

ספר הבהיר

LLIBRE DE LA CLAREDAT

*Traducció de l'hebreu, introducció i notes*

MANUEL FORCANO

FRAGMENTA EDITORIAL

Publicat per FRAGMENTA EDITORIAL  
Plaça del Nord, 4  
08024 Barcelona  
www.fragmenta.cat  
fragmenta@fragmenta.cat

Col·lecció SAGRATS I CLÀSSICS, 12

Primera edició SETEMBRE DEL 2023


Direcció editorial IGNASI MORETA  
Producció editorial MARIA CALLÍS  
Producció gràfica MARIA CALLÍS

Impressió i relligat ROMANYÀ VALLS, S. A.

© 2023 MANUEL FORCANO  
per la traducció, la introducció i les notes

© 2023 FRAGMENTA EDITORIAL, S. L. U.  
per aquesta edició

Dipòsit legal B. 99.999-2099  
ISBN 978-84-17796-87-7

 Generalitat de Catalunya  
Departament de Cultura

Amb la col·laboració del Departament  
de Cultura de la Generalitat de Catalunya

RESERVATS TOTS ELS DRETS

*Aquest Llibre de la Claredat és més preciós que l'or.*

ISAAC BEN JACOB COHEN DE SÒRIA, SEGLE XIII

*Fes del Llibre de la Claredat una corona per al teu cap.*

JUDÀ BEN JACOB HAYYAT, SEGLE XV

## ÍNDEX

<i>Introducció</i>	9
<i>Bibliografia</i>	67

## LLIBRE DE LA CLAREDAT

Secció I	76
Secció II	92
Secció III	114
Secció IV	198
Secció V	282

## INTRODUCCIÓ

### LA CLAREDAT DELS SÍMBOLS

*Tot és ple de símbols. El savi és l'home  
que en una cosa n'hi pot llegir una altra.*

PLOTÍ, *Ennèades* II, 3.7

EL SÉFER HA-BAHIR, el *Llibre de la Claredat*, és una obra plena de símbols que obliga els lectors a ser savis, ço és, a llegir una cosa, però a entendre'n, justament, una altra. A priori, es presenta com un opuscle de poques pàgines en el qual s'encabeixen unes escasses 12.000 paraules; és un llibre breu, doncs, per la qual cosa hi ha hagut qui no gosa ni anomenar-lo llibre, car no respon a la definició d'obra literària ben construïda, ni en coneixem cap autor o redactor, ni sabem quan va ser escrit, ni exactament on, ni tampoc no disposa pròpiament de títol. Més que un llibre, és una col·lecció de dites o d'exposicions homilètiques breus sobre alguns versets bíblics preferentment de naturalesa còsmica i cosmològica, en el qual també les lletres de l'alefat hebreu i les vocals i els signes de cantilació bíblics són objecte d'especulació. També tracta i comenta algunes frases del ritual de pregàries jueu i, entre els dos-cents paràgrafs del text, fins i

tot hi apareixen alguns fragments d'inequívokes tendències màgiques sobre els noms místics de Déu. És, per tant, un poti-poti de molts temes d'interès dels místics i dels cercles esotèrics jueus, però sense comunicar, en conjunt, cap missatge clar ni concloent. Els paràgrafs sovint inicien temes que no es tanquen, els deixen interromputs, i si de vegades els reprenen més endavant, no ho fan mai d'una manera del tot coherent.<sup>1</sup> El seu discurs enigmàtic, que es desplega ple de contradiccions i disposat d'una manera estranyament desagençada, ens porta a dir que el *Llibre de la Claredat* és, de totes passades, una obra enrevessada, fosca, difícil i absolutament mancada de claredat. O així ho sembla.

Tot i el caràcter fragmentari del llibre, el seu estil pobre i malgirbat, i el seu contingut abstrús i prou indesxifrabable, el *Séfer ha-Bahir* o *Llibre de la Claredat* es convertí en un dels textos més bàsics de la història de la càbala clàssica, i enamorà perdudament tots els que s'acostaren enlluernats als seus misteris. Des que comença a circular per la zona dels actuals Llenguadoc i Catalunya durant la segona meitat del segle XII, fins a la publicació del *Llibre del Zohar* a les acaballes del segle XIII, el *Bahir* fou la font d'ensenyaments cabalístics més important i de més repercussió en els cercles místics del judaisme medieval, car apareix esmentat i citat en pràcticament totes les grans obres de la càbala. Grans eminències judaiques del moment el citen, com el cèlebre rabí occità Abraham ben David de Posquières (1120-1198) al seu *Comentari al Llibre de la Creació*; el rabí Mossé ben Nahman de Girona (1194-1270) mantes vegades al seu *Comentari a*

<sup>1</sup> Gershom SCHOLEM, *Los orígenes de la cábala*, Paidós Orientalia, Barcelona, 2001, vol. I, p. 75-78.

*la Torà*,<sup>2</sup> i Mossé ben Sem Tob de Lleó (1240-1305) al seu monumental i transcendental *Llibre del Zohar*.<sup>3</sup>

Després de la confecció i difusió de l'enigmàtic opuscle *Llibre de la Creació*, el *Llibre de la Claredat* seria el segon llibre far de la càbala medieval. Sembla que se li dona forma «definitiva» al voltant de l'any 1176 als cercles místics occitans, i des del Llenguadoc circularà de manera manuscrita entre una audiència molt limitada i secreta que l'estudia, el mastega, fa per entendre'l i el comenta. El primer comentari del *Bahir* arribarà, però, el 1331 gràcies al rabí Meïr ben Salomó Abi-Sahula (ca. 1251-1335), que fou deixeble del cèlebre rabí català Salomó ben Adret de Barcelona (1235-1310), i que el publicà de manera anònima amb el títol d'*Or ha-Ganuz, la llum oculta*. Altres comentadors de prestigi foren el rabí cretenc Elies ben Eliézer de Càndia, a la segona meitat del segle XIV, i el rabí praguès Meïr ben Judà Loeb ha-Kohen Ashkenazi Poppers (1624-1662). Al mateix segle XVII n'arribaria la primera edició impresa a Amsterdam el 1651, deguda a l'editor cristià Jacob Bartolinus i feta a partir d'un text, segons Gershom Scholem, extremament corromput.<sup>4</sup> Del *Bahir* se'n feren més edicions a Berlín, a Koretz, a Lvov i a VÍlnius durant els segles XVIII i XIX, fins a les modernes i ja més acurades edicions del segle XX que permeten, finalment, la popularització i divulgació d'aquesta obra cabalística plena de símbols, descrita com a enlluernadora de tan clara, i

<sup>2</sup> Sