb el punt de vista d'altres pensadors neoplatònics del moment com Bar Hiya, que defensa l'existència en potència de la forma, abans de la seva generació. Per a rabí Isaac, la doble formulació del passatge del *Sefer yeširah* representa tant el punt de vista tradicional sobre la preexistència de les ànimes, com la doctrina neoplatònica de la preexistència de les formes abstractes.

אחרת ממנה למטה. וכן כל דבר ודבר סבה מסבה עד הגיעו אל הנפרדים שהם למטה מעשר ספירות, והנפרדים יונקים מהם כפירות האילן עד תכלית גמר בשולן, ובהגמר בשולן יפלו ממקום יניקתם ויתחדשו במקומם אחרים תחתיהם. ופעמים יפלו הנופלים במקום שיעשו אילנות גדולות שיוציאו פירותיהן. וכן בפירותיהן ובפירי פירותיהן עד עולם, כל אחד כפי מעלת מקום יניקתו אשר היתה סבתו משום חשיבותו וחשיבות פירותיו:

[192-198] **I va formar amb elles.** El terme «formar» (צר *šar*) té la mateixa arrel que «descripció» (ציור *šiyur*) i «forma» (צורה *šurah*). **Amb aquestes.** Amb les lletres va crear una forma patró a partir de la qual es creen les entitats separades que estan per sota de les 10 sefirot. Les entitats separades estan enganxades a aquesta forma-patró com la fruita que penja de l'arbre fins que arriba a madurar. Quan [les fruites] maduren, cauen del lloc on estaven enganxades i en aquell punt en surten d'altres.⁴⁰⁴ De vegades, les fruites que han caigut produeixen grans arbres dels quals surt més fruita. D'aquesta fruita en surten més arbres i així successivament per sempre: cada cosa fructifica segons l'alçada de la qual emana, ja que la seva importància i la dels seus fruits deriven de la seva causa.⁴⁰⁵

[198-201] העתיד לצור - הם הרוחות שהם הויות דקות וצורות במקום אחד וכלן עשויות מבראשית, אך חיות צורות הנשמות נוצרות מכח פנימי מדבר שאין הלב יכול לחשוב בו. וכן הצורות המורגשות הם מכח הסבות הנוראות המושגות בהרגש שהם כלי הנשמות הפנימיות המיוחדות:

⁴⁰⁴ Rabí Isaac empra la imatge de la fruita per a representar les «entitats separades». la imatge de la fruita que cau de l'arbre expressa la idea de la separació de la font.

⁴⁰⁵ Rabí Isaac es fa ressò de la idea popular en el seu temps segons la qual existeix una escala en els graus de perfecció, d'acord al nivell o posició jeràrquica de la qual ha emanat un element. Vegeu Isaac Israeli, *Llibre de les substàncies* 93-95.

[198-201] **Que està destinat a ser format.** Es tracta dels esperits que són essències subtils ajuntades en un sol lloc. Tots els esperits han estat creats des del principi,⁴⁰⁶ fins i tot les *ḥayot*, que són formes de les ànimes creades a partir d'una força interna que el cor no pot copsar.⁴⁰⁷

[De la mateixa manera] les formes perceptibles provenen de la força de les causes temibles, que són percebudes a través de les sensacions, perquè les sensacions són els instruments de les ànimes internes superiors unificades.⁴⁰⁸

[202-204] חקוקות בקול - בהמשכת נעימות הקול נאצלו האותיות ונחקקו, כדכתיב [תהלים כ"ט ז'], "קול יי' חוצב להבות אש", כי הקול מחלק אות אחת להרבה אותיות בהמשכתו, והקול פנימי כי עניינו דק מאד ואין משיגו :

[202 – 204] **Esculpides a la veu.** Les lletres varen emanar i varen ser esculpides mentre el to plaent de la veu s'anava difonent, com està escrit: La veu del Senyor esculpeix flames de foc [Salm 29,7].⁴⁰⁹ [Com una flama] en difondre's, la veu divideix una lletra en moltes altres. Aquí es tracta de la veu interna que té la característica de ser molt subtil i de que ningú no la pot copsar.⁴¹⁰

[204-207] חצובות ברוח - בכח התשובה נחצבו והם בתשובה. והאותיות יש להם גוף ונשמה קבועות בגידי הראש וברוח האותיות כלם והרוח קבוע בפה, כי הפרש יש בין תנועות הלשון לתנועות הפה, כי כלי הרוח הענוע המדברים המתנועעים בהם, ויש להם מקום קבוע שאי אפשר

⁴⁰⁶ Basant-se possiblement en un midraix del Gènesi (*Gènesi Rabbah* 14,11) rabí Isaac ensenya que l'essència de l'ésser humà té les seves arrels en les dimensions més recòndites de la divinitat.

⁴⁰⁷ La frase en hebreu llegeix מכה פנימי מדבר *m-k-ḥ p-n-y-m-y m-d-b-rabí* El terme מדבר *mdbr* pot ser vocalitzat com *medabber* («el qui parla») o com *me-davar* («de la cosa»; «per la cosa»).

⁴⁰⁸ Vegeu *Kuzari* 5,12 on les imatges mentals són descrites com a instruments de l'ànima.

⁴⁰⁹ L'autor interpreta el verset en la seva literalitat més crua, com a representació del procés de la parla divina. El verset estableix una distinció entre l'agent —la veu en aquest cas— i les flames, resultat de l'acció. La interpretació de rabí Isaac emfasitza aquesta distinció tot aplicant-la a la relació entre la veu i les lletres.

⁴¹⁰ La idea de la veu subtil ja es troba en el midraix *Gènesi Rabbah* 6,12. Per a rabí Isaac aquesta veu és quelcom més que la simple articulació fònica. És també la intenció prèvia al discurs. De manera similar, Maimònides, en *Moreh nebukim* 2,5, presenta la lloança no verbal que fan les esferes com una activitat intel·lectual superior a la parla articulada.

לזוז ממוקומו :

[204-207] Tallades en l'esperit [o alè]. Han estat tallades amb el poder del Penediment (*Tešuvah*) i resideixen en el Penediment (*Tešuvah*). Les lletres tenen un cos i un esperit. **Fixades.** En les cavitats del cap i en l'alè de totes les lletres.⁴¹¹ L'alè és fixat a la boca, perquè hi ha diferència entre el seu moviment i el de la llengua.⁴¹² El flux de l'alè fa vibrar els òrgans de la parla però, malgrat el seu moviment, tenen un lloc fix del qual no es poden moure.

יח עשרים ושתים אותיות יסוד קבועות בגלגל ברל"א שערים
וחוזר הגלגל פנים ואחור, וסימן לדבר אם בטובה אין למעלה
מענג ואם ברעה אין למטה מנגע :

18] Vint-i-dues lletres fonamentals, fixades en una esfera de dues-centes vint-i-una portes. El camí torna endavant i enrere. I aquest n'és el senyal: si és pel bé de les altures, dóna plaer ('oneg); si és pel mal de la profunditat, dóna dolor (nega⁴¹³)

[208-210] גלגל - דבר המתגלגל כגלגל כגלגלת הראש, והוא מן הנפרדים. וכשהוא חוזר מחזר הכל בחזרתו. ומחצית צירוף האותיות בגלגל שהם רל"א שערים, וחצים הנשארים שהם רל"א למעלה מן הגלגל, תשס"ב אלפא ביתות הם ושתים מהם נקראות שער :

⁴¹¹ En el seu comentari a Èxode 3,15 Ibn Ezra diu que en el cap hi ha cinc punts d'articulació dels sons de les lletres: el coll, el paladar, la llengua, les dents i els llavis.

⁴¹² Rabí Isaac especifica que, segons el *Sefer yeširah*, l'alè surt de la boca i no pas de la llengua. Aquesta interpretació també explica la diferència entre llengua i boca. Si bé la llengua i la boca haurien de ser considerades una sola cosa, rabí Isaac explica que és precisament la diferència entre els moviments d'ambdues el que contribueix al procés de la parla.

⁴¹³ Si llegim la paraula 'oneg a l'inrevés obtindrem nega⁴ («dolor»), atès que l'hebreu s'escriu sense vocals. Una traducció alternativa proposada per Gruenwald diu: «el bé s'origina en les altures del plaer, el mal té el seu origen en la profunditat del dolor». Només cal canviar la vocalització de ⁴im (si) per ⁴em («mare», però també «fonament» i «llavor»). Vegeu Talmud babilònic *Sukkah* 6 b i *Misnà Peah* 3,4.

[208–210] **Una esfera.** És una cosa que gira com una roda (כגלגל *ke galgal*) com el crani del cap (כגלגלת *ke-gulgolet*).⁴¹⁴ L'esfera és una de les realitats separades: quan gira, fa que tot giri al seu voltant. [La] meitat de la combinació de les lletres està escrita a l'esfera i té 231 portes. L'altra meitat consta de 231 [portes] i està per damunt de l'esfera: el total de combinacions de lletres és de 462, i dues d'elles són anomenades «porta».⁴¹⁵

[210-211] פנים ואחור - כסימן הדבר פנים ענג - ,

[210–211] **Endavant i enrere.** És simbòlic, perquè cap endavant llegim ענג *'oneg* (lit. «plaer») i cap enrere llegim נגע *nega*^f (lit. «dolor»).

יט עשרים ושתים אותיות חקקו חצבן שקלן והמירן עם כולן
וצרפן וצר בהם נפש כל היצור ונפש כל העתיד לצור. כיצד שקלן
והמירן אל"ף עם כולן וכולן עם אל"ף בי"ת עם כולן וכולן עם
בי"ת וכן כולם וכולן חוזרות חלילה ונמצאות יוצאות ברל"א
שערים ונמצא כל היצור וכל הדיבור יוצא משם אחד :

19] Vint-i-dues lletres: les inserí, les tallà, les permutà, les sospesà, les combinà i amb elles va crear l'ànima de tot allò que ha estat creat i l'ànima de tot allò que ha estat format i de tot allò que està destinat a ser format. Com les va sospesar i invertir? àlef amb totes i totes amb àlef, bet amb totes i totes amb bet; guímel amb totes i totes amb guímel. Totes van en grup i es troben a la sortida de les 221 portes. Tot allò que ha estat format, i tot discurs, es troba en un únic Nom.

⁴¹⁴ En el text que reproduïm la frase diu *galgal: davar ha mitgalgel kegalgal ke gulgolet ha-Roš*. Les paraules esfera, girar, roda i crani comparteixen la mateixa arrel *g-l-g-l*. D'altra banda, el manuscrit R llegeix *galgal: davar ha-mitgalgel še gilgel. Be gulgolet ha-Roš*, és a dir: «Una esfera: És una cosa arrodonida que gira. Dintre del crani del cap».

⁴¹⁵ El número 462 representa el total de possibles combinacions de les 22 lletres de l'alfabet en parelles. Serien aquesta parella les que rebrien el nom de «porta».

[211-213] ואחור נגע. וכל הדיבור - אם אין יצירה מדברת אינו כלום, כי השלמת הדבור אינו אלא ברוח. ואם רבא ברא גברא השיבו לעפרו מפני שלא היה יודע להכניס בו רוח שידבר ושיתקיים בו :

[211-213] **I tot discurs.** Si la Creació no parla no existiria res perquè a fi que el discurs estigui completat ha d'existir l'esperit (o alè).⁴¹⁶ Per això, Rava, quan crea un home, el va haver de tornar a la pols, ja que no sabia com fer-li entrar l'esperit (o l'alè) perquè pogués parlar i, per tant, existir.⁴¹⁷

[213-217] בשם אחד - שרשם בשם אחד, כי האותיות הם הענפים הנראים כמו השלהביות המתנועעות שיש בהם תנועה מחוברים בגחלת, וכמו בדי האילן וענפיו ופארותיו ששרשם באילן, וכן השקול מן החציבה והתמורה מן השקול ומתוך התמורה הצורה. וכל הדברים נעשים צורה וכל הצורות אינם יוצאים אלא בשם אחד, כמו הענף היוצא מן השרש, נמצא כשהכל הוא בשרש הוא שם אחד לכך אומר בסוף שם אחד :

[213-217] **En un únic Nom.** Tenen la seva arrel en un sol nom perquè les lletres són les branques visibles, com les flames, que tenen moviment, [però] estan lligades al carbó.⁴¹⁸ Igual que els branquillons d'un arbre i les seves branques tenen les arrels en el tronc de l'arbre, també el pes té arrel en la talla, i la permutació en el pes, i la forma ve de la permutació. Totes les coses estan fetes de forma, i totes les formes provenen d'un únic nom, com la branca que surt de l'arrel. Per tant, deduïm que tot està en l'arrel, que és un únic nom, i per això està escrit **un únic nom**.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Vegeu *Kuzari* 5,12, Maimònides, *Moreh nebuqim* 1,72. Rabí Isaac indica que les criatures per a ésser necessiten l'alè de l'esperit de Déu, que és el que dona la vida i també la parla.

⁴¹⁷ Aquesta història es troba al Talmud de Babilònia, tractat *Sanhedrin* 65 b. Rabí Isaac l'empra per a exemplificar l'estreta relació entre parla i alè i, en especial, la idea que la manca de parla implica la manca d'esperit.

⁴¹⁸ En aquest punt llegeixo el text consonàntic com *mehubbarim*, és a dir participi masculí plural del *pu'al* de *h-b-r* tot i que el subjecte de la frase és «les flames», *šalvahot*, mot femení plural.

⁴¹⁹ Rabí Isaac explica la frase del *Sefer yeširah* a través de la teoria de l'emanació, els fenòmens de la qual provenen en última instància del nom diví.

כ יצר מתהו ממש ועשה אינו ישנו וחצב עמודים גדולים

מאויר שאינו נתפש וזה סימן.

20] **Del Caos en va formar la substància. La va fer amb foc i existeix. Grans columnes ha dreçat en l'aire inabastable.**⁴²⁰ **Aquest n'és el senyal.**

[218-223] תהו - הוייה שאין בה צורה נאצלת מתוך הזמנת התשובה, שממנו חשך יוצא. ולכך נאמר [שה"ש ז' ו'], "ודלת ראשך כארגמן". ותהו הוא מלשון תוהא על הראשונות, מוחה מה שהיה. וכן תהו רשימת ההויות שאין בה צורה, ונעשית מדקות ההויה שהיא ממשות אויר עב שממנו חושך של ממשות, שזהו חומר שהוא ממש. לכך נאמר [דברים ד' י"א], "חשך ענן", ודוגמתו חשך של מצרים. ולכך ידעו שכל החשך מסבה עליונה. ואפלה יותר מחשך, שאין שם אפילו רוח. ועלטה מורכבת מבין שניהם :

[218-223] **Caos.** Essència en la qual no hi ha forma, emanada de les entranyes del Penediment (*Tešuvah*). D'aquí emana la foscor i per això està escrit «la teva cabellera té l'esclat de la porpra» [Càntic 7,6]. Caos (תהו *tohu*) està relacionat amb l'expressió «doldre's (תוהא *tohe*?) d'accions passades»⁴²¹ esborrant el que ja ha estat. El caos és l'empremta informe de les essències, fet de la subtileza de l'existència, i de la qual deriva l'obscuritat que és la matèria, i que [a la vegada] és la substància, i per això està escrit «coberta de foscor i d'espesses nuvolades ». [Deuteronomi 4,11] Un exemple d'això és la foscor d'Egipte, i per això varen saber que tota aquella foscor provenia d'una

⁴²⁰ Vegeu Proverbis 9,1 «La saviesa s'ha edificat una casa, ha dreçat set columnes».

⁴²¹ Talmud de Babilònia, *Kiduşin* 40 b.

causa sobrenatural. La tenebra (אפלה *afelah*)⁴²² és més que foscor perquè no té ni aire, i la foscúria (עלטה *alatah*)⁴²³ està composta per ambdues.

[224-229] עמודים - גדולים מן הכפולות, שהם מתוך הגדולים שהם שרשים והשרשים הם הויות פנימיות, שהם בכלל עשר ספירות שהם ו' קצוות והזמנת התשובה שהיא חביון עזו. ואותן שבע כפולות שהם עמודים גדולים, הם הם שנאמר בהם [שה"ש ב' ט"ז], "הרועה בשושנים". והבי"ת רמז המתנשא עד השרפים וכתוב כי כל זה יסוד עולם, שהוא מו' קצוות, והוא קבוע בדין ולכך נאמר, "הרועה בשושנים", הרועה באלו ששה דברים את עולמו, שהם אבי אבות כל התולדות :

[224–229] **Grans columnes.** De les lletres dobles o geminades que són grans columnes, les quals són arrels. Les arrels són les essències internes, que inclouen les 10 sefirot: són 6 extremitats⁴²⁴ i l'interior del Penediment (*Tešuvah*) que és allà on «s'amaga el seu poder». [Habacuc 3,4]⁴²⁵ Aquestes 7 lletres geminades, que són les grans columnes, són aquelles de les quals s'ha dit «que pastura entre els lliris». [Càntic 2,16] La *bet* fa referència a allò que està per damunt dels serafins. Està escrit: «perquè tot en els cels i en la terra». ⁴²⁶ «tot» és el fonament del món (*Yesod olam*), que deriva de les 6 extremitats i que està fixat en el Rigor (*Din*).⁴²⁷ Per aquesta raó està escrit «el qui

⁴²² Èxode 10,22 i altres.

⁴²³ Gènesi 15,17.

⁴²⁴ Els punts cardinals associats amb les 6 sefirot inferiors.

⁴²⁵ Aquesta frase també apareix en el *Keter malkut* 1,22, 1,38.

⁴²⁶ El text hebreu afegeix *u-ketiv*, «està escrit». Caldria esperar que aquesta fórmula fos seguida per una cita bíblica extensa, però tot el que apareix és «perquè tot». Ja que el llenguatge original és molt succint hi ha dues possibilitats d'interpretació en aquest punt. D'una banda, podríem pensar que hi ha una llacuna i que cal continuar llegint «i està escrit... perquè tot això constitueix...». La segona possibilitat és entendre les dues paraules «perquè tot» com una cita abreujada de 1 Cr 29,11 que faria referència al grup de sis sefirot inferiors i que vindria a confirmar el text de Càntic 2,16 com a prova textual.

⁴²⁷ Cal recordar que *Yesod* sol estar alineada amb les sefirot Rigor i Judici.

pastura entre els lliris» que pastura el seu món amb aquestes sis extremitats,⁴²⁸ que representen els avantpassats de totes les generacions.⁴²⁹

[230-235] שאינו נתפס - חשך שהוא דק והוא אויר כל כך דק שהוא עובר אחרי הגלגלים והרקיעים ובתוכם מרוב דקותו ואינו נתפס. אבל האויר הנתפס בתוך הנאד הוא עב, כי הרוח העליון הדק לא יעכבנו שום מונע כי הוא דק, וכפי דקותו כן תקפו, כי באותו דקות יש בו תוקף שלא יעצרנו כותל ומחיצה שאינו נתפס, והוא מהויות פנימיות רוחניות שאינן נתפשות הנראות ללב חצב מהן ונאצלו מהם גופניות שהם נתפשות :

[230-235] **Inabastable.** Una obscuritat que és subtil. És tan eteri que passa per darrere de les esferes i els firmaments i [també] hi entra. A causa de la seva natura etèria no pot ser atrapat. En canvi, l'aire tancat dintre d'un sac de pell⁴³⁰ és espès perquè l'esperit subtil superior no pot ésser confinat de cap manera a causa de la seva subtilitat. Per mor d'aquesta subtilitat: la seva força ve donada per la seva subtileza, ja que en aquesta subtileza rau la capacitat de no ser contingut ni per un mur ni per cap divisòria.⁴³¹ D'aquí deriven les essències espirituals internes, que no poden ser atrapades i que són percebudes pel cor. D'aquí emanen les substàncies corpòries, les quals si que poden ser abastades.

[236-237] פנים מתוך פנים - בענינם י"ב עמודים, כי כל הדברים הויות מתוך הויות פנים בתוך פנים, פנים מתוך פנים :

⁴²⁸ El terme «šošanim» equival a «lliris» però rabí Isaac divideix la paraula per la meitat šeš šanim (lit. 6 anys) tot veient-hi una referència a les 6 sefirot inferiors.

⁴²⁹ Les sefirot *Tiferet* (Belleza) i *Atarah* (Diadema) també reben el nom de «Avantpassats,» o «parets dels pares». Sembla que aquesta expressió també pot ser emprada per a designar les sefirot inferiors.

⁴³⁰ El sac de pell, en hebreu *nod*, també té un paper important en una història de contingut cosmogònic que trobem en el midraix *Gènesi Rabbah* 5,2.

⁴³¹ Aquesta discussió sobre l'aire subtil en comparació a l'aire físic ja es troba a l'obra de Sa'adia Gaon, *Sefer ha-ʿemunot ve ha-Deot* Cap. 2, secció 57 i 67.

[236-237] dotze simples (sec 17) en la seva concepció hi ha 12 columnes perquè totes les coses estan constituïdes d'essències contingudes en essències, rostres en rostres, rostres a partir de rostres.

כא אל בת גש דר הק וצ זפ חע טס ינ כמ אב גת דש הר וק זצ
חפ טע יס כנ למ אג דת הש ור זק חצ טפ יע כס לנ במ אד בג הת
וש זר חק טצ יפ כע לס מנ אה בד ות זש חר טק יצ כפ לע מס גנ
או בה גד זת חש טר יק כצ לפ מע נס אז בו גה חת טש יר כק לצ
מפ נע דס אח בז גו דה טת יש כר לק מצ נפ סע אט בח גז דו ית
כש לר מק נצ ספ הע אי בט גח דז הו כת לש מר נק סצ עפ אכ בי
גט דח הז לת מש נר סק עצ ופ אל בכ גי דט הח וז מת נש סר עק
פצ אמ בל גכ די הט וח נת סש ער פק זצ אנ במ גל דכ הי וט זח
סת עש פר צק אס בנ גמ דל הכ וי זט עת פש צר חק אע בס גנ דמ
הל וכ זי חט פת צש קר אפ בע גס דנ המ ול זכ חי צת קש טר אצ
בפ גע דס הנ ומ זל חכ טי קת רש אק בצ גפ דע הס ונ זמ חל טכ
רת יש אר בק גצ דפ הע וס זנ חמ טל יכ שת אש בר גק דצ הפ וע
זס חנ טמ יל כת את בש גר דק הצ ופ זע חס טנ ימ כל :

21] 'l bt gš dr hq wş zp h' ts yn km 'h gt dš hr wq zş hp t' ym kn ls 'g dt
šw rz qh şť py 'k sl nb m' db gh tw šz rh qť şy pk 'ls mn 'h bd wt zš hr
ťq yş kp l' ms gn 'w bh gd zt hš tr yq kş lp m' ns 'z hw gh ht tw yr kq lş
mp n' hb zg rd hť ty šk rl qm şn ps 'z ťb hğ zd wy tc šl rm qn şs ph 'z yb

ṭg ḥd zh wk tl sm rn qs ṣ' p' kb yg ṭd ḥh zl tm sn rs q' ṣw p' lb kg yd ṭh
ḥw zm tn šs r' qp s' mb lg kd yh ṭw ḥn ts s' rp qz ṣ' nb mg ld kh yw ṭz
ḥs 'š pr ṣq 's bn gm dl hk wy zṭ 't ps ṣr ḥq 's bs gn dm hl wk zy ḥṭ pt ṣs
qr 'p b' gs dn hm wl zk ḥy ṣt qš ṭr 'š bp g' ds hn wm zl ḥk ṭy qt rš 'q bs
gp d' hs wn zm ḥl ṭk rt yš 'r bq gš dp h' ws zn ḥm ṭl yk št 's br gq dš hp
w' zs ḥn ṭm yl kt 't bš gr dq hs wp z' ḥs ṭn ym kl

כב צופה וממיר עושה כל היצור ואת כל הדברים שם אחד

וסימן לדבר עשרים ושתים (מניינים) [חפצים] בגוף אחד :

22] *Investiga i inverteix; fes de tot allò creat i de tot allò parlat un sol Nom.*

El Senyal és que hi ha vint-i-dos elements en un sol cos. Fi.

[238-240] צופה - כמו שאמרו היה מביט בתורה. וסימן לדבר - אמר לשון סימן להעלים דבר :

[238-240] *Investiga*. Com els rabins han ensenyat: «Així el Sant, beneït sigui, va mirar en la Torà
». ⁴³² **Aquest n'és el senyal (secció 17):** hom empra el terme «senyal» per a designar una cosa
oculta. ⁴³³

שנים ועשרים חפצים - כל אחת מכ"ב אותיות חפץ גדול. מהו חפץ חומר שהוא עושה כלי, והוא
עושה כלי כמו אבני המגדל שיש בו הרבה אבנים, וכל אחת ואחת הוא שם בפני עצמה, וכלן
נקראות בשם אחד והוא מגדל :

⁴³² *Gènesi Rabbah* 1,1. Aquest mirar «espiritual» és considerat part del procés de la creació.

⁴³³ Un senyal substitueix la cosa senyalada. En el pensament rabínic el senyal indica una condició interior, i també pot indicar quelcom de molt més recòndit i obscur. Vegeu *Nombres Rabbah* 14,12. Talmud de Babilònia *Bava Batra* 123a.

Vint-i-dos elements. Cadascuna de les 22 lletres és un gran element.⁴³⁴ Què vol dir «element»? la matèria primera que constitueix una cosa com succeeix amb les pedres d'una torre. Una torre està formada de moltes pedres i cadascuna té un nom, i el conjunt de totes elles rep un sol nom, que és «torre».⁴³⁵

⁴³⁴ És a dir, que tenen una existència metafísica.

⁴³⁵ Rabí Isaac intenta explicar la relació entre l'objecte compost i els seus elements constitutius, els quals tenen una existència independent però que, un cop combinats, creen una unitat singular.

כג שלש אמות אמ"ש יסודן כף זכות וכף חובה ולשון חק

מכריע בינתים:

23] Tres mares: ׀, m, š. Llur fonament. El platet de la intransigència i el platet de la indulgència, i la llengua és la norma que els equilibra.

[241-243] יסודן - היסוד בא מהן והם סבתו, ויסודן של ג' אמות הוא הבינה. ואלה הדברים לא הזכיר אלא סבות נראות מתוך סבות שאינן נראות, ולכך קוראן אמות, ואחר כך קוראן אבות:

[241-243] Llur fonament. El fonament ve d'elles i elles en són la causa.⁴³⁶ El fonament de les tres mares és la intel·ligència (*Binah*).⁴³⁷ Aquestes paraules només fan referència a les coses visibles d'entre les coses invisibles. Per aquesta raó les anomena «mares» i després les anomena «pares».

[243-244] כף - ממש, ופעמים אדם שוקל בכפי ידיו, כעניין שכתוב [תהלים ע"ח, ע"ב], "ובתבונות כפיו ינחם". והכפים מקבלים הברכה:

⁴³⁶ Les sefirot són la causa de les lletres. En altres paraules, les entitats que en l'àmbit sefiròtic reben el nom de «mares» es corresponen a lletres, en l'àmbit inferior són anomenades «fonaments». Per tant les corresponents sefirot són les «causes» de les lletres fonamentals.

⁴³⁷ Rabí Isaac identifica *Binah*, *Hesed* i *Paḥad* com les mares. *Binah* és el fonament de les tres mares, en el sentit genèric de ser la font primera i superior.

[243-244] El **platet**, (en hebreu כף *kaf*) en el seu sentit usual. De vegades una persona pot sospesar amb el palmell (en hebreu כף *kaf*) de la mà, tal com està escrit: «els guiava amb la prudència de la seva mà». [Salm 78,72] Les mans també reben la benedicció.⁴³⁸

כד שלש אמות אמ"ש סוד גדול ומכוסה ומופלא וספון
בששה טבעות ויצאו מהם אש מים ורוח ומתחלקים זכר
ונקבה. דע וחשוב וצור שהאש נושא מים:

24] Tres mares: ? , m, š. Un gran secret ocult, meravellós, segellat amb sis anells. D'ells en surt foc, aigua i esperit, i es divideixen en mascle i femella. Cal que sàpigues, pensis i donis forma. El foc porta a l'aigua.

[245-247] אמ"ש סוד מכוסה - מן הנביאים, ומופלא - שהוא מתעלה למעלה והם דברים שלא היתה להם ירידה, וחתום בשש - אמ"ש, מש"א, שא"ם, אש"ם, שמ"א, מא"ש, שהם בשם כמו שכתוב בפרק הראשון שבו נחתמו ששה קצוות שהשם חתום בכל והכל חתום בו.

[245-247] ? , m, š. Un gran secret ocult pels profetes.⁴³⁹ Meravellós, perquè està elevat a les altures. Aquestes són coses [excelsas] a les quals no escau davallar.⁴⁴⁰ Segellat amb sis

⁴³⁸ Sembla que aquesta frase seria una explicació a l'expressió «el platet de la intransigència i el platet de la indulgència». Segons rabí Isaac, no només ho hem d'entendre com una descripció espacial, en el sentit que existeix un costat de la intransigència i un costat de la transigència, ni tampoc només en un sentit figuratiu, fent referència als platets de la balança. *Caf*—que, no ho oblidem, també és el nom d'una lletra- en aquest cas és una sefirà en si mateixa, amb funcions similars a les que fa el palmell de la mà, ja que sospesa i rep el flux o la «benedicció» de les sefirot superiors. Vegeu el comentari de Raši a Èxode 14,31.

⁴³⁹ Es tracta d'una referència al Talmud de Babilònia *Berahot* 34b.

⁴⁴⁰ Rabí Isaac explica aquest «ocultar-se» com una conseqüència de l'ascensió i de la davallada de les sefirot. En el pensament de l'autor, una sefirà davalla a fi de beneir els cossos que estan en el nivell inferior o bé, amb una connotació

anells: *ʾmš, mšʾ, šʾm, ʾšm, šmʾ, šʾm, mʾš*, que formen part del Nom, tal com està escrit en el primer capítol [del llibre] en què les sis extremitats estan segellades,⁴⁴¹ ja que el Nom està segellat en tot i tot està segellat en [el Nom].

[247-251] טבעות - מה ענין טבעת האצבע נכנס בתוכו, והוא דבר שהוא חשוק בדבר חושק דבר אחר והדבר החשוק בו משם כחו, שכל זמן שאותו טבעת החותם באצבעו מקבל תוספת בהחתמו בהם. וכל אלו כלם כחות נוראים אלו מתוך אלו, והפנימיים שם מן הפנימיים להם, זה מזה וזה מזה :

[247-251] **Anells.** Què ocorre amb un *anell*? El dit entra dins de l'anell. L'anell és una cosa cenyida i cenyeix el dit. Un cop el dit està estret, és aleshores que l'anell cobra suficient força per a segellar, perquè mentre l'anell del segell estigui en el dit del segellador, li serà atorgada força a bastament per segellar.⁴⁴² Totes aquestes forces són terribles, i estan contingudes les unes en les altres: les que són internes provenen de forces més internes encara, aquesta d'aquella i aquella d'aquesta.

[252-256] ומתחלקים זכר ונקבה - לפי האותיות שפוגעות אלו באלו לפי סדרן גמר מלאכתן אם רוב הנקבות מצד אחד המיעוט בטל במיעוטו בעבור רובו, שהשי"ן היא אש יש בו נקבות, וכשהיא פוגעת סמוכה לרוח שיש ממנה זכר ונקבה אז הנקבות מתגברת. וכשהרוח והמים סמוכין הרוח רובו זכר והמועט נקבה, ולכך הזכרות מתגבר על

més negativa, com a resultat d'un exili, amb el consegüent tall del flux energètic provinent de la part superior. Si això succeeix, el flux quedarà tallat i les sefirot que estiguin per sota de la sefirà «castigada» rebran un impacte negatiu. En aquest sentit, llavors, cal comprendre l'ascensió d'una sefirà com la seva participació en el flux energètic, a fi i efecte d'harmonitzar amb la sefirà superior.

⁴⁴¹ Vegeu la secció 15 del *Sefer yeširah*.

⁴⁴² La imatge que rabí Isaac emprà aquí és la de l'anell de segell, que no té força en si mateix, sinó que la seva força li ve donada pel dit en el qual està col·locat. Rabí Isaac ho interpreta com una metàfora de la jerarquia dels poders sefiròtics.

הנקבות. והפוך אותיות אלו כחזרת הגלגל מענג לנגע ומנגע לענג.

[252-256] Es divideixen en mascle i femella. Segons les lletres que es trobin una amb l'altra, el seu efecte estarà en funció del seu ordre. Si la majoria de [lletres] femenines està en un sol costat, el seu aspecte minoritari quedarà anul·lat perquè han esdevingut majoria. La xin, que és foc, té una part femenina. Quan es troba amb l'aire, que té un aspecte femení i un altre de masculí, preval el femení. Quan aire i aigua estan propers, la part masculina preval sobre la femenina, perquè l'aire és preferentment masculí. La rotació⁴⁴³ d'aquestes lletres és com la roda que gira, de *ʿoneg* (plaer) a *negaʿ* (dolor) i de *negaʿ* (dolor) a *ʿoneg* (plaer).

[256-260] ומורנו אומר כי הכל חקוק בגלגל וכיוצא בו מכל המינים שבעולם, וכן בכל האותיות כלם יש בכל אחת ואחת מהן חקיקה אם לטוב אם לרע, פעמים שפוגע אותיות חקוקות לטוב ופעמים מוצא האותיות שהן חקוקות לרע, שאין הדבר תלוי בפגע הפוך האותיות אלא האותיות עצמן כל דבר ואות חקוק במקומו לעשות פעולה, פעמים משתנית האות עצמה מטוב לרע ומרע לטוב :

[256-260] El nostre mestre ensenya que tot està inscrit en la roda.⁴⁴⁴ Com a conseqüència d'això s'aplica a tots els elements del món. Igualment, en totes les lletres hi ha una inscripció, sigui per a bé o sigui per a mal. De vegades, trobem lletres inscrites per al bé i d'altres inscrites per al mal. Això no depèn de la variació en què es trobin les lletres sinó

⁴⁴³ El verb והפוך (*ve hafok*) indica canvi general o variació de forma, però no un canvi radical d'essència.

⁴⁴⁴ Rabí Isaac es fa ressò de la doctrina de l'*aplanos*, és a dir, una esfera utòpica que contindria les formes de totes les coses. En podem trobar referències a l'obra d'Abelard de Bath, *Quaestiones naturales* 76. La literatura mística jueva dels *Hekalot* conté una imatge similar: el *pargon*, o cortina, que separa el món diví de l'humà, i en la qual hi hauria brodades totes les formes de les coses.

de les lletres mateixes.⁴⁴⁵ Les lletres ho són tot. Una lletra que està inscrita en un lloc per a fer una acció determinada⁴⁴⁶ de vegades canvia, de manera que la pròpia lletra passa del bé al mal o del mal al bé.

כה שלש אמות אמ"ש תולדות השמים אש ותולדות אויר רוח
ותולדות ארץ מים. אש למעלה ומים למטה ורוח חק מכריע
בינתים :

25] Tres mares: ׀, m, š. L'origen del cel és el foc; l'origen de l'aire és l'esperit; l'origen de la terra és l'aigua. Foc amunt, aigua a baix, i l'esperit és la norma que els equilibra.

כו שלש אמות אמ"ש מ"ם דוממת שי"ן שורקת אל"ף חוק
מכריע בינת.

26] Tres mares: ׀, m, š. Mem elevada [o silenciosa];⁴⁴⁷ xin sibilant; àlef és la norma que els equilibra.

[261-263] מ"ם דוממת - חשיות דממה דקה, כדכתיב [קהלת ג' ז'], "עת לחשות ועת לדבר". זהו חשמל שאמרו בו [חגיגה] עתים חשות עתים ממללות, כי החשיות קודמת לשריקת הדיבור, מלמעלה למטה ח"ש מ"ל, וממטה למעלה מ"ל ח"ש.

⁴⁴⁵ Gershom Scholem llegeix הפוך mentre que una lectura més encertada seria (canvi, mutació).

⁴⁴⁶ Abans rabí Isaac ha afirmat que l'ordre de les lletres que estan en contacte en determina l'efecte últim. Aquí, en canvi, afirma que cada lletra té un efecte propi independent de la combinació. Aquí el context de la discussió és la qualitat de la lletra en si. Vegeu *Sefer yeşirah* secció 18.

⁴⁴⁷ Traduïm *romemet* com «elevada». Una variant proposada per I. Gruenwald és *domemet*, «silenciosa». Rabí Isaac segueix aquesta darrera variant.

[261-263] Mem elevada / silenciosa. Callada amb el tènue silenci.⁴⁴⁸ [1 Reis 19,12] com està escrit «Temps de callar i temps de parlar». [Cohélet 3,7] Aquest és el השמל *ħšmal* sobre el que hom ha dit: «De vegades romanen en silenci, de vegades parlen».⁴⁴⁹ El silenci precedeix el so⁴⁵⁰ del discurs,⁴⁵¹ des del principi fins al final – ה"ש *ħš* ל"מ *ml*- i del final al principi – ה"ש *ħš* מ"ל *ml*.⁴⁵²

[263-268] וכל האותיות נחלקו לחשיות ולשריקה והכרעתם. ובכל אחת מן האותיות כל האותיות, אבל כל אחת יש לה עיקר בפני עצמה. וכל עשר ספירות בכל אות ואות, ולכך אמר אלי"ף עם כלן וכלן עם אלי"ף, בי"ת עם כלן וכלן עם בי"ת - כי היאך יהיה השקול אם לא אות אחת מכלן כוללת הכל, כגון האל"ף עשר ספירות הראשונות, שנחקקו ברוח מרוח. ובכל אחת ואחת כמין הויות דקות פנימיות מכוסות בלימה, כל מה שהיה עתיד ליחצב מהם היה בהם, כמו שהיו באדם כל תולדותיו.

⁴⁴⁸ El terme emprat en hebreu es חשיות (*ħšiuṭ*, lit. «mudesa»mudesa) una paraula tan inusual que rabí Isaac la intenta explicar a través de la cita de Cohélet, que posaria en relleu el fet que, de vegades, la lletra sona, o de vegades, la lletra és silenciosa.

⁴⁴⁹ Talmud de Babilònia *Ĥagiga* 13b.

⁴⁵⁰ Traduïm שריקת (*šeriqat*) com «so» tot i que seria molt més acurat dir «xiuxiueig».

⁴⁵¹ Rabí Isaac es fa ressò d'una idea predominant en el seu temps sobre la parla. El silenci que inicia el so és el tancament dels llavis per a formar la consonant, seguit d'una obertura a través de la qual hom produeix el so, consonàntic o vocàlic.

⁴⁵² Seguint l'explicació sobre el silenci i el tancament dels llavis, rabí Isaac juga amb el terme *ħšmal*, representant els moviments dels llavis i la boca en una direcció i després en la direcció oposada. En l'opció *ħš-ml* comencem amb els llavis oberts per tancar-los més en la segona síl·laba (principi-fi), mentre que en l'opció *ml-ħš*, primer tanquem més l'obertura dels llavis, per posteriorment augmentar el grau d'obertura.

Això està lligat a l'explicació del terme *ħšmal* que trobem al Talmud de Babilònia *Ĥagiga* 13b: «Quan la paraula divina va endavant (és a dir *ħš-ml*) de la boca del Sant, beneït sigui, és silenciosa. Però quan la paraula divina no va endavant (és a dir posició *ml-ħš*) de la boca del Sant, beneït sigui, parla». Aquesta darrera opció potser vocalitzada *melaħeš* i que traduiríem com «mussitar». Per això les criatures místiques de vegades estan en silenci i de vegades parlen. En altres paraules, la posició principi-fi [*ħš-ml*] és primer silenci i després parla, mentre que la posició fi-principi [*ml-ħš*] és primer parla i després silenci.

[263-268] Totes les lletres es divideixen entre sordes i sonores i les seves intermèdies.⁴⁵³

Cadascuna de les lletres conté tota la resta, però cadascuna té una arrel per si mateixa.

Les deu sefirot estan incloses en cada lletra i, per això, l'autor del *Sefer yeširah* afirma: *àlef* amb totes i totes amb *àlef*; *bet* amb totes i totes amb *bet*; [*Sefer yeširah* secció 19].

Per què, com es podria ni tan sols pensar a comparar-les si no fos perquè una les conté totes?⁴⁵⁴ Per exemple, la lletra *àlef* conté les primeres 10 sefirot, que han estat inscrites en l'alè que prové de l'alè. En cadascuna hi ha una mena d'essències subtils, internes, amagades, immaterials. Tot allò que hi serà inscrit, ja hi estava contingut, de la mateixa manera que l'home conté en si mateix tots els seus descendents.⁴⁵⁵

[269-272] וכן בכל אות בתוך עמודי האותיות, שזו היא חקיקתם בתוך צורת האותיות הגדולות היה סתום בהם ומכוסה ומופלא כל מה שעתיד ליחצב מהם ולהתאצל מהם, כדרך ההויות הנתונות בחכמה כאשר פירשנו כי כל הדברים כלם הלכו דרך בינה בחכמה, כדכתיב "בינותי בספרים":

[269-272] El mateix s'aplica a cada lletra inclosa en la columna de lletres: llur inscripció, inclosa en les formes de les grans lletres, hi està amagada i oculta. Tot allò que serà inscrit i que n'emanarà s'escapa a la comprensió. El mateix és vàlid per a les essències que es troben dintre de la saviesa (*Hokmah*), com ja hem explicat, ja que totes les coses transcorren a través de la intel·ligència, en la saviesa tal com està escrit: «vaig entendre en els llibres».⁴⁵⁶ [Daniel 9,2]

⁴⁵³ Interpretem aquesta frase com una referència a les tres mares, tot i que també podríem traduir: «I allò que les equilibra».

⁴⁵⁴ Vegeu Maimònides, *Moreh nebuqim* 1,56.

⁴⁵⁵ Vegeu Gènesi Rabbah 24,2 i Talmud de Babilònia, tractat *Sanhedrin* 37a.

⁴⁵⁶ En aquest cas, «llibres» representa *Hokmah* (saviesa). Comprendre deriva de la mateixa arrel que *Binah* (intel·ligència). El que proposa el comentarista és que Daniel va entendre (Intel·ligència) a través dels llibres (Saviesa),

[273] אל"ף חק - התעלות החק ורוממות כתרו :

[273] **Àlef és la norma.** L'elevació de la norma i l'exaltació de la seva corona.⁴⁵⁷

כז ושלש אמות אמ"ש ומהם נולדו שלשה אבות שמהם נברא

הכל :

27] **Tres mares: ׀, m, š.** D'aquestes neixen el tres pares a partir dels quals tot ha estat creat.

[273-276] שלשה אבות - מענין האמות ולהם זוגות בהמרה, לא תמורה שיתבטל זה ויבא זה אלא זה פועל כחו וזה פועל כחו, כמו שאמ"ש במקום אחד ומשם פעולה אחת ובמקום אחד אש"ם וממנו יוצא פעולה אחרת. ומכל תמורותיהן יוצאה פעולה שאינה דומה זו לזו כפי התמורה :

[273-276] **tres pares.** Relacionats amb les tres mares. Formen parelles mitjançant el bescanvi,⁴⁵⁸ però no es tracta d'una permutació en la qual una quedi anul·lada i l'altra prengui el seu lloc. És més aviat una condició en la qual cadascuna exerceix la seva pròpia força. Per exemple, la combinació ׀, m, š d'una banda produiria una acció

és a dir, que *Binah* (intel·ligència), emanació de *Hokmah* (saviesa), ja estava continguda en aquesta darrera.

⁴⁵⁷ Es tracta d'una identificació de la lletra Àlef amb la sefirà *Keter Elion*. Això es basa en una associació entre aquesta sefirà i el nom diví *àlef – he – iod – he*. Rabí Isaac va més enllà i explica que quan *Tiferet* és associada amb la lletra àlef, representa un estat elevat, una relació íntima amb la sefirà *Keter*. D'acord a l'arbre sefiròtic a què apunta rabí Isaac, les sefirot es distribueixen en un sistema simètric, però les sefirot *Keter* i *Tiferet* es col·loquen just al mig i fan de moderadores entre les altres sefirot. *Keter* se situa en el nivell més elevat, mentre *Tiferet* està just al mig.

⁴⁵⁸ Rabí Isaac implica que els tres pares —*Gedulah*, *Gevurah* i *Tiferet*— es ramifiquen en tres sefirot més, que serien les seves branques o parelles, *Neşah*, *Hod* i *Yesod* respectivament.

determinada, mentre que la combinació *š*, *m* de l'altra, generaria una acció diferent. De cada combinació sorgeix un efecte que no s'assembla a l'acció de cap altre.

כח שלש אמות אמ"ש ב בעולם רוח מים ואש, שמים נבראו
מאש וארץ נבראת ממים ואויר מרוח מכריע בינתים :

28] Tres mares: *š*, *m*, *š* en el món: esperit, aigua i foc. El cels varen ser creats al principi a partir del foc, i la terra ha estat creada de l'aigua, i l'aire ha estat creat de l'esperit, que els equilibra.

[276-277] בעולם - הוא אוי מן הנפרדים ולמטה, אך הדברים אינם זזין ממקומם :

[276-277] En el món. Això fa referència a les realitats separades i a allò que tenen per sota, fins i tot les coses inamovibles.⁴⁵⁹

כט שלש אמות אמ"ש בשנה אש מים ורוח חום נברא מאש
קור נברא ממים ורויה מרוח מכריע בינתים :

29] Tres mares: *š*, *m*, *š* en l'any: foc, aigua i esperit. La calor ve del foc; el fred de l'aigua; la humitat prové de l'esperit que els equilibra.

⁴⁵⁹ Les sefirot pares causen tot un seguit d'efectes en el món de les realitats separades però, tot i així, romanen en el seu propi món. La referència a les coses inamovibles té a veure amb la idea de Sa'adia Gaon que afirma que la paraula «divina» va i torna a través dels canals de les sefirot, malgrat que doni la sensació que no es mou. Vegeu el comentari de Sa'adia publicat per Yosef K'afih 1,6 paràgraf 8.

[277-279] ושנה - למטה מן העולם, והם י"ב חדשים המתנהגים בהנהגת העולם, והחדשים משתנים זה מזה. ובשנה יש בה יסודות משתנים :

[277-279] *l'any*, és a dir, allò que està per sota del món. Són dotze mesos que controlen el món i que són diferents els uns dels altres. I en *l'any* hi ha fonaments diferenciats.

[280-286] שלש אמות - דברים הנאצלים והמתאצלים והמתקבלים אלה מאלה, אבל כשהגיע לעולם הנפרדים לא נקראו אלא אבות שמהם תולדות. כי מתחלה אמר אבות שהאבות עצמן נקראו כן כמו השלהביות מן הגחלים, וכשהגיע לנפרדים נעשה הפועל היוצא מכל האמהות. ומכל החבורים שאמרנו נעשו אבות לעשות חבורים בהפרד כל הדברים שעשו תולדות, אף על פי שאנו מדברים בנפרדים אינו זז מן המחבורים, שהכל יונק משם. ולכך חתום בכל דבר אלו האבות, ויאמר היאך עולם שנה ונפש נעשו בהם. ואותן החבורים כלם נבראו ונאצל מהם [האדם], והאדם עצמו נבנה באותיות.

[280-286] **Tres mares.** Fa referència a les coses que han estat emanades, l'una de l'altra i que reben l'una de l'altra. Ara bé, en arribar al món de les entitats separades, s'anomenen només *pares* ja que en depèn l'engendrament.⁴⁶⁰ Ja des del començament se les defineix com *pares* i per això les anomenem així, tal i 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.⁴⁶¹ Encara que estem parlant de realitats

⁴⁶⁰ Vegeu Talmud de Babilònia *Šabat* 49b i 73a, i també tractat *Baba Qama* 2a. Les sefirot que considerem ocultes reben el nom de «mares» i es caracteritzen per la seva interrelació i 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, emfasitzant l'engendrament.

⁴⁶¹ Rabí Isaac parla de la recombinació dels elements en el reialme de les entitats separades. Vegeu Ibn Paquda *Hovot ha-Levavot* 1,6.

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.⁴⁶² Al seu torn, l'home és construït amb les lletres.⁴⁶³

[286-290] וכשהוא נבנה אותו בנין רוח עליון שמנהיגו מנהיג את הכל, ונמצא הכל מחובר בעליונים ובתחתונים והוא מן עולם שנה ונפש, כי כל מה שיש בעולם יש בשנה, וכל מה שיש בעולם ובשנה יש בנפש. והנשמה מכרעת את הכל, והדברים מתפרשים זה מזה שהם הויות מתוך הויות. אבל מתחלת העולם הנפרד הן תולדות מורגשות צוריות שיש בהן תכלית :

[286-290] Quan aquest edifici va ser construït, l'esperit altíssim que el governava, governava igualment tota la resta.⁴⁶⁴ Existia una unitat total dels mons superiors i en els mons inferiors. Això deriva de la idea de món, any i ànima, perquè tot el que trobem en el món també ho trobem en l'any, i tot allò que trobem en el món i en l'any també ho trobem a l'ànima (*nefeš*).⁴⁶⁵ L'ànima (*nešamah*) ho equilibra tot.⁴⁶⁶ I les coses se separen les unes

⁴⁶² Seguim la lectura donada per G. Scholem en la qual el terme האדם apareix entre dues línies interpolat verticalment. Aquesta lectura presenta dos problemes, 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 ההבורים (les combinacions), però ונאצל és singular, tot suggerint que el subjecte és diferent, potser *l'home* com ens suggereix la inserció que trobem en el manuscrit. Tot i així una lectura alternativa proposaria esmenar ונאצל per a ser un plural i acompanyar així נבראו. En aquest passatge, el nostre autor està clarament parafrasejant el text de SY 27 que llegim «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.

⁴⁶³ Aquesta és la doctrina específica del *Sefer yeširah* que compara la construcció del món, l'any i l'ànima amb les permutacions i combinacions de les lletres.

⁴⁶⁴ Compareu amb Abraham Bar Hiya, *Heguion ha-nefeš* 55 i els comentaris d'Ibn Ezra als passatges Èxode. 3,15 i Salm 22,21. En aquella època, hom pensava que l'ànima humana governava sobre el món inferior a partir de certa interpretació de Gènesi 1,26. Rabí Isaac en aquest passatge va més enllà i ens presenta una relació molt més profunda entre la divinitat, l'ànima i el món natural. En aquesta relació l'ànima seria el canal i l'instrument de control diví del món.

⁴⁶⁵ Vegeu Gènesi Rabbah 8,11 i Avot de rabí Natan versió A (Editada per S. Schechter) capítol 31, pàgina 46 a.

⁴⁶⁶ Malgrat que en general el verb כרע (*k-r-*) al *Sefer yeširah* té el sentit de fer de «mediador», «equilibrar» i «determinar», també pot indicar la idea de «contenir».

de les altres perquè són essències entre essències; però des de l'inici del món de les entitats separades, aquestes entitats són progènie perceptible i amb formes delimitades.

[291-292] חום נברא מאש - אינו רוצה להזכיר חום נברא משמים שנבראו מאש תחלה, ואינו מזכיר אלא האבות בלבד ותולדותיהן, ותולדות תולדותיהן עד עולם :

[291-292] **La calor ve del foc.** L'autor del *Sefer yeşirah* no ha volgut referir-se a la calor creada en els cels, la qual al seu torn ha estat creada primerament pel foc,⁴⁶⁷ sinó que només està referint-se als pares i a llurs descendents i als descendents dels seus descendents, per sempre.

[292-298] ורויה מרוח - מאויר שהוא רוח, אבל לא רצה להזכיר רק האבות בלבד כדי לבאר ראש כל תולדה ותולדה, ולכך אמר לשון תחלה, כי האדם חותם גדול שיש בו תחלה וסוף כלל כל הנבראים, וכן שמים נבראו תחלה שהוא תחלת הנפרדים. ולא רצה לדבר אלא מן ההתחלה שהם האמות, כי כל תולדה ותולדה בכח החתימה שהם חתומות באבות יעשו תולדות, אבל אם יפרדו מן האבות אפילו יחתמו בתולדות האבות לא יעשו תולדות, כי כל הדברים חוזרים לשרש עיקרם :

[292-298] **La humitat provinent de l'esperit,** és a dir de l'aire, que és alè.⁴⁶⁸ L'autor només volia esmentar els pares, per tal d'explicar el principi de tot engendrament. Per això ha emprat l'expressió «al principi,» (a *Sefer yeşirah* secció 28) perquè l'home és un

⁴⁶⁷ Vegeu *Sefer yeşirah* secció 28.

⁴⁶⁸ *Ruah* (רוח) significa tant «alè» com esperit, «vent».

gran segell⁴⁶⁹ amb principi i final igual, com la resta dels éssers creats.⁴⁷⁰ Certament, els cels varen ser creats al principi,⁴⁷¹ és a dir, al començament de les coses separades.⁴⁷² La intenció de l'autor no era altra que parlar del començament, que són les mares. Cada generació rau de fet en la força del segell:⁴⁷³ quan estan segellades⁴⁷⁴ en els pares engendren descendència, però quan se separen dels pares, fins i tot si estan segellades amb les generacions dels pares, no poden engendrar, ja que totes les coses tornen a l'arrel de llur principi.

ל שלש אמות אמ"ש בנפש ראש בטן וגויה, ראש נברא מאש

ובטן נברא ממים וגויה מרוח מכריע בינתים :

30] Tres mares: ׀, m, š en la persona: el cap va ser creat del foc; el ventre de l'aigua i el tronc és l'esperit que els equilibra.

לא שלש אמות אמ"ש חקקן חצבן צרפן וחתם בהם שלש

⁴⁶⁹ En la literatura de la *Merkavah* així com en el *Sefer yeşirah* la figura del segell representa la imposició de límits. Mentre que al *Sefer yeşirah* aquests límits són de natura espacial o temporal, en la literatura de la *Merkavah* els límits s'imposen en les accions de les criatures per evitar que facin maldats. Rabí Isaac pren aquest concepte i l'adapta a la filosofia neoplatònica, explicant que el procés d'emanació no és un continu sinó que conté límits o estadis que delimiten un ésser o un nivell de creació. La relació entre l'ésser humà i el segell es troba al Talmud de Babilònia *Sanhedrin* 37a. Segons aquest passatge, Déu va imprimir el segell d'Adam en cada ésser humà.

⁴⁷⁰ Per a rabí Isaac, el procés de creació és jeràrquic i lineal. La forma de la persona és un microcosmos, paral·lel a la forma del món; però a més, l'ésser humà és el pinacle de la creació i per això segella tot el procés creador que l'ha precedit.

⁴⁷¹ Midraix Gènesi Rabbah 1,15.

⁴⁷² El *Sefer yeşirah* planteja un problema: la creació dels cels i la terra va precedir tota la creació. Rabí Isaac ho justifica a través de la referència a la forma humana com a segell o límit formal de la creació. La forma humana és un microcosmos en si mateixa mateixa. Quan recordem una persona, comencem imaginant-ne la cara i el cap, per després imaginar la resta del cos. El mateix va ocórrer amb la creació dels cels i la terra.

⁴⁷³ En hebreu בכח ההתימה be *koah ha-ḥatima*. Ch. Mopsik tradueix la mateixa expressió com «puissance dans la signature». (*Lettre sur la sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*. Lagrasse 1986, pàgina 54.)

⁴⁷⁴ És a dir, en vincular-se a la font. La conseqüència de segellar no és només establir o delimitar un ésser sinó també mantenir una connexió entre la font i la cosa emanada.

אמות אמ"ש בעולם ושלש אמות אמ"ש בשנה ושלש אמות בנפש

זכר ונקבה :

31] Tres mares: ׀, m, š: les esculpí, les forjà, les combinà i amb elles va segellar tres mares en el món, tres mares en l'any, tres mares en la persona, mascle i femella.

[299-303] וחתם בהם - אחרי העשות הצרור תחתום בו אות אחת כדי להעמיד הכל שלא ישתנה בעולם זכר ונקבה, וכן בשנה וכן בנפש מקבלין זה מזה, כי זה למטה מזה. ולכך כל התולדות נחתמות באבות, כי כל אות ואות יש לה גוף ורוח ונשמה. ומקבלת כח מפנימיות תכלית המחשבה המכתירה להעמידה בחזקתה, ולהוסיף חזוקה תוספת לקבל כח שתמשול בו. וגוף האותיות שאמרנו הגוף הוא רוח, ותכליתן כפי תכלית דעת מוצאם :

[299-303] Amb elles va segellar. Després de fer el farcell,⁴⁷⁵ hi segella una lletra per tal d'assegurar el conjunt⁴⁷⁶ a fi que en el món no canviï allò masculí i allò femení, ni tampoc canviï res en l'any, ni en l'ànima. Aquestes coses reben l'una de l'altra perquè una cosa està sota de l'altra.⁴⁷⁷ Per això totes les generacions varen ser segellades en els pares: de fet, cada lletra té un cos, un esperit i una ànima superior. Cadascuna rep força de l'interior del límit⁴⁷⁸ del pensament que la corona,⁴⁷⁹ a fi de mantenir-la en el seu vigor, reforçar-la i

⁴⁷⁵ Rabí Isaac sembla indicar que les tres mares, corresponen en el seu sistema a *Binah*, *Ḥesed* i *Gevurah*. Han estat inscrites, tallades i combinades, és a dir, que s'han ramificat en les sis sefirot inferiors, que són el «farcell».

⁴⁷⁶ La funció de la lletra segellada és mantenir o fixar el procés de creació.

⁴⁷⁷ La seqüència món-any-ànima presenta una relació jeràrquica. Això no obstant no podem dir que aquesta relació estigui basada en el *Sefer yeširah*, perquè a la secció 28-31 aquests tres elements es presenten com a paral·lels.

⁴⁷⁸ El terme hebreu *tahlit* תכלית és emprat en aquest passatge en el sentit de propòsit o intenció mental, una de les definicions ja proposades per Samuel Ibn Tibbon al seu *Peruš mehamilot hazarot*.

⁴⁷⁹ Compareu-ho amb Talmud Babilònia tractat *Menahot* 29b: «Quan Moisès pujà a les altures trobà Déu que posava corones damunt de les lletres». rabí Isaac ho interpreta de manera metafísica, tot establint una relació entre la font i la cosa creada, com ja hem vist anteriorment en la seva interpretació respecte del segell. En aquest passatge, rabí Isaac va més enllà i estableix una analogia entre el segell i l'expressió del pensament humà a través de la parla.

enriquir-la⁴⁸⁰ per tal que rebi el poder amb el qual dominarà. El cos de les lletres, del que hem parlat, és esperit; el límit de les lletres està en proporció al coneixement de llur origen.

לב המליך אות אל"ף ברוח וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר
בהם אויר בעולם רויה בשנה גויה בנפש זכר ונקבה זכר באמ"ש
ונקבה באש"ס.

32] Va fer regnar l' àlef en l'esperit, els va donar una corona i els combinà l'una amb l'altra. Amb elles va crear l'aire del món, la humitat de l'any, el tronc de la persona, mascle i femella: mascle en [?] m š; i femella en [?] š m .

[303-307] זכר באמ"ש - זהו כשהאשה מזרעת תחלה שיולדת זכר, כי תולדת האש קודמת, ואחרי כן באה טפת הזכר ומתגבר עליה, והנשמה נכנסת בטפה באותיותיה כפי השעה שהיא אש. והאיש מביא מים שבו רוח שזהו אמ"ש. הסבה שהוא משתמש בה, כי הזכר מביא מים על השי"ן של הנקבה, ולכך יולדת זכר :

[303-307] Mascle en [?] m š. Això es refereix a quan la dona emet l'esperma primer. Aleshores engendra un mascle⁴⁸¹ ja que la generació del foc té prioritat.⁴⁸² Després ve la gota del mascle i preval sobre ella: l'anima superior entra llavors en la gota, en les seves

⁴⁸⁰ El terme hebreu (*tosefet*) תוספת és emprat per Judà Ibn Tibbon en la seva traducció de *Hovot haLevavot* d'Ibn Paquda, en el sentit de creixement i increment.

⁴⁸¹ Aquesta idea es troba al Talmud de Babilònia, tractat *Niddah* 25b, 28a i 31 on podem llegir: «Si l'home ejacula primer, la dona engendrarà una nena. Si la dona és la primera en emetre esperma (ovulació?), donarà a llum un nen».

⁴⁸² Foc és femení i normalment s'associa a la lletra xin.

lletres, en funció de l'hora, que és foc. El mascle porta l'aigua⁴⁸³ en la qual hi ha l'esperit,⁴⁸⁴ que es *mš*,⁴⁸⁵ la causa principal de la qual fa servei. El mascle porta aigua sobre la xin de la femella i així ella engendra un mascle.⁴⁸⁶

[307-310] ונקבה באשׁים - כי מי טפת האיש קודמת בה בהזריעו תחלה, ואש הנקבה מטפל עליו עם הרוח הנטוע בו. וכפי הפוך האותיות תשתנה היצירה מזכר לנקבה ומנקבה לזכר. ופעמים שהנולד הוא טומטום או אנדרוגיניוס כפי השתנות הפך אותיות אמׁׁשׁ :

[307-310] I femella en *m š*. En aquest cas, l'aigua de la gota del mascle arriba abans que la llavor de la dona, i el foc (orgasme) de la dona s'afegeix a l'esperma amb l'esperit que s'hi ha fixat. A mesura que canvien les lletres, canvia la forma creada, de mascle a femella o de femella a mascle. De vegades, la criatura neix sense òrgans sexuals clars o és andrògina⁴⁸⁷ en funció de la permutació de les lletres *m š*.

לג המליך אות מׁׁים במים וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר

בהם ארץ בעולם וקור בשנה ובטן בנפש זכר ונקבה.

⁴⁸³ L'aigua és un element masculí associat amb la lletra mem.

⁴⁸⁴ La lletra àlef precedeix la lletra mem.

⁴⁸⁵ L'ordre *m š* implica que l'àlef està inclosa en la mem, que al seu torn precedeix la lletra xin.

⁴⁸⁶ Rabí Isaac posa en paral·lel el text del Talmud abans esmentat i el passatge del *Sefer yeširah*, de manera que un expliqui l'altre. Aplicant la teoria lingüística del *Sefer yeširah* com a explicació científica del passatge talmúdic, l'autor agafa la seqüència temporal especificada en el passatge talmúdic per a explicar els diferents significats de la combinatòria de les lletres mem i xin. Existeix però una divergència textual, ja que el text R només diu והאיש מביא מים «El mascle porta aigua que és *mš* i llavors ella engendra un mascle». Per tant existeixen dubtes sobre l'autenticitat d'aquesta frase.

⁴⁸⁷ Els termes hebreus són אנדרוגיניוס או טומטום. Vegeu Misnà Tractat *Bikurin* 1,5

33] Va fer regnar la *mem* a l'aigua. Els va donar una corona i les combinà l'una amb l'altra. Amb elles va formar la terra en el món, el fred de l'any i el ventre de la persona, mascle i femella.

לד המליך אות שיין באש וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר

בהם שמים בעולם וחום בשנה וראש בנפש זכר ונקבה :

34] Va fer regnar la *xin* en el foc. Els va donar una corona i les combinà l'una amb l'altra. Amb elles va crear el cel del món, la calor de l'any, el cap de la persona, mascle i femella.

לה כיצד צרפן אמייש אשׁים, מאייש משׁיא, שאׁים שמׁיא.

שמים אש, אויר רוח, ארץ מים. ראשו של אדם אש, בטנו מים,

לבו רוח :

35] Com les combinà? $^? m \check{s} - ^? \check{s} m - m ^? \check{s} - m \check{s} ^? - \check{s} ^? m$. Cel, foc, aire, esperit, terra, aigua. El cap de l'home és foc, el ventre aigua i el cor esperit.

לו שלש אמות אמייש נוצר עם א רוח אויר רויה גויה חק

לשון בינתים. נוצר עם מ מים ארץ קור בטן כף זכות. נוצר עם ש

אש שמים חום ראש כף חובה, זהו אמייש :

36] Tres mares: $^? m, \check{s}$. Formades amb *àlef*: aire, atmosfera, humitat, tronc, norma i llengua. Formades amb *mem*: terra, fred, ventre, platet de la indulgència. Formades amb *xin*: cel, calor, cap, plat de la intransigència. Això és $^? m, \check{s}$. Fi.

[311-312] המליך כל - המליך שבצורה שביצירה זווג, כי הכל היה בבניה והוא המליך, כי

המליך הוא נמליך, וכל דבר שבעצה יכול / יוכל לדבר ולמשול בו :

[311-312] **Va fer regnar.** Sempre que en la configuració de la creació (que està descrivint el SY) trobem l'expressió «fer regnar» hi ha implícit un aparellament.⁴⁸⁸ (Al principi) tot estava en la Saviesa (*Binah*) i (Déu) va fer regnar (unes lletres sobre altres). De fet, el rei regeix però també és regit, ja que totes les declaracions del consell reial regeixen damunt d'ell.⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ Rabí Isaac descriu l'impacte de les lletres en els elements com a «aparellament». Per aquest motiu abandona el sentit antropomòrfic bàsic de *himlik* המליך («fer regnar»), i atorga a l'expressió un sentit més abstracte d'aparellament. Trobem una discussió similar a la *Moreh nebuqim* 1,54 on Maimònides insisteix que els atributs que expressem en termes de qualitats morals haurien de ser traduïts a termes ontològics quan els apliquem a Déu.

⁴⁸⁹ Rabí Isaac juga amb el sentit del verb en la veu *hif'il* (causativa, fer regnar) i la veu *nif'al* (passiva, ésser regit) per a fer evident la reciprocitat en el procés de col·locació d'una lletra sobre un element, que és com un aparellament i no pas com una imposició jeràrquica. El rei que és coronat per a regnar (*himlik*) sobre els seus súbdits també rep consell de la seva part i aquest consell regeix sobre ell (*nimlak*).

CAPÍTOL QUART

לז שבע כפולות בג"ד כפר"ת יסודן חיים שלום חכמה ועושר
וזרע וחרן וממשלה מתנהגות בשתי לשונות שהן כפול של תמורות
ב"ב ג"ג ד"ד כ"כ פ"פ ר"ר ת"ת תבנית רך וקשה תבנית גבור
וחלש כפולות שהן תמורות. תמורת חיים מות, תמורת שלום
רע, תמורת חכמה אולת, תמורת עושר עוני, תמורת חן כיעור,
תמורת זרע שממה, תמורת ממשלה עבדות:

37] Set dobles: *b, g, d, k, p, r, t*; llur fonament: vida, pau, saviesa, riquesa, fertilitat, gràcia, sobirania. Són emprades de dues maneres perquè són dobles a causa de l'alternança: *Bet – vet; guímel – gimel, dal – dhal; caf – kaf; pe – fe; rreix – reix; tau – thav*.⁴⁹⁰ Tou contra dur, fort contra dèbil. Heus ací l'alternança: vida - mort, pau - guerra,⁴⁹¹ saviesa - estultícia, riquesa - pobresa, fertilitat - esterilitat, gràcia - rudesia, sobirania - esclavitut.

[319-323] כפולות - כי אחרי סבת החיים נאצלת סבת המות. ודגושה היא המורה תולדת סבת החיים, וסבת המות רפויה. ויש אומרים כי סבת החיים השיות ודממה ורפיות, וסבת המות חוזק ושריקה ודגשות וחתוך. והפרש יש בין הכפולות ובין הפשוטות, אף על פי שמצינו בפשוטות הפך ראיה עורות וכיוצא בהן, אעפ"כ אינן כפולות אלא פשוטות, כי בסבה ההיא אינה סבה הבאה מעצמה אלא הסרת הראיה.

⁴⁹⁰ La darrera lletra de l'alfabet hebreu és tau, però aquí trobem escrita la grafia תַּוּ, i per això vocalitzem *tev*. Aquesta forma apareix en altres llocs com ara en el Talmud babilònic *Šabat* 55 a.

⁴⁹¹ «Guerra» més correctament «mal».

אבל הכפולות מנהגן כי אחרי סבת החיים נאצלת סבת המות, והטוב נאצל מעומק הטוב והרע נאצל מעומק רע. וזהו טוב מטוב ורע מרע.

[313-319] **Dobles**: després d'emanar la causa de la vida, va emanar la causa de la mort.⁴⁹²

La pronúncia forta o reduplicada de la lletra⁴⁹³ indica la generació de la vida, mentre que la pronúncia suau implica la causa primera de la mort. També hi ha qui diu que la causa de la vida és el silenci, que es tènue i dèbil, mentre que la causa de la mort seria el redoblament, l'oclusivitat i la pronúncia forta.⁴⁹⁴ Hi ha diferència entre les lletres dobles i les simples. Malgrat que trobem entre les lletres simples una diferència tan acusada com entre vista i ceguesa,⁴⁹⁵ tot i així no és que les lletres dobles (geminades) i les lletres simples (tinguin essències diferents); perquè la causa primera de la ceguesa no és una causa en si mateixa sinó una mancança, la manca de vista.⁴⁹⁶ Però la manera en què es comporten les lletres dobles o geminades fa que, després de la causa de la vida, emani la causa de la mort: el bé emana de la profunditat del bé i el mal emana de la profunditat del mal. Aquest és el significat de la frase «el mal del mal i el bé del bé».⁴⁹⁷

ואם תאמר היאך אש ממים. יש לומר כי מעשר ספירות שהן הויות פנימיות, והם כד מפני פנימיותם בחכמה שהם שרשים מתאחד הטוב והרע בהם, שהן מתחילות לצמוח כאילן שאין התחלותיו נכרות עד העשותם צמת, אבל אלו אינם כן כי הם אותיות שהם

⁴⁹² Rabí Isaac explica la llista de termes que curiosament només esmenten l'aspecte positiu de la llista de parelles, tot atribuint-los un aspecte primordial.

⁴⁹³ Amb el *dagueix*.

⁴⁹⁴ Els dos principis en oposició citats per rabí Isaac difereixen en el seu focus. Allò que caracteritza la vida com a fort i la mort com a lleu rau en els seus efectes, mentre que allò que caracteritza la vida com a lleu i la mort com a forta se centra en el processos que porten cap a aquests dos punts.

⁴⁹⁵ Vegeu el paràgraf 54 del *Sefer yeşirah*.

⁴⁹⁶ Isaac Israeli en el *Llibre de les substàncies* paràgraf 87 hi fa una aproximació similar.

⁴⁹⁷ Aquest passatge prové de *Sefer yeşirah* paràgraf 60. La mateixa dita es troba en el Talmud de Babilònia Tractat *Menahot* 53b. Judà Alharizi, en la seva obra *Nusre hafilosofim* 2,1 atribueix aquesta dita a Sòcrates. Rabí Isaac explica el procés d'emanació de contraris a partir de les lletres de doble so geminades, i a partir del fet que les imagina localitzades en les sefirot de *Hesed* i de *Gevurah*, és a dir, en el profund mal i en el profund bé.

כסעיפי האילן, כי הכפולות הם תולדות עשר ספירות שהם אמהות שהם שלשה שלישיות, והאחת עם כלן ועל כן נקראות עשר.

[319-323] I si vols objectar tot preguntant com és possible que el foc vingui de l'aigua,⁴⁹⁸ llavors cal dir⁴⁹⁹ que això deriva de les deu sefirot, les quals són essències internes tan profundes en la saviesa (*Hokmah*) que són arrels de la unificació, en elles mateixes, del bé i del mal.⁵⁰⁰ Comencen a brostar com l'arbre del qual hom no posa el principi fins que comença a treure brots. Però les lletres dobles o geminades no són així ja que són com les branques de l'arbre. Les lletres dobles o geminades són el fruit de les deu sefirot, les quals representen el principi matern; tres tríades⁵⁰¹ i una que està amb totes: per això hom diu que són deu.⁵⁰²

[324] כפולות - שכל אחת ועוד אחת בתחלותם :

[324] Dobles. Ja que en llur inici, les unes i les altres hi són incloses.⁵⁰³

[324-329] רך - יש רכות לטוב, ויש רכות שהוא לרע. וקשה - יש קושי לטוב, ויש קושי

לרע. וכן כל מדה ומדה, יש טוב שהוא לרע, ויש רע שהוא לטוב. לכך נאמר כפולות שהן

⁴⁹⁸ Vegeu *Sefer yeşirah* paràgraf 14.

⁴⁹⁹ En llenguatge talmúdic l'expressió וַאֲם תֵּאמַר (lit.: «si tu dius») sempre va seguida per la contrarèplica יש לומר (lit. «cal dir»). La lectura que fa Scholem és, doncs, incorrecta.

⁵⁰⁰ Aquesta idea ja es troba present a les obres de Judà haLevi, *Kuzari* 2,2 i Maimònides, *Moreh nebuqim* 1,53. Les sefirot, fins i tot les oposades, en són una de sola. Aquesta és la teoria cabalística que en els cercles cristians va ser coneguda com a coincidència *oppositorum*, la unitat dels contraris en Déu.

⁵⁰¹ El paràgraf 44 del *Sefer yeşirah* ja fa referència a aquesta agrupació, però no està gens clar com rabí Isaac faria les agrupacions ni tampoc quina seria la sefirà que quedaria sola.

⁵⁰² En el sistema de rabí Isaac les sefirot i les lletres estan superposades, i les unes contenen les altres.

⁵⁰³ En hebreu la frase diu שכל אחת ועוד אחת בתחלותם. El terme *tehilotam* hauria de ser corregit i llegir *tehilatam*, és a dir, «Ja que cadascuna i encara una en llur inici». La frase és obscura i potser per això ha estat omesa en el manuscrit rabí

תמורות - , כי הסבה עצמה שהיא טובה הומרה לו לפעול לו רע כמו הרשעים שהם מהפכים מדת הרחמים לאכזריות, והצדיקים מהפכים מדת הדין למדת הרחמים, כנגד ז' כפולות פנימיות והענפים מהם כנגדן, כעין ז' ימים, ז' שבועות, ז' שנים, ז' שביעיות :

[324-329] **Tou.** Hi ha una tendresa que és per al bé i una altra que és per al mal. **Contra dur.** – Hi ha una duresa que és per al bé i una altra que és per al mal; I així amb cada atribut. Hi ha bé que és per al mal i hi ha mal que és per al bé.⁵⁰⁴ Heus ací la raó per la qual diu: **Heus ací l'alternança** ja que el mateix principi que és bo, es bescanvia per al mal,⁵⁰⁵ tal com succeeix amb els malvats, que inverteixen l'atribut de la mercè i de la clemència pel de la crueltat, i els justos que transformen l'atribut de la justícia per l'atribut de la mercè⁵⁰⁶ en correspondència amb les set lletres dobles i amb les ramificacions que en depenen, tals com els set dies de la setmana, els set anys i els set grups de set anys.⁵⁰⁷

לח שבע כפולות בגי'ד כפר'ית, שבע ולא שש, שבע ולא שמונה.
שש צלעות לששה סדרים כנגד שבע קצוות, מהן שש קצוות
מעלה ומטה מזרח מערב צפון ודרום, והיכל הקדש מכוון
באמצע, והוא נושא את כולן :

38] Set dobles *b, g, d, k, p, r, t*; set i no pas sis, set i no pas vuit. Sis parts per sis ordres, i el santuari està col·locat en el centre, «Beneïda la glòria del Senyor en el

⁵⁰⁴ Vegeu Gènesi Rabbah 68 I Midraš *Tanḥuma* Introducció, secció 9.

⁵⁰⁵ És a dir, que els principis de les lletres dobles, o geminades, no són sinó que es transformen en una altra cosa. Les mateixes lletres són dobles i contenen ambdós extrems.

⁵⁰⁶ Vegeu *Gènesi Rabbah* 33,4.

⁵⁰⁷ És a dir, l'any del jubileu. És una referència al paràgraf 39 del *Sefer yeširah*.

seu lloc» [Ezequiel 3,12] Ell és el lloc del seu món, però el món no és el seu lloc. Ell regna damunt tot.⁵⁰⁸

[330-338] קצוות - מלשון קצה וכלן מששה ששה. וכן כתוב [איוב ה' י"ט], "בשש צרות יצילך", לא אמר משש אלא בשש הם הצרות שהם מצרות לאחרים, ויהיו לך שחוק כי השביעית המכרעת היא אות שניה של שם, בשביל שזאת עיקרה אל"ף ובאל"ף השם מתעלה והוא השם הפנימי שהשם מתעלה בו, שאנו אומרים בו ושםך נורא, בשביל שהיא אל"ף חק שהיא התשובה שהיא באל"ף ה"א, ולכך היא נמנית במנין אות אחת כאלו היא אל"ף. והחותם של אל"ף מכל צד הוא תחלה וסוף, אבל אלף האמצעית של שם היא כמו נשמה, לולי הרוחות לא תעמודנה הגויות, ואם הכל רוח לא יקרא שם, ועל כן ה"א לא תשתנה אלא שתתעלה ותקרא שם מלא לא ימוט, כל שכן רבי עקיבא לא ימוט שמך עמך, לאיזה צד שיהיה אין זה התמוטטות והכל פונים למערב להתפלל:

[330-338] **Extremitats** (קצוות). De l'arrel קצה (*q-ṣ-h*) que vol dir *tallar*; totes van de sis en sis.⁵⁰⁹ Per això està escrit: «*De sis angoixes, te n'allibera* ». [Job 5,19] El text no diu «de sis» sinó «en sis ». Són les angoixes que afligeixen els altres però que per a tu seran rialles,⁵¹⁰ ja que la setena, que equilibra, és la segona lletra del Nom diví⁵¹¹ ja que aquesta

⁵⁰⁸ Versió abreujada: «Set dobles *b,g,d,k,p,r,t* davant de les set direccions: el lloc de les direccions i el lloc sant, lloc col·locat en el lloc: un. Dos: amunt. Tres: avall. Quatre: orient. Cinc: Occident. Sis: nord. Set: eternitat. I el santuari col·locat en el centre ho controla tot».

⁵⁰⁹ En aquest punt els diferents manuscrits presenten diferents versions, que segueixen el text que presentem aquí o que usen la xifra 6 que correspon a la vau, la sisena lletra de l'alfabet hebreu. La raó es troba en la paraula *extremitat* i que rabí Isaac comença analitzant. El seu comentari pot semblar-nos a primer cop d'ull innecessari. Quina necessitat té l'autor d'explicar l'arrel de la paraula? El que atrau l'atenció és la forma plural que requereix escriure's amb doble vau (וּו) quan correspondria usar només una vau per a indicar el plural femení. D'aquí que rabí Isaac vulgui emfasitzar aquesta anormalitat de l'extra vau que correspon: (a) al número sis (b) al nom de la lletra *vau* (c) a la tercera lletra del nom diví. Aquest triple significat desapareix quan en el manuscrit o en la traducció ho reduïm tot a la xifra 6.

⁵¹⁰ Aquí el nombre sis correspon a les 6 sefirot inferiors on neixen les lletres dobles, les quals poden tenir efectes positius o negatius. Per això l'èmfasi en la preposició, ja que el just no és salvat de les 6, sinó en les 6 sefirot inferiors.

⁵¹¹ Si la tercera lletra del Nom Diví (י) representa les sis sefirot inferiors, la segona lletra (ה) representa la setena sefirà que correspondria a Saviesa/Binah.

fonamenta l'àlef i amb la lletra àlef el Nom diví s'eleva. És el nom interior,⁵¹² en el qual el Nom s'eleva i del que diem: «I el teu Nom terrible»⁵¹³ perquè l'àlef és la norma, ja que representa el retorn [*Tešuvah*] que és ה"א (*àlef he*) i per tant la comptem com una lletra, com si fos *àlef*.⁵¹⁴ El segell de l'àlef, per tots costats, és principi i fi, però l'àlef del mig del Nom és com l'ànima superior:⁵¹⁵ si no hi haguessin esperits els cossos no podrien aixecar-se.⁵¹⁶ I si per contra tot fossin esperits no podríem invocar el Nom.⁵¹⁷ Així mateix la ה" (he) no canvia sinó que és elevada i cridada pel seu nom complet que «no caurà mai» [Salm 112,6] com ja va dir rabí Aqibà: No caurà, el teu nom és amb tu. Cap a qualsevol costat no és caure; tots es giren cap a l'oest per a pregar.

[339-341] קדוש - הזמנת התשובה שהיא במקומה. קצוות מעלה - חסד ראש הדבר המוכתר, מטה - יסוד עולם, מזרח - תפארת, מערב - נצח, דרום - הוד, צפון - ממלכה. קצוות בסדר פסוק [ה"א, כ"ט י"א], "לך ה' הגדולה והגבורה":

[339-341] Sant.⁵¹⁸ Preparació del retorn (penediment, *Tešuvah*) que es troba en el seu lloc.⁵¹⁹ **Les extremitats a les altures.**- Pietat (*Hesed*), principi de la paraula coronada.⁵²⁰ **A**

⁵¹² El que es discuteix aquí són els dos noms de Déu YHVH i 'HYH. Aquest segon comença amb la lletra àlef i és considerat com a superior al primer, segons llegim *al Sefer Kuzari* 4,3 de Judà ha-Leví. Aquest és el nom que apareix en Èxode 3,14 «Jo sóc ('HYH), el qui sóc ('HYH)». El primer nom expressa la Presència divina en el món inferior. Cal recordar també que aquest nom «inferior» no és pronunciat tal com s'escriu, com es reflecteix en el Talmud de Babilònia tractat *Pesahim* 50a.

⁵¹³ Aquesta frase apareix només en la pregària de la *Amidà* de les grans festes, és a dir, *Roš ha šanah* i *Yom Kippur*.

⁵¹⁴ És a dir, l'àlef, que representa la unitat bàsica, la comptem per la seva essència tot i que estigui composta d'altres elements.

⁵¹⁵ Talmud de Babilònia *Berahot* 10 a, ens presenta 5 paral·lels entre Déu i l'ànima.

⁵¹⁶ Els esperits i els cossos corresponen a les vocals i les consonants respectivament. Si les vocals estiguessin al mateix nivell que les consonants, és a dir, si tot fossin vocals, no podríem pronunciar cap nom perquè no tindríem consonants.

⁵¹⁷ La sintaxi del text original hebreu és confusa ja que la frase לא יקרא שם pot ser vocalitzada i traduïda: (a) «no podríem invocar el nom» o (b) «no serà anomenat «Nom»».

⁵¹⁸ Rabí Isaac segueix una versió abreujada del *Sefer yeširah*.

⁵¹⁹ Aquest lloc, com veurem al final d'aquesta perícopa, és el temple. En la línia 133 ja ha parlat d'un lloc que és el lloc de les sefirot.

⁵²⁰ La llista dels punts cardinals aquí segueix un ordre diferent de la que trobem a les línies 82-84 del comentari.

sota.- el fonament del món (*Yesod 'olam*). **Est**.- bellesa (*Tiferet*). **Oest**.- eternitat (*Nešah*).

Sud.- Glòria (*Hod*). **Nord**.- Regne (*Mamlakah*) **Extremitats**.- En l'ordre del verset «A vós, Senyor, la grandesa, el poder,» [1 Cròniques 29,11].⁵²¹

לט שבע כפולות בג"ד כפר"ת יסוד חקקן חצבן צרפן שקלן
והמירן וצר בהם כוכבים בעולם ימים בשנה שערים בנפש שבעה
ושבעה :

39] Set dobles *b, g, d, k, p, r, t*; Les esculpí, les forjà, les sospesà, les invertí. Amb aquestes va crear els astres en el món, els dies de l'any, les portes en la persona. Set set.

[341-342] והיכל - הוא התשובה והזמנתו. והוא נושא - כמו הנשמה הנושאת את הכל.

חקקן - עד צאת הדברים לפועל אינו אומר חקקן :

[341-342] El temple.- És el retorn i la seva preparació. **Dirigeix**.- com l'ànima superior que ho dirigeix tot. **Les esculpí**.- fins que les coses no han passat a l'acció no diu «les esculpí ».

[342-346] כוכבים - בעולם כוכבים עליונים שהם כשדה שזורעים בו כוכבים, ופירותם

הכוכבים הנראים : שבעה שבעה - הכל בשביעות. שבע משבע מתוך שבע, כי שבע הכפולות

כלל הכל וכל הכל. כוכבים המטיבים והמרעים מהם, וכן עד התפשט מהם י"ב גבולים : ימים

בשנה - הימים נקראים שערים, וקמעא הם ארבעים, ובזה הדרך היו כל הדברים :

⁵²¹ Vegeu les línies 84 a 87 del comentari.

[342-346] **Els estels-**. Els estels que són com un camp en el qual hom ha sembrat les estrelles: els seus fruits són els astres visibles.⁵²² **Set set-**. Tot està en grups de set. Set de set, entre set, ja que les set lletres geminades o dobles ho abasten tot, i tot de tot. Els astres benèfics i els astres malèfics i així fins que, a partir d'ells, s'estenen les dotze regions.⁵²³

Els dies de l'any-. Els dies són anomenats «portes»⁵²⁴ i són quaranta. D'aquesta manera varen esdevenir totes les coses.

מ כיצד צרפן שתי אבנים בונות שני בתים, ג' אבנים בונות ו'
 בתים, ד' אבנים בונות כ"ד בתים, ה' אבנים בונות ק"כ בתים, ו'
 אבנים בונות ז' מאות ועשרים בתים, ז' אבנים בונות חמשת
 אלפים וארבעים בתים. מכאן ואילך צא וחשוב מה שאין הפה
 יכולה לדבר ואין האזן יכולה לשמוע:

40] Com les combinà? Dues pedres edifiquen dues cases. Tres pedres edifiquen sis cases. Quatre, vint-i-quatre cases. Cinc, 120 cases. Sis edifiquen 720 cases. Set

⁵²² Vegeu *Ši'ur Qomah* en l'edició preparada per Lanham 1983 pàgs. 230 i 232. Rabí Isaac usa aquesta cita per a explicar millor la jerarquia dels éssers. Aquests cossos celestials dels quals parla el *Sefer yeširah* paràgraf 39 no poden ser els astres visibles que coneixem, ja que aquests no són el resultat de les permutacions i combinacions de les lletres geminades. Per tant, segons el pensament de rabí Isaac, existeix un altre univers en un pla metafísic del qual el nostre en seria només un reflex.

⁵²³ Es tracta d'una referència al paràgraf 47 del *Sefer yeširah* i als dotze signes del zodíac. La relació entre el grup de set i el grup de 12 es troba en el paràgraf 48 del *Sefer yeširah*. També es troba a *Pirké* de rabí Eliezer capítol 6, amb la diferència que el zodíac és superior als astres mentre que per a rabí Isaac, les set lletres geminades són ontològicament superiors a les 12 lletres simples restants i a tot allò que en surt derivat.

⁵²⁴ Segons el paràgraf 39 del *Sefer yeširah* les portes no són els dies sinó l'ànima, tot pensant en les obertures del cos i, especialment, en les del cap. Potser rabí Isaac fa referència a la primera benedicció abans de la lectura de la *Šema*^f que llegim a les vespres i que diu «amb saviesa obres les portes» com a metàfora pel naixement del nou dia. L'edició que feu Scholem afegeix la paraula *ve kim'a* que significa «una mica». El manuscrit R llegeix וקימץ perquè l'expressió és fosca.

edifiquen 5040 cases. A partir d'aquest punt en endavant caldria calcular allò que la boca no pot pronunciar, l'ull no pot veure i l'orella no pot escoltar.

מא המליך אות בי"ת בחכמה וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם שבתאי בעולם ושבת בשנה ופה בנפש: המליך אות גימ"ל בעושר וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם צדק בעולם יום אחד בשבת בשנה ועין ימין בנפש: המליך אות דלי"ת בזרע וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם מאדים בעולם יום שני בשבת בשנה ועין שמאל בנפש: המליך אות כ"ף בחיים וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם חמה בעולם יום שלישי בשבת בשנה ואף ימין בנפש: המליך אות פ"א בממשלה וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם נוגה בעולם ורביעי בשבת בשנה ואף שמאל בנפש: המליך אות רי"ש בשלום וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם כוכב בעולם יום חמישי בשבת בשנה ואזן ימין בנפש: המליך אות תי"ו בחן וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם לבנה בעולם יום ששי בשבת בשנה ואזן שמאל בנפש.

41] Féu regnar la *bet*. Li va donar una corona i la combinà l'una amb l'altra; amb ella creà Saturn en el món, el Dissabte en l'any i la boca en la persona. Féu regnar la *guímel*. Li donà una corona i la combinà l'una amb l'altra; amb ella creà Júpiter en el món, el diumenge en l'any i l'ull dret en la persona. Féu regnar la *dàlet*. Li donà

una corona i la combinà l'una amb l'altra. Amb ella creà Mart en el món, el dilluns en l'any i l'ull esquerre en la persona. Féu regnar la *caf*. Li donà una corona i la combinà l'una amb l'altra. Amb ella creà el Sol en el món, el dimarts en l'any i la nariu dreta en la persona. Féu regnar la *pe*, li donà una corona, la combinà l'una amb l'altra. Amb ella creà Venus en el món, el dimecres en l'any i la nariu esquerra en la persona. Féu regnar la *reix*. Li donà una corona, la combinà una amb l'altra. Amb ella va crear Mercuri en el món, el dijous en l'any i l'orella dreta en la persona. Féu regnar la *tau*. Li donà una corona, la combinà l'una amb l'altra. Amb ella creà la Lluna en el món, el divendres en l'any i l'orella esquerra en la persona.

מב ובהן חצב שבעה רקיעין שבע ארצות שבעה ימים לפיכך

חצב שביעי לכל חפץ תחת השמים :

42] I amb aquestes varen ser esculpits els set firmaments i les set terres i les hores i els set jorns. Per això s'estima el setè més que cap altra cosa sota el cel.

[347-348] שתי אבנים - הם האותיות, כמא דאת אמר [איכה ד' א' אבני קדש, ובהם

נחקקו בנקבים הנחקקים בז' כפולות נחקקו ו' רקיעים :

[347-348] **Dues pedres-**. Són les lletres com està escrit «les gemmes»⁵²⁵ [Lamentacions 4,1]. **I amb aquestes varen ser esculpits-**. En les cavitats esculpides en les set lletres geminades **varen ser esculpits els set firmaments.**⁵²⁶

[348-352] כפולות - שכל אחת ואחת כפולה לשנים להיטיב ולהרע, מדה טובה מרובה שעיקר הכל, ועיקר סבה שנאצלת משם היא מדה אלא שהיו מדות פנימיות, שעדיין לא יצאו לאור ומשם נתחלקו. כי במדה אחת קבועים כמה כחות, וכשאדם רע מסתכל באותה מדה שהיא מריעה ומיטיבה כי ההטבה היא לו הרעה, כמי שיאכל תבשיל שיועיל לו פעם אחת ויזיק לו פעם אחרת ואם לאו נשתנה טעמו :

[348-352] **Dobles, (o geminades)-**. Ja que cadascuna pot desdoblar-se en dues per a portar benefici o per a fer mal. L'atribut del bé és gran perquè és el fonament de tot i el fonament de la causa emanada, si bé els atributs encara romandrien a l'interior i no haurien sortit a la llum.⁵²⁷ A partir d'aquí es dividrien⁵²⁸ perquè en un únic atribut hi ha nombroses forces.⁵²⁹ Quan un home malvat actua amb aquest atribut que fa mal, es beneficia perquè el mal és un benefici per a ell. És similar a una persona que menja un plat que un cop li fa bé, però un altre cop que en menja li fa mal, tot i que el gust no canvia.⁵³⁰

⁵²⁵ Literalment, «les pedres santes». Rabí Isaac agafa aquest text com a prova perquè llegeix «sant» en el sentit de sobrenatural i també com una referència específica a la font de les lletres: la sefirà *Binah* (vegeu línia 339).

⁵²⁶ Curiosament el text editat per Scholem parla només de sis firmaments, però tots els altres manuscrits, i també el *Sefer yeşirah*, llegeixen set. La raó per a aquesta variant pot trobar-se en la dificultat del pensament de rabí Isaac. El seu intent és explicar l'afirmació que els set firmaments estan esculpits en les set lletres geminades. És la preposició «en» la que porta rabí Isaac a parlar de les cavitats. Potser té en ment el fet que aquestes lletres poden dur *dagueix*, un punt que s'escriu al mig de la consonant per a indicar que la lletra és geminada.

⁵²⁷ Cada lletra geminada és una única entitat mentre que els múltiples aspectes que semblen posseir són indicadors d'una multiplicitat en potència.

⁵²⁸ Podria tractar-se d'una referència al comentari d'Ibn Ezra a Gènesi 2,10

⁵²⁹ Vegeu Maimònides, *Moreh nebuqim* 1,53.

⁵³⁰ Maimònides utilitza la mateixa imatge en la seva introducció al tractat *Avot* (Pares) de la *Misnà*, capítol 3. També *Mišneh Torah* secció *de'ot* 2,1. Si bé l'exemple que emprava rabí Isaac aquí no és exactament el mateix que emprava

[352-356] כפולות - פנים מתוך פנים כחות מתוך כחות. הדברים שהם מדת הדין בתוך מדת רחמים כשלהבת קשורה בגחלת, וכשם שעושים בדין רע כן עושים בדין טוב. וכשאינן מדה טובה באותו האיש, יתפרדו הדברים שהן דין לדונו בשפטים גדולים, שאין הרשע דבק במדת טוב כדי שיתאצל עליו, ולכך יתפרדו אחת מכחות הדין כדי שלא לעשות להם טוב:

[352-356] Dobles, (o geminades)-. Rostres en rostres, força en la força.⁵³¹ Allò que constitueix l'atribut del judici també constitueix l'atribut de la misericòrdia, de la mateixa manera que la flama està lligada al carbó.⁵³² Igual que el judici fa mal, també el judici fa bé.⁵³³ Quan en una persona hi ha els atributs del bé, allò que constitueix el judici se separa per tal de jutjar-lo amb més gran judici.⁵³⁴ El malvat però no s'uneix a l'atribut del bé de tal manera que pugui emanar damunt d'ell. Per aquest motiu, la llum se separa⁵³⁵ de la força del judici a fi de no ser-li cap benefici.⁵³⁶

[357-361] רך וקשה - יש חסדים ניתנים בהרוחה וברכות, ויש מהם נמשכים בקפיצת היד

Maimònides, sí que ho és el context.

⁵³¹ Vegeu línia 19.

⁵³² Anteriorment hem vist aquesta frase aplicada a les sefirot.

⁵³³ Talmud de Babilònia tractat *Berahot* 48b. La idea subjacent és que l'atribut del judici s'hostatja en l'atribut de la misericòrdia, és a dir, *Gevurah* dins de *Tiferet*, en un estat d'unitat, d'aquí que el judici pugui fer mal i bé.

⁵³⁴ Vegeu Èxode 6,6 i 7,4 Darrera de la teologia del mal que rabí Isaac esbossa aquí hi ha la història de l'Èxode, especialment una interpretació de com varen ser castigats els egipcis en la plaga de la mort del primogènit. Primer va ser necessari que Déu retirés la seva protecció per tal que els egipcis fossin víctimes del «destructor» (Èxode 12,13.23).

⁵³⁵ Els diferents manuscrits discrepen en la lectura. Scholem llegeix *itpardu ahat mi kohot* («se separa una de les forces») amb l'evident violació de les regles gramaticals. El manuscrit R llegeix *itpardu 'or mi kohot* («se separen! La llum de les forces»).

⁵³⁶ Maimònides, *Moreh nebuqim* 3,51. El patiment i el càstig sobrevenen al malvat a partir de la separació del flux de l'intel·lecte diví. Rabí Isaac comparteix fins a cert punt aquesta visió: el mal esdevé com a separació de Déu, però mentre que per a Maimònides el mal passa perquè la persona és deixada de la mà de Déu, per a rabí Isaac el mal i el bé vénen directament de Déu. El mal i el bé són un resultat de les sefirot. Es tractaria d'un desequilibri en la relació entre la persona i les sefirot, en la qual la persona se separa de la influència del bé i gradualment es decanta cap al mal.

ובקושי, וכן גבור וחלש - וכל אחד מהם טוב ורע. מות - יש מיתה שהיא חסד כדי ליקרו לעולם הבא, כדי שלא ישלוט בו מדת פורענות העתידה להתפשט, ושואבת אותו מדת השלום כ"ד [ישעיה נ"ז א], "כי מפני הרעה נאסף הצדיק יבא שלום" כו', וכתוב [תהלים קט"ז ט"ו], "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו":

[357-361] **Tou i dur [paràgraf 37]**-. Hi ha misericòrdies que vénen concedides en la tranquil·litat i en les benediccions i d'altres que són atorgades enmig de restriccions⁵³⁷ i dificultats. El mateix s'aplica **fort contra dèbil** i per a cadascun d'aquests conceptes, relatiu al bé i al mal. **Mort**-. Hi ha una mort que és clemència a fi que qui la pateix sigui honorat en el món futur⁵³⁸ de manera que l'atribut del càstig, que està destinat a difondre's, no caigui damunt d'ell i acabi essent absorbit per l'atribut de la pau, com està escrit: «reposen sobre el seu jaç, els qui seguien el camí dret» [Isaïes 57,2]⁵³⁹ i també «Al Senyor li voldria la mort dels qui l'estimen». [Salm 116,15]⁵⁴⁰

[361-364] מלחמה - יש מלחמה שהיא לטובת הנלחם ואין בה מיתה ולא צער מלחמת דוד עם גלית, ולא חסרון ויותר מזה :

אולת - היא סכלות כענין סכל בסמך שהיא תמורת השכל, כי מרוב שהאדם מסתכל במה שאין אדם משיג שב לסכלות. וכן החכמה עצמה למעמיק בה יותר מהשגתו החכמה עצמה היא לו אולת :

⁵³⁷ Salm 77,10.

⁵³⁸ Midraix *Deuteronomi Rabbah* 7,11.

⁵³⁹ Talmud de Babilònia *Baba Qama* 60a afirma la mateixa idea i cita el verset d'Isaïes, però a més en la interpretació de rabi Isaac, la persona justa entra en la pau, és a dir, en *Yesod* o *Tiferet*.

⁵⁴⁰ La cita ve a refermar que la mort del just és per al bé del seu honor en el món futur. Vegeu midraix *Gènesi Rabbah* 62,2 i *Èxode Rabbah* 52,3.

[361-364] **Guerra-**. Hi ha una guerra pel bé d'aquells que la combaten: en ella no hi ha ni mort ni dolor. Així va ser la guerra de David contra Goliat, sense pèrdues, i amb molt més que això.⁵⁴¹ **Estupidesa** -. És ignorància com en l'arrel *sakhal* amb la lletra *samec*, arrel nominal que és una permutació de *haskel* «intel·ligència».⁵⁴² Ja que a força de concentrar-se en el que la persona no entén retorna a la ignorància. De la mateixa manera, la saviesa esdevé ignorància per a aquell qui hi aprofundeix més enllà de les seves pròpies capacitats.⁵⁴³

[364-367] עוני - שלא ישאר לו מחיה מכל עשרו. ויש עוני שהוא לטוב שהיה נדון למיתה ועניו כפרתו כאלו הוא מת. ואבדתו אפשר שילך לדבר מצוה כדי שתחשב לו אבדתו לטוב:

שממה - אם לא יזרע לא ישתדף שדהו:

[364-367] **Pobresa-**. Quan després de tota la pròpia riquesa no queda ni per a sobreviure.⁵⁴⁴ Hi ha una pobresa que és per a bé. Succeeix a qui està destinat a morir, i la pobresa el redimeix, com si hagués mort.⁵⁴⁵ És possible que allò que una persona ha perdut sigui per a complir algun precepte.⁵⁴⁶ **Esterilitat-**. Si un no sembra, el seu camp no s'assecarà.⁵⁴⁷

⁵⁴¹ Vegeu la història en 1 Samuel 17,25.

⁵⁴² La idea és que la ignorància no és només la manca de coneixement sinó que, a través del joc d'arrels, rabí Isaac ens diu que és el seu contrari.

⁵⁴³ El que rabí Isaac vol dir aquí és que la ignorància no és només la manca de intel·ligència sinó que es pot produir a causa de l'esgotament de la intel·ligència, és a dir, quan una persona intenta entendre quelcom que està per damunt de les seves capacitats intel·lectuals.

⁵⁴⁴ Com en els casos anteriors, la pobresa no és només la manca de riquesa sinó el seu contrari, l'esgotament de la riquesa.

⁵⁴⁵ Vegeu Talmud de Babilònia, tractats *Avodah Zarah* 5a i *Nedarim* 7b i 64b.

⁵⁴⁶ En el Talmud de Jerusalem *Yoma* 5,2 els rabins ens informen sobre la pregària que feia el gran sacerdot el dia de *Yom Kippur* i que diu: «Si aquest dia o aquest any perdéssim res, que la nostra pèrdua sigui una pèrdua per a bé».

⁵⁴⁷ L'esterilitat no és només l'absència de llavors sinó la destrucció de tot allò que hom planta.

[367-369] חן - מתוך החן כשאינו הולך באותה מדה שנתנה ממנה החן נהפך למדה אחרת שהיא באה כשהוא כעור, כמו העשיר שאינו מחסר הונו לצדקה סוף שיחסר הונו :

[367-369] **Gràcia**-. De la gràcia. Quan una persona no es comporta amb l'atribut d'on ve donada la gràcia, aquesta es converteix en un altre atribut, que és rudesia,⁵⁴⁸ tal i com succeiria a una persona rica que no disminuís la seva propietat per a obres caritatives, al final perdria tota la seva propietat.⁵⁴⁹

[369-371] עבדות - כי המדה באה מן הדין, וראשי מדות נראות הרבה ואינן אלא אחת

בתחלתן. כך יש רבות עד ז' רקיעים. כפולות הן רוחניות עליונות קבועים בן החיים והשלום, וכלן נתנות לממשלת הנשמה אבל אינן קבועות ודוגמתן שבעה נקבי הראש :

[369-371] **Esclavitud**-. Ja que l'atribut prové del judici:⁵⁵⁰ les dimensions inicials dels atributs semblen moltes, però en el principi només són una. Així que n'hi ha molts, fins a set universos. Les geminades són espirituals,⁵⁵¹ superiors, col·locades entre la vida i la

⁵⁴⁸ Judà ha-Leví *Kuzari* 2,62. Rabí Isaac assenyala que no només hi pot haver una absència de gràcia sinó que aquesta pot arribar a convertir-se en rudesia i, que tant l'una com l'altra, vénen donades per un principi superior que dependrà de la relació de la persona amb els específics atributs divins.

⁵⁴⁹ Talmud de Babilònia *Temurah* 16 a, *Midraš Tanhuma*, secció *Mišpatim* 15. La idea que rabí Isaac pren de les fonts clàssiques jueves és la inversió de la riquesa en pobresa com a resultat mecànic natural, sense intervenció divina, i que seria paral·lel al procés de transformació de la gràcia en rudesia.

⁵⁵⁰ Vegeu línies 353-356. L'esclavitud és una qualitat negativa, resultant del judici, en oposició a la misericòrdia.

⁵⁵¹ Pines, en el seu article «Sobre el significat i les arrels del terme «espiritual» i el seu ús a Judà ha-Leví,» [«al munah Ruḥaniyot u mekorotav ve 'al mišnato šel Yehudah ha-Leví»] publicat a la revista *Tarbitz* 57 (1987-8) 511-543 demostra que el terme originalment feia referència a un àmbit d'intermediaris incorporis, situats per sota de les formes platòniques, i que serien els responsables dels fenòmens del món inferior. Quan el terme va entrar en la filosofia àrab i jueva, va esdevenir negatiu, emprat per a referir-se als esperits dels planetes i als fenòmens inferiors de les cosmologies paganes. Posteriorment, va tornar a ser emprat en el seu sentit més tècnic i proper al sentit original, com ho demostren els escrits de Judà ha-Leví. Rabí Isaac utilitza en aquest sentit també per a expressar l'estatus de les lletres geminades, que corresponen a un nivell inferior de les set sefirot inferiors.

pau:⁵⁵² totes estan sota el domini de l'ànima superior,⁵⁵³ però no tenen permanència. Estan simbolitzades per les obertures del cap.⁵⁵⁴

⁵⁵² És a dir, entre *Binah* i *Yesod*.

⁵⁵³ El mèrit de l'individu dependrà de l'extrem vers el qual es decanti.

⁵⁵⁴ Ja el *Sefer yeşirah* relaciona les set lletres geminades amb les set obertures del cap. (Paràgraf 39 i 41)

מג שבעה כוכבים בעולם שבתאי צדק מאדים חמה נוגה כוכב לבנה. שבעה ימים בשנה ז' ימי השבוע. שבעה שערים בנפש זכר ונקבה שתי עינים שתי אזנים שני נקבי האף והפה. שבעה רקיעים וילון רקיע שחקים זבול מעון מכון ערבות. שבעה ארצות אדמה תבל נשיה ציה חלד ארץ גיא, והעמידם אחד אחד לבדו. עולם לבדו שנה לבדה נפש לבדה :

43] Aquests són els set astres del món: sol, venus, mercuri, lluna, saturn, júpiter i mart. I els set dies: set són els dies de la creació. I set les portes de la persona: dues orelles, dos ulls, dues narius i una boca. I els set firmaments: *vilon*,⁵⁵⁵ firmament [*raqia*], núvols [*xehakim*], casa excelsa [*zevul*], hostatgeria [*maon*], seu [*makom*], núvols [*aravot*]. Les set terres són: sòl [*adamah*] globus [*arqa*], món [*tevell*], continents [*nexia*], erm [*siyya*], globus terraqüi [*kheled*], terra [*erets*]. Va dividir els testimonis i els va fer estar cadascun pel seu propi compte: el món tot sol, l'any tot sol, la persona tota sola.

מד שבע כפולות בג"ד כפר"ת. נוצר עם ב שבתאי שבת ופה חיים מות. נוצר עם ג צדק א' בשבת עין ימין שלום רע. נוצר עם ד מאדים ב' בשבת עין שמאל חכמה אולת. נוצר עם כ חמה ג' בשבת אף ימין עושר עוני. נוצר עם פ נוגה ד' בשבת אף שמאל זרע שממה. נוצר עם ד כוכב ה' בשבת און ימין חן

⁵⁵⁵ Probablement del llatí *velum*, en català «vel».

כיעור. נוצר עם ת לבנה ו' בשבת און שמאל ממשלה עבדות, והן בג"ד

כפר"ת:

44] Set dobles: *b, g, d, k, p, r, t*. Formats amb la *bet*: saturn, el dissabte, la boca, la vida i la mort. Formats amb la *guímel*, Júpiter, el diumenge, l'ull dret, la pau i el mal. Formats amb la *dàlet*: Mart, el dilluns, l'ull esquerre, la saviesa i l'estupidesa. Formats amb la *caf*: el Sol, el dimarts, la nariu dreta, la riquesa i la pobresa. Formats amb la *pe*: Venus, el dimecres, la nariu esquerra, la fertilitat i l'esterilitat. Formats amb la *reix*: Mercuri, el dijous, l'orella dreta, la gràcia i la rudesa. Formats amb la *tau*: la Lluna, la vigília del dissabte, l'orella esquerra, la sobirania i l'esclavitud. Això és *b, g, d, k, p, r, t*.

מה שתים עשרה פשוטות היו ז"ח ט"י ל"נ ס"ע צ"ק יסודן ראיה, שמיעה, ריחה, שיחה, לעיטה, תשמיש, מעשה, הלוך, רוגז, שחוק, הרהור, שינה.

45] Dotze simples *h, w, z, h, t, y, l, n, s, ' , s, q*. Llur fonament: vista, oïda, olfacte, conversa, alimentació, sexe, acció, caminar, ràbia, riure, meditació, son.

[372-376] פשוטות - חושב כי אחת היא יסוד הפשוטות, ודבר אחד מנהיגן שאינו אומר יסודן למנהיגים אלא תוצאות בניני הפשוטות, כי יסוד הפשוטות בראש ואין אחד מן המנהיגים בראש ודוגמתן למטה מהן. ולכך כשאומר י"ב מנהיגים בנפש אינו עולה לתחלת הדברים, אלא דוגמתן הוא אומר כנגדן. אבל יסוד הפשוטות הם הם ראיה שמיעה, אלו ההרגשות הנהוגות שהאדם מתנהג בהן:

[372-376] **Simples-**. Penso⁵⁵⁶ que el fonament de les lletres simples sigui un de sol⁵⁵⁷ i que una sola cosa les governa.⁵⁵⁸ De fet el text no diu **llur fonament** referint-se als òrgans que governen,⁵⁵⁹ sinó als efectes que corresponen a les lletres simples. El fonament de les lletres simples està en el cap, però cap dels òrgans que governa està en el cap i allò que se'ls assembla està per sota.⁵⁶⁰ Per això quan esmenta els dotze òrgans rectors⁵⁶¹ de l'ànima,⁵⁶² no ho aplica al principi de les coses, sinó que esmenta allò que se l'hi assembla. Els fonaments de les lletres simples són, per contra, vista, oïda, etc: sentits pels quals governen la persona.

[376-380] י"ב כנגד י"ב - מנהיגין והם פשוטות ואין ההנהגות וההרגשות כפולות, והם מתפשטות בכל הגוף שאי אפשר להלך זולתם. ויש מהן מתפשטות אפילו בבהמות אף על פי שהם רוחניות והם נאצלות מן האותיות הפשוטות, כנגדן יד ימין ויד שמאל אף על פי שאינן כדוגמתן כנגדן במספרם נוצרו בגוף, גופניים נאצלים מרוחניים וההנהגות הם רוחניות :

[376-380] **Dotze-**. Que corresponen als dotze òrgans rectors: són simples. Les funcions i les sensacions no són dobles. Es difonen per tot el cos ja que no seria possible caminar

⁵⁵⁶ El manuscrit R llegeix אני חושב, mentre que el manuscrit que publicà Scholem només חושב.

⁵⁵⁷ L'expressió que rabí Isaac fa servir en hebreu (אחת היא) té resonàncies del Càntic dels Càntics 6,9 «Però una sola és la meva coloma». El midraix ha associat aquesta presència a la *Šekhinah*, o presència (femenina) de Déu.

⁵⁵⁸ A diferència de les lletres geminades que tenen un doble principi rector.

⁵⁵⁹ Vegeu *Sefer yeširah* paràgrafs 48 i 49 «Dotze simples h, v, z, ḥ, ṭ, y, l, n, s, ' , ṣ, q. Les esculpí. Les formà. Les combinà. Les sospesà, les invertí; amb aquestes va crear les dotze constel·lacions que hi ha en el món, i els dotze mesos de l'any i els dotze òrgans principals de la persona...».

⁵⁶⁰ És a dir, les extremitats i els òrgans del tronc del cos, que en el sistema de rabí Isaac estan en un nivell ontològic inferior al dels sentits i les funcions que apareixen en el paràgraf 45.

⁵⁶¹ No pas en el sentit de principis espirituals, sinó òrgans que dirigeixen el cos.

⁵⁶² El manuscrit R llegeix בנפש (*be nefēš*, «en l'ànima») en comptes de כנפש (*ka nefēš*, «com l'ànima») com apareix a la versió preparada per Scholem.

sense ells. N'hi ha algunes que es difonen fins i tot entre els animals, tot i que siguin espirituals i hagin emanat de les lletres simples, corresponent a la dreta i a l'esquerra. Si bé no es tracta d'una correspondència perfecta, varen formar-se en el cos segons el seu nombre.⁵⁶³ Els éssers corporals emanen d'éssers espirituals i el govern és de les [funcions] espirituals.

מו שנים עשר פשוטות ה"ו ז"ח ט"י ל"ג ס"ע צ"ק, שתים
עשרה ולא עשתי עשרה שתים עשרה ולא שלוש עשרה.

46] Dotze simples *h, v, z, h, t, y, l, n, s, ' , s, q*. Dotze i no onze, dotze i no tretze.

מז שנים עשר גבולי אלכסונין מפוצלין לששה סדרים
מופסקים בין רוח לרוח. גבול מזרחית רומית גבול מזרחית
צפונית גבול מזרחית תחתית, גבול דרומית רומית גבול דרומית
מזרחית גבול דרומית תחתית, גבול מערבית רומית גבול
מערבית דרומית גבול מערבית תחתית, גבול צפונית רומית גבול
צפונית מערבית גבול צפונית תחתית ומתרחבין והולכין עד עדי
עד והן הן גבעות עולם :

47] Dotze fronteres diagonals dividint-se en sis ordres (o cares d'un cub), separant les
direccions. Límit nord-est, límit est superior, límit est inferior, límit nord-oest, límit

⁵⁶³ Tot i que la llista d'òrgans llistats (paràgraf 49) no es corresponen punt per punt a les facultats i funcions llistades en el paràgraf 45, sí que hi ha una correspondència en el nombre, és a dir, tant els òrgans com les funcions són dotze.

nord superior, límit sud-oest, límit oest superior, límit oest inferior, límit sud-est, límit sud superior, límit sud inferior. S'estenen i abasten l'infinit, són *el seu braç etern* [Deuteronomi 33,27]

[381-384] מדתן - הם ראשי המדות הנבראות הן למעלה הן לירידה, הן לעמוד הן ללכת, הכל יוצא משם. אלכסונים - דבר המחודד בשני ראשיו והוא מתרחב באמצעותו, זהו אלכסון. מזרחית צפונית - וכן בכל גבול וגבול אף על פי שיש בו רומית ותחתית הכל באלכסון, זולתן אינן כי אם שמונה בלבד :

[381-384] **Fronteres**-.⁵⁶⁴ Són la part inicial dels atributs creats a partir d'aquests,⁵⁶⁵ ja sigui per elevació o descens, sigui que estan immòbils o que estan en moviment: tot prové d'allà. **Diagonals**-. Quelcom punxegut a les seves dues extremitats que és ample en el mig. **nord-est**-. I així mateix per a cada frontera. Tot i que hi ha amunt i avall, tot està en diagonal. Excepte vuit.⁵⁶⁶

[384-388] זרועות - שמהם עולין ומהם יורדין. מזלות הם המנהיגים בעולם, מלשון [במדבר כ"ד, ז], "יזל מים." אבל מזרות מלשון [ירמיה ל"א, ט'], "מזרה ישראל". זה הולך למקום זה וזה הולך למקום זה, שבהם יסוד עולם. עשרים ושתים קודמות כאן לעשר. השם השלישי חסד ופחד והרביעי כתר ששם נחלקים כל הדברים והצבאות שנעשים בשם :

⁵⁶⁴ El text del *Sefer yesirah* emprat per rabí Isaac és diferent ja que llegeix מדתן («llur mesura»). Tot i així he preferit conservar el text que he traduït per a guardar la coherència.

⁵⁶⁵ És a dir, les lletres simples.

⁵⁶⁶ Altres manuscrits llegeixen quatre. Si considerem les diagonals en un pla bidimensional sense amunt i avall, només hi ha quatre diagonals, nord-oest, sud-oest, nord-est i sud-est, però quan entrem en les tres dimensions llavors obtenim quatre direccions diagonals per cada dimensió, el que ens dóna un resultat de dotze diagonals.

[384-387] **Braços-**. Alguns del quals ascendeixen i d'altres baixen. Els estels (*mazalot*, מזלות) són els que dominen el món, com ja diu el verset «L'aigua sobreïx (יזל),» [Nombres 24,7] però *mazarot*⁵⁶⁷ (constel·lacions, מזרות) deriva de la cita «Qui dispersà Israel ». [Jeremies 31,10] Un lloc va en el lloc de l'altre i viceversa, ja que en ells està amagat el fonament (*Yesod 'olam*).⁵⁶⁸ Les vint-i-dues precedeixen les deu.⁵⁶⁹ El nom de la tercera és clemència (*Hesed*) i temor (*Paḥad*); La quarta és la corona (*Keter*) ja que totes les coses i les realitats creades pel nom estan inserides allà.

⁵⁶⁷ Es el plural de מזר *mazar* que en hebreu significa *constel·lació* i que pot ser emprat com a sinònim de *mazalot*, estels. Vegeu Job 38,22 «fa sortir les constel·lacions al seu temps».

⁵⁶⁸ És a dir, la sefirà *Yesod* és el fonament del món. Vegeu *Sefer yeṣirah*, paràgraf 51. En el text proposat per Scholem llegim יסוד עולם *Yesod 'olam* mentre que el manuscrit R llegeix: יסוד נעלם.

⁵⁶⁹ Rabí Isaac ens crida l'atenció sobre el paral·lel estructural entre aquesta secció i el primer paràgraf. El tema de discussió aquí són les vint-i-dues lletres, no les deu sefirot o els 32 camins.

מח שנים עשר פשוטות היו ז"ח ט"י ל"נ ס"ע צ"ק, חקקן חצבן צרפן שקלן והמירן וצר בהם מזלות בעולם חדשים בשנה מנהיגין בנפש זכר ונקבה, שני עליזים שני לועזים, שני יועצים, שני עליצים, והם קורקבנין שנים, שתי ידיים, ושתי רגלים, עשאן כמין מריבה (צרפן) ערכן כמין מלחמה זה לעומת זה :

48] Dotze simples *h, w, z, h, t, y, l, n, s, ' , s, q*. Les esculpí, les forjà, les combinà, les sospesà, les convertí; amb elles va crear les constel·lacions, els mesos, els òrgans: dos alegres, dos tristos, dos amonestadors⁵⁷⁰ i dos joiosos – que són els intestins – i les dues mans i els dos peus. Els va provar, els col·locà en posició de batalla *l'un contra l'altre*.⁵⁷¹

שלשה אחד אחד לבדו עומד שבעה חולקין שלושה על שלושה ואחד מכריע בינתים : שנים עשר עומדין במלחמה. שלשה אוהבים שלשה אויבים שלשה מחיים ושלשה ממיתים. ואל מלך נאמן מושל בכולם אחד על גבי שלשה שלשה על גבי שבעה. שבעה על גבי שנים עשר וכולם אדוקין זה בזה וסימן לדבר כ"ב חפצים וגוף אחד :

⁵⁷⁰ Salm 16,7.

⁵⁷¹ Cohelet 7,14. La traducció de la Bíblia de Montserrat presenta una traducció diferent: «El dia de sort, sigues feliç. El dia de pega, considera. El mateix l'un que l'altre els ha fets Déu, talment que l'home no pot fer-li'n cap retret».

Tres, cadascun pel seu compte; set, dividits en tres i tres, i un és la norma que els equilibra, en el mig. Dotze en posició de guerra: tres enemics i tres amics, tres que donen la vida i tres que donen la mort i el Senyor, rei fiable, domini damunt d'ells. Un sobre tres, tres sobre set i set sobre dotze i tots relacionats l'un amb l'altre. I el senyal és vint-i-dos elements en un cos.

מט שתים עשרה פשוטות היו ז"ח ט"י ל"ג ס"ע צ"ק חקקן חצבן שקלן
 צרפן המירן וצר בהם שנים עשר מזלות בעולם סימן טש"ת סא"ב מע"ק
 גד"ד. ואלו הן שנים עשר חודשים בשנה ניסן אייר סיון תמוז אב אלול תשרי
 מרחשון כסלו טבת שבט אדר. ואלו הן שנים עשר מנהיגין בנפש שתי ידים
 ושתי רגלים שתי כליות טחול כבד מרה המסס קיבה קרקבן.

49] Dotze simples *h, w, z, h, t, y, l, n, s, ' , s, q*. Les esculpí. Les formà. Les combinà. Les sospesà, les invertí; amb elles va crear les dotze constel·lacions que hi ha en el món, i els dotze mesos de l'any i els dotze òrgans principals de la persona. Les dotze constel·lacions són: Àries, Taure, Bessons, Cranc, Lleó, Verge, Balança, Escorpí, Sagitari, Capricorn, Aquari i Peixos. Els dotze mesos de l'any són: Nissan, Iyar, Sivan, Tamuz, Av, Elul, Tišrí, Marḥešvan, Kislev, Tevet, Ševat i Adar. Els dotze òrgans principals de la persona són: les dues mans, els dos peus, els dos ronyons, el fetge, la bilis, la melsa, l'estómac, el budell prim i el budell gros.

נ ג' אמות אמ"ש ז' כפולות בג"ד כפר"ת י"ב פשוטות היו ז"ח ט"י ל"ג ס"ע

50] Tres mares: *ʔ, m, š*; Set dobles *b, g, d, k, p, r, t*; Dotze simples *h, w, z, ḥ, ṭ, y, l, n, s, ʿ, ṣ, q*.

נא אלו הם כ"ב אותיות שבהם יסד י"ה ה' צבאות אלהי
 ישראל אלהים חיים אל שדי רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו.

51] Aquestes són les vint-i-dues lletres amb les quals el Senyor, Déu dels exèrcits, Déu d'Israel, Déu viu, Déu omnipotent «el qui és alt i elevat, que ocupa el tron i té un nom sant». (Isaïes 57.14)

52] Va fer regnar la *he*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb ella formà Àries en el món, *Nissan* en l'any, i el fetge de la persona. Va fer regnar la *vau*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb ella formà Taure en el món, *Iar* en l'any i la bilis en la persona. Va fer regnar la *zain*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb aquesta formà Bessons en el món, *Sivan* en l'any i la melsa en la persona. Va fer regnar la *khet*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb aquesta formà Cranc en el món, *Tamuz* en l'any i l'estómac en la persona. Va fer regnar la *tet*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb aquesta formà Lleó en el món, *Av* en l'any i el ronyó esquerre en la persona. Va fer regnar la *iod*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb aquesta formà Verge en el món, *Elul* en l'any i el ronyó dret en la persona. Va fer regnar la *làmed*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb aquesta formà

Balança en el món, *Tišrí* en l'any i el budell prim en la persona. Va fer regnar la *nun*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb aquesta formà Escorpí en el món, *Marḥešvan* en l'any i el budell gros en la persona. Va fer regnar la *samec*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb aquesta formà Sagitari en el món, *Kislev* en l'any i la mà dreta de la persona. Va fer regnar la *ain*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb aquesta formà Capricorn en el món, *Tevet* en l'any i la mà esquerra de la persona. Va fer regnar la *sade*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb aquesta formà Aquari en el món, *Ševat* en l'any i el peu dret de la persona. Va fer regnar la *quf*, la coronà, la combinà l'una amb l'altra. Amb aquesta formà Peixos en el món, *Adar* en l'any i el peu esquerre de la persona.

נב המליך אות ה' בשיחה וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם טלה בעולם וניסן בשנה וכבד בנפש. המליך אות ו' בהרהור וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם שור בעולם ואייר בשנה ומרה בנפש. המליך את ז' בהילוך וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם תאומים בעולם וסיון בשנה וטחול בנפש. המליך אות ח' בראיה וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם סרטן בעולם ותמוז בשנה והמסס בנפש. המליך אות ט' בשמיעה וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם אריה בעולם ואב בשנה וכוליא ימין בנפש. המליך אות י' במעשה וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם בתולה בעולם ואלול בשנה וכוליא שמאל בנפש. המליך אות ל' בתשמיש וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם מאזנים בעולם ותשרי בשנה וקורקבן בנפש. המליך אות נ' בריח

וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם עקרב בעולם ומרחשוון בשנה וקיבה בנפש. המליך אות ס' בשינה וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם קשת בעולם וכסלו בשנה ויד ימין בנפש. המליך אות ע' ברוגז וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם גדי בעולם וטבת בשנה ויד שמאל בנפש. המליך אות צ' בלעיטה וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם דלי בעולם ושבת בשנה ורגל ימין בנפש. המליך אות ק' בשחוק וקשר לו כתר וצרפן זה בזה וצר בהם דגים בעולם ואדר בשנה ורגל שמאל בנפש.

נג החצה את העדים והעמידן אחד אחד לבדו עולם לבדו שנה לבדה נפש לבדה :

53] *Va dividir els testimonis i els va fer estar cadascun pel seu propi compte: el món tot sol, l'any tot sol i la persona tota sola.*

נד י"ב פשוטות ה"ו ז"ח ט"י ל"נ ס"ע צ"ק. נוצר עם ה טלה ניסן כבד ראיה סמיות. נוצר עם ן שור אייר מרה שמיעה חרשות. נוצר עם ן תאומים סיון טחול ריחה ותתרות. נוצר עם ח סרטן תמוז המסס שיחה ואלמות. נוצר עם ט אריה אב כוליא ימין לעיטה רעבון. נוצר עם י בתולה אלול כוליא שמאל מעשה וגדמות. נוצר עם ל מאזנים תשרי קורקבן תשמיש סריסות. נוצר עם נ עקיב מרחשוון קיבה הלוד חגרות. נוצר עם ס קשת

כסלי יד ימין רוגז ונטול כבד. נוצר עם ע גדי טבת יד שמאל שחוק ונטול
הטחול. נוצר עם צ דלי שבט רגל ימין הרהור ונטול הלב. נוצר עם ק דגים
אדם רגל שמאל שינה נעור.

54] Dotze simples *h, v, z, ħ, t, y, l, n, s, ' , s, q*. Formats amb la he, Àries, *Nissan* i el fetge, vista i ceguesa. Formats amb la *vau*: Taure, *Iyar* i la bilis, oïda i sordesa. Formats amb la zain: Bessons, *Sivan* i la melsa, olfacte i la manca d'olfacte. Formats amb la *het*: Cranc, *Tamuz* i l'estómac, conversa i estupidesa. Formats amb la tet: Lleó, *Av* i el ronyó esquerre, menjar i fam. Formats amb la iod: Verge, *Elul* i el ronyó dret, activitat i paràlisi. Formats amb la làmed: Balança, *Tišrí* i el budell prim, l'activitat sexual i la impotència. Formats amb la nun: Escorpí, *Marḥešvan* i el budell gros, caminar i coixesa. Formats amb la sàmec: Sagitari, *Kislev* i la mà dreta, ràbia i equanimitat. Formats amb la ain: Capricorn, *Tevet* i la mà esquerra de la persona, rialla i tristor. Formats amb la sade: Aquari, *Ševat* i el peu dret de la persona, seny i rauxa. Formats amb la quf: Peixos, *Adar* i el peu esquerre de la persona, son i insomni.

נה זהו י"ב פשוטות ה"ו ז"ח ט"י ל"נ ס"ע צ"ק, וכולן אדוקין

בתלי וגלגל ולב:

55] Això és *h, w, z, ħ, t, y, l, n, s, ' , s, q*. I totes elles s'ajunten al drac / ganxo, a l'esfera celestial i al cor.

נו ג' אמות ז' כפולות י"ב פשוטות. אלו הם י"ב אותיות שבהם יסד י"ה ה' צבאות אלהי ישראל אלהים חיים אל שדי רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו. ב' שמות י"ה יהו"ה, צבאות שהוא אות בצבא שלו. אלהי ישראל שר בפני אל. אלהים חיים ג' נקראו חיים אלהים חיים מים חיים עץ החיים, אל קשה. שדי שעד כאן די.

56] tres mares, set dobles, dotze simples. Són les dotze lletres amb les quals el Senyor ha traçat, el Senyor dels exèrcits, Déu d'Israel, Déu viu, Déu omnipotent «alt i elevat que ocupa el tron i té un nom sant» (Isaïes 57,15). YH dos noms; YH WH quatre noms; «Exèrcits» és un símbol del seu poder; «Déu d'Israel» és un príncep davant de Déu; «Déu viu» Tres coses són anomenades vives: Déu, viu, aigües vives i l'arbre de vida; «Déu omnipotent» Déu fort; Šaddai, omnipotent perquè «fins aquí basta!»⁵⁷² ;

רם שהוא יושב ברומו של עולם ורם על כל רמים. ונשא שהוא נושא וסובל במעלה ובמטה. שכל הנושאים הם למטה ומשאן למעלה והוא למעלה ונושא למטה, הוא נושא וסובל את כל העולם כולו. שוכן עד שמלכותו עדי עד ואין לו הפסק. וקדוש שמו שהוא קדוש ומשרתיו קדושים ולו אומרים קדוש קדוש קדוש :

⁵⁷² Vegeu Talmud de Babilònia *Hagiga* 12 a.

«excels» perquè seu a les altures del món i més excels que cap altra cosa; «sublim» perquè ell porta⁵⁷³ i suporta tot el que hi ha a dalt i a baix, però mentre [que normalment] qui porta està a baix i la cosa portada està a dalt, Déu està a dalt i la càrrega està a baix, i ell porta i suporta tot el món; «ocupa el tron» el seu regne és etern i sense límit; «i té un nom sant» perquè Ell és el Sant i els sants són els seus oficials que cada dia diuen: «Sant, Sant, Sant» (Isaïes 6,3)

נז י"ב למטה וז' ע"ג וג' ע"ג ז'. מן הג' יסד מעונו וכולם
תלויים ועומדים באחד, סימן לאחד אין לו שני ומלך יחיד
בעולמו שהוא אחד ושמו אחד :

57] Dotze a baix i set a dalt i damunt d'aquests tres sobre les set. En elles [Déu] va fer els ciments de la seva residència. I totes depenen de l'un. Senyal de l'un que no té segon, que és l'únic rei en el seu món, que és un i el seu nom és un.

נח ג' אבות ותולדותיהן, ז' כובשים וצבאותיהן, וי"ב גבולי
אלכסון ראיה לדבר עדים נאמנים עולם שנה נפש. עולם ספירתו
בי'. שנה ספירתו בי'. נפש ספירתו בי'. בעולם ג' אש רוח מים ז'
כוכבים י"ב מזלות. בשנה ג' קור חום רויה ז' ימים י"ב חדשים.
בנפש ג' ראש גויה בטן ז' שערים י"ב מנהיגים :

⁵⁷³ «Sublim» i «porta» són termes derivats de la mateixa arrel *n-s-?*, és a dir, «ser alt; enaltit».

58] Tres pares i llur genealogia, set planetes⁵⁷⁴ i les seves òrbites, dotze límits oblics. Ens donen proves, testimonis fiables: el món, l'any i la persona. El món: el seu còmput⁵⁷⁵ és deu; l'any: el seu còmput és deu; la persona: el seu còmput és deu. En cadascun hi ha vint-i-dos elements. En el món: tres –foc, aire i aigua -, els astres, els planetes i les dotze constel·lacions. En l'any: tres – fred, calor i humitat -, el set dies de la creació i els dotze mesos. En la persona: tres – cap, ventre, tronc – set portes i dotze òrgans principals.

נט חק עשרה ג' ז' י"ב פקידין בתלי גלגל ולב. תלי בעולם
כמלך על כסאו גלגל בשנה כמלך במדינה לב בנפש כמלך
במלחמה :

59] Norma: deu, tres, set, dotze. Presents: drac / ganxo, roda i cor. El drac en el món, com un rei en el seu tron; la roda de l'any com un rei en el país; el cor en la persona com un rei en batalla.

[388-391] עולם עליון - רוח ומים, וכח האש שלישי ובעולם הנפרדים אש סובבת הרקיע שעלינו, ולמטה מים ורוח בנתים. בנפש אש למעלה מים בנתים ורוח שהוא למטה קו האמצע מן המוח עד העוקץ. בשנה קור ממים וחום מאש. רויה - הסתפקות לכל מרוח מכריע בנתים. חק - עשרה. חקיקה עשר אצבעות :

⁵⁷⁴ El terme hebreu es *kevašim*, literalment «dominant».

⁵⁷⁵ «Còmput» el terme està relacionat amb el terme sefirà.

[388-391] En el món sobrenatural hi ha aire [*ruah*] i aigua: la força del foc és tercera.⁵⁷⁶

En el món de les realitats separades, el foc envolta el firmament que està damunt nostre. A sota està l'aigua i al mig l'aire. En l'ànima, el foc està a dalt, l'aigua enmig i l'esperit, que està a baix, és la línia mitjana que va del cervell al còccix. En l'any, el fred ve de l'aigua i la calor del foc. **La humitat**-. Satisfà a tots a partir de l'aire que equilibra en el mig⁵⁷⁷

Norma: deu-. Les marques dels deu dits.

[391-393] ופקדים - פקודה למטה מפקודה, שהאש נושאת את המים אנטיכי האש על מחבת ברזל, ותחתיו מים עומדים על רצפת הברזל כשהאש בוער המים מהם פוחתים שהאש נושאים :

[391-393] Presents-. Un grup de presents sota l'altre, ja que el foc s'emporta l'aigua. El recipient:⁵⁷⁸ el foc és col·locat sobre una copa de ferro i a sota s'hi troba l'aigua que està en el fons del ferro. Quan el foc crema, l'aigua disminueix perquè el foc se l'emporta.

[393-397] על כסאו בלי טורח - שהכל פונים לכבודו ואל מול כסאו יאירו. כמלך במדינה - לצוות את עבדיו, ועונה לכל אחד ואחד וטורח במעשיהם. כמלך במלחמה - והוא פונה להאציל את רוחו הטובה על הזוכים ורוחו הרעה למורדים. זה לעומת זה - מה שהוא חיים לזה מות לזה, כגון קר ולח חם ויבש. פעם מריעין זה לזה פעם מיטיבין :

⁵⁷⁶ Vegeu *Sefer yeşirah* paràgrafs 10 a 14.

⁵⁷⁷ Vegeu el paràgraf 48 del *Sefer yeşirah*.

⁵⁷⁸ EL terme *antiki* (אנטיכי) que traduïm com a *recipient* no està lliure d'interpretació. Ja apareix a la Misnà tractat *Šabat* 3, 4. Els rabins discuteixen les seves característiques en el tractat *Šabat* del Talmud de Babilònia, pàg. 41 a. D'aquí pensem que es tracta d'una mena de caldera o marmita. Jastrow (pàg. 83), basant-se en el comentari de Raši a aquest terme en el Talmud, considera que deriva del grec *angotheke* i que es tractaria d'una caldera de doble fons que, en un espai contindria l'aigua i en l'altre els carbons. Tot i així sembla que rabí Isaac també podria tenir en ment la descripció que apareixen el Talmud de Jerusalem Tractat *Beša* 6c i *Mo'ed Qatan* 28b, on designa un recipient que devia contenir carbons i que devia estar suspès en l'interior d'un altre recipient que devia contenir el menjar.

[393-397] **En el seu tron** -. Sense destorb,⁵⁷⁹ ja que tots miren cap a la seva glòria i fan llum davant del seu tron.⁵⁸⁰ **Com un rei en el país** -. Per a manar els seus servents: respon a cadascun i s'ocupa de les seves obres. **Com un rei en batalla** -. Es gira per a emanar el seu bon esperit sobre aquells que ho mereixen, i el seu mal esperit sobre els qui són rebels. Un en correspondència amb l'altre, ja que això és vida per a un i mort per a l'altre, com calent i humit, com calent i sec. De vegades es fereixen l'un a l'altre i de vegades es beneficien mútuament.

ס כללו של דבר מקצת אלו מצטרפין עם אלו ואלו תמורות אלו, אלו כנגד אלו ואלו כנגד אלו ואם אין אלו אין אלו. גם את כל חפץ זה לעומת זה עשה אלהים טוב לעומת רע רע לעומת טוב טוב מטוב רע מרע הטוב מבחין את הרע והרע מבחין את הטוב טובה גנוזה לטובים ורעה גנוזה לרעים :

60] Aquest és el tema: una part d'uns es combina amb els altres i viceversa. Uns es canvien amb els altres i viceversa. Uns contra els altres i viceversa. Si no hi són els uns tampoc no hi són els altres. Déu ha creat tots els elements *l'un oposat a l'altre* [Cohélet 7,14], el bé en oposició al mal – el mal del mal i el bé del bé, el bé que distingeix el mal, i el mal que distingeix el bé, el mal reservat als malvats i el bé

⁵⁷⁹ Vegeu *Seder rabbah de Berešit* a *Batey Midrašot* vol 1, pàg. 45.

⁵⁸⁰ Rabí Isaac fa referència d'una manera un tant poètica al verset del llibre dels Nombres 8,2. Els éssers dels quals parla aquí són els cossos celestials. Rabí Isaac compara doncs els llums del canelobre amb els planetes i estels del firmament. La imatge però no és original de rabí Isaac sinó que apareix anteriorment en el *Targum Pseudo-Jonatan* Èxode 40,4.

reservat als bons.

סא וכיון שבא אברהם אבינו הביט וראה וחקר והבין וחקק
וחצב וצרף ויצר וחשב והאמין בה' ויחשבה לו צדקה, וקרא עליו
כבוד ה' דכתיב בטרם אצרך בבטן ידעתיד.

61] Quan Abraham, el nostre pare, va venir, va mirar, va investigar i comprendre, va esculpir, va combinar, va forjar, va pensar i se'n va sortir «Abram va creure YHVH, i aquest li ho va comptar per a justícia ». [Gènesi 15,6] «Abans de formar-te al ventre de la mare, t'he conegut ». [Jeremies 1,5]

[397-400] אחד אחד לבדו עומד - שאינו כפול. הוא אומר מאמ"ש שהם אבות, כי תחלת הניצוצות וחציבות הבנין יוצאים מהם. שבעה חלוקין - חפ"ת ולמטה נה"ץ. מכריע - והמכריע בנתים הקו מלמעלה למטה. שלשה על שלשה - ואחד מכריע בנתים. משבע כפולות הוא אומר :

[397-400] **Uns contra els altres** -. Ja que no és doble. L'autor del *Sefer yesirah* es refereix a [?] m, š que són els pares ja que d'aquí deriven l'inici de les espurnes i de les talles de l'edifici. **Set, dividits (48)** -. Clemència (*Hesed*), temor (*Paḥad*) i bellesa (*Tiferet*) i a sota, eternitat (*Neṣaḥ*), majestat (*Hod*) i el just (*Šadiq*). **Equilibra (48)**-. És el que equilibra, en

el mig, entre dalt i sota. **que els equilibra en el mig (48)**-. De les set geminades (dobles)

⁵⁸¹ l'autor del *Sefer yeşirah* diu:⁵⁸²

⁵⁸¹ En aquest punt rabí Isaac comença a comentar el paràgraf 48 del *Sefer yeşirah* on parla de les dotze lletres simples. De sobte canvia el tema i obre una discussió sobre grups de 3, set i dotze lletres, que en el *Sefer yeşirah* no estan especificats amb claredat.

⁵⁸² El text del comentari acaba en aquest punt i de forma abrupta.

BIBLIOGRAFIA
Fonts primàries

ABELARD DE BATH, *Quaestiones naturales*. Traducció de Sergio Balossi, Antonio Di Giovanni i B. Ferrari, Rapallo 1965.

ABRAHAM BAR HYIA, *Llibre Revelador*, Traducció de Josep Maria Millàs Vallicrosa, Barcelona 1929.
— — *Heguion ha-nefeš*, Traducció de G. Wigoder, 1968.

AŠER BEN DAVID, *Obra completa i estudis en el seu pensament* [en hebreu], Introducció i edició de Daniel Abrams. Los Angeles, 1996.

BAHYA IBN PAQUDA, *Hovot ha-levavot*. Jerusalem 5765 [2004].
— — *Duties of the heart*. Traducció de Moses Hyamson, New York, 1986.

BENJAMIN OF TUDELA, *The Itinerary of Bejamin of Tudela*. Traducció i edició de M. N. Adler, Londres 1907.

BLACKMAN, P., *Mishnayot*. New York 1990.

DONNOLO. S., *Sefer Yetzira Libro della Formazione con il commentario Sefer Chakhmoní*. Milano 2001.

EL BIZRI, N., *Epistles of the Brethen of Purity. An introudction*. Oxford, 2008.

IBN GABIROL, S., *The improvement of the Moral Qualities*. Traducció i edició de S. Wise, Nova York 1992.

IBN-ISHAQ, H., *Sefer musre haphilosophim*. Frankfurt a. M., 1896.

IBN JANAĦ, Abu al-Walid Marwan, *Sefer Šorašim, Sepher Haschoraschim; Wurzelwörterbuch der hebräischen Sprache.* Translation of *Kitab al-tanqih*, pt. 2: *Kitab al-usul*, Berlin 1847. (Reimpressió Berlin, 1896).

IBN TAMIM, Dunaš, *Le commentaire sur le "Livre de la création."* Traducció de Georg Vajda,

Paris-Louvain, 2002.

IBN TIBBON, S., *Ma'amar yakavu ha-Maim*. Edició de Mordecai Loeb Bisliches, Pressburg 1837.

IBN VERGA, S., *Sefer Shevet Yehudah*. Edició de Y. Baer. Jerusalem 1945.

ISRAELI, I., *The Book of Substances*. Traducció de A. Altman & S. M. Stern, Oxford 1958.

JACOB BEN SHESHET, «Sefer ha-Emunah ve ha-bitahon», C. B. Chavel a *Kitvei ha- Ramban*, Jerusalem (1964), pàgines 353-448.

JUDÀ BEN BARZILAY, *Peruš Sefer yeširah*. Jerusalem 1970.

HAYMAN, P., *Sefer Yeširah: edition, translation and text-critical commentary*, Tübingen, 2004.

MAIMÓNIDES, M., *The Guide of the perplexed*. Traducció de S. Pines, Chicago, 1963.

— — *Moreh Nevukim - De la Guia dels perplexos i altres escrits*. Traducció d'Eduard Feliu, Barcelona 1986.

— — *Guía de perplejos*. Traducció de David Gonzalo Maeso, Madrid 1994.

— — *Moreh Nevukim*. Edició en hebreu, Jerusalem 2005.

— — *Mišneh Torah*. Jerusalem, [2003].

MILLER, M., (edit.), *Midraš rabbah*, Jerusalem, 1994.

MOISÈS BEN NAĤMAN, *Lettre sur la sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*. Traducció de Charles Mopsik, Lagrasse, 1986.

QALOMINOS BEN QALOMINOS, (Trad.), *ʾIggeret ba'ale ḥayyim [Cartes dels germans de la Puresa]*. Y. Toporosky, edit. Jerusalem 1949.

SAʿADIA GAON, *Book of believes and opinions*, Traducció de S. Rosenblatt, (Yale Judaica series, Vol 1. New Haven), Yale, 1958.

— — *Sefer ha ʾêmunot ve ha deʾot*, Edició de Yosef Kʾafih, New York, 1960.

— — *Commentaire sur le Séfer Yesira*, Traducció de Mayer Lambert, 1986.

— — *Commentary on the Book of Creation*, Traducció de Michel Linetsky, Northvale, NJ 2002.

SATZ, M., (Trad.), *El libro de la claridad - Sefer ha-Bahir*. Barcelona 1992.

Talmud de Babilònia. Jerusalem 1981.

VALLE, C. del, (Trad.), *La Misna.* Madrid, 1981.

Fonts secundàries

ABRAHAMS, I., *Hebrew Ethical Wills*. Philadelphia 1948.

ALTMANN, A., *Studies in religious philosophy and mysticism*. New York 1969.

BEN-SHAMMAI, H., «Saadia's Goal in his Commentary on Sefer Yezira», *A Straight Path, Studies in Medieval Philosophy and Culture*, editat per Ruth Link-Salinger, 1–10, Washington, D.C., 1988.

BETTAN, Israel, *Studies in Jewish Preaching: Middle Ages*. Cincinnati 1939.

BLUMENKRANZ, B., «Les premières implantations juives en France», *Académie des Inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus* 113/1 (1969) 162-174.

BOMAN, Thorlief, *Hebrew Thought Compared with Greek*, London, 1960.

DAN, J., *The early Kabbalah*. New Jersey, 1986.

DILLON, J., *The middle Platonists: A Study of Platonism from 80 A.C. To 200 A.D.* London 1977.

— — «Solomon Ibn Gabirol's doctrine of the Intelligible matter». *Neoplatonism and Jewish Thought*, Ed. Lenn E. Goodman, (1992) 43-59.

FIACCADORI, G., «Donnolo, Shabbetay bar Abraham», *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma 1992.

FISHBANE, E. P., «The Speech of Being, The Voice of God: Phonetic Mysticism in the Kabbalah of Asher ben David and His Contemporaries», *Jewish Quarterly Review* 98/4 (2008) 485-521.

FRANKEL, Z., «Der Kommentar des Rabbi Yosef Kara zu Job», *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 6-7 (1857-1858) 260-262, 348-350.

GOLDSMITH, Lazarus, *Sepher Jetsirah -Das Buch der Schöpfung*. Frankfurt a. M. 1894.

GOTTLIEB, Ephraim *Mehkarim be-sifrut ha-Kabalah*, Tel Aviv, 1976.

GRUENWALD, Ithmar, «A preliminary Critical Edition of the Sefer Yetsira», *Israel Oriental Studies* 1 (1971) 132-177.

GUTTMAN, Julius, «Zwei Jungst edirte Schriften de Berachja ha-Nakdan», *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 46 (1902) 536-547.

HALBERTAL, M., «From Transmission to Writing: Hinting, Leaking and Orthodoxy in Early Kabbalah.» *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish thought and its philosophical implications*, Princeton N.J., (2007) 69-76.

HARVEY, S., «Did Maimonides' letter to Samuel Ibn Tibbon determine which philosophers would be studied by later Jewish thinkers?», *Jewish Quarterly Review* 83 /1-2 (1992): 51-70.

HERR, Moshe D., «Midrashim, Smaller», *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 14. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. 187- 190.
Encyclopaedia Judaica. Web. 1 Mar. 2010.

HERTZBERG, A., «Gershom Scholem as Zionist and believer», *Modern Judaism* 5/1 (1985): 3-20.

IDEL, M., *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven 1988.

— — «Ha-sefirah še-me- 'al ha-sefirà», *Tarbits* 51 (1982): 239– 280.

JOSPE, R., «Early Philosophical Commentators on the Sefer Yeşirah: Some Comments», *Jewish Philosophy: Foundations and Extensions*. Vol 2: 113-153. Lanham MD 2008.

KAPLAN, A., *Sefer Yetzira – The Book Creation*. York Beach (ME): Wiesser, 1997.

KARR, D., *Notes on Editions of Sefer Yetzirah in English*. 2010

KOREN, Sharon Faye, «Kabbalistic physiology: Isaac the blind, Nahmanides and Moses de Leon on menstruation», *AJS Review* 28/2 (2004) 317-339.

- LASKER, D., *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. Littman Library of Jewish Civilization. Portland (OR): Oxford University Press, 2007.
- LEVIN, I., *Keter Malkut le-rabi Šelomoh ibn Gabirol*. Tel Aviv 2005.
- LIEBES, J., «Sefer Yeširah ešel Šelomoh ibn Gabirol ve piruš ha-šir “ahavtiqa”», *Maḥaqerey yerušalayim be-maḥšavah Yisrael [Estudis Ierosolomitans de pensament jueu]* 6/1-2 (1986) 73-123.
- MARQUET, Y., *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes*. Paris: Maisonnueve et Larose, 1988.
- MARX, A., «Gabirol's Authorship of the “Choice of Pearls”». *Hebrew Union College Annuary* 6 (1927): 438-448.
- MILLÀS VALLICROSA, Jose M., *La obra enciclopèdica Yesode ha-tevuná u migdal ha-emuná de Abraham bar Hiyya ha Bargeloní*. Barcelona 1952.
- NETTON, I., *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethen of Purity*. London 1982.
- PEDAYA, H., «Pegam ve tikkun». *Maḥaqerey yerušalayim be-maḥšavah Yisrael [Estudis Ierosolomitans de pensament jueu]* 6/3-4 (1987) 157-286.
- PINES, S., «Some Distinctive Metaphysical conceptions in Themistius' commentary on Book Lambda and their place in the History of Philosophy». *Aristoteles Werk und Wirkung: Paul Moraux Gewidmet*, editat per J. Wiesner. Vol II, 177-204. Berlin: De Gruyter, 1987. Reimprès a *Collected Works of Shlomo Pines* Vol. III, 267-294. Jerusalem: Magnes Press, 1996.
- — «ʿal munaḥ Ruḥaniyot u mekorotav ve ʿal mišnato šel Yehudah ha-Levi», *Tarbitz* 57 (1987-8) 511-534.
- RIBOT-VINAS, M., *Il était une fois... La Kabbale: Les académies juives médiévales de Lunel et Posquières en Petite Camargue*. Aubais: Mémoire d'Oc Editions, 2001.

- ROBINSON, J. T., «The Ibn Tibbon Family: A Dynasty of Translators in Medieval “Provence”». *Be`erot Yitzhak: Studies in Jewish History and Thought in Memory of Isadore Twersky*. Ed. Jay M. Harris, 193-224. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- SAPERSTEIN, M., *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*. New Haven: Yale University Press 1989
- — «Christians and Christianity in the sermons of Jacob Anatoli», *Jewish History* 6/1-2 (1992) 225-242.
- SCHOLEM, G., *Rešit ha kabbalah*. Tel Aviv (1948) Schocken Publ.
- — *On the Kabbalah and its symbolism*. New York (1965) Schocken.
- — «Concept of Kavvanah in the early Kabbalah» *Studies in Jewish Thought*,» *An Anthology of German Jewish Scholarship*. Ed Alfred Jospe. Detroit, (1981): Wayne State University Press, 162-180.
- — *On the Mystical shape of the Godhead*. New York (1981) Schocken.
- — *Origins of the Kabbalah*. Philadelphia (1987) Jewish Publication Society.
- — *Major trends in Jewish Mysticism*. New York (1995) Schocken [*Las grandes tendencias de la mística judía*. Barcelona (1996).]
- — «Tešudah ḥadašah le-toledot rešit ha-kabbalah,» *Sefer Bialik* (1934), 141-162
- SENDOR, M. B., *Emergence of Provençal Kabbalah*. Cambridge, 1994.
- SEPTIMUS, B., *Hispano-Jewish Culture in transition: the career and controversies of Ramah*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- SCHWARTZ, D., «Changing fronts in the Controversies over Philosophy in Medieval Spain and Provence», *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1997) 61-82.
- SHARF, A., «Shabbetai Donnolo's Idea of the Microcosm», *Studi sull'ebraismo italiano*, 205 - 226. Barulli, 1974
- — *The Univers of Shabetai Donnolo*. New York 1976.
- SIRAT, C., «Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et Naples». *Traductions et traducteurs au moyen âge*, 169-191. Paris: C.N.R.S., 1989.
- SOLOVEITCHICK, H., «The Rabad of Posquières: A Pragmatic Essay». *Studies in History of Jewish Society in the Middle Ages and in the Modern Period Presented to Professor Jacob Katz on his Seventy-Fifth Birthday*, Ed. I. Etkes i Y. Salmon, 7-37. Jerusalem 1980.

— — «History of Halakhah - Methodological Issues: A Review Essay of I. Twersky's *Rabad of Posquières*», *Jewish History* 5 (1991) 75-124.

TALMAGE, F. E., *David Kimhi: The Man and the Commentaries*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

TISHBY, I., *Netivei emunah ve minut* [Camins de fe i heretgia] Ramat Gan (1964).

— — *The Wisdom of the Zohar*. London: Littman, 1989.

TWESKY, I., *Rabad of Posquières: a Twelfth Century Talmudist*. Philadelphia: JPS, 1962.

— — «Aspects of social and cultural history of Provençal Jewry». *Jewish Society through the ages*. Ed. H.H. Ben-Sasson i S. Ettinger, 185-207. New York: Schocken Books, 1971.

VIRYA, V., *Spiritualité de la kabbale Médiévale et Provençale*. Sisteron: Editions Presence, 1986.

WASSERSTROM, S. M., «Sefer Yesira and Early Islam: A Reappraisal», *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1993) 1-30.

WILENSKY, S. O. Heller, «Isaac ibn Latif: philosopher or Kabbalist?» *Jewish Medieval and renaissance studies*. Ed A. Altmann, 185-223. Cambridge: Harvard, 1967.

WOLFSON, E., *Language, Eros and Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005.

— — «Negative Theology and Positive Assertion in the Early Kabbalah», *Da'at* (1994) 32-33.

— — *Through a speculum that shines*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1994.

ZUNZ, L., *Die Gottesdienlichen Vortage der Juden*. Berlin, 1892.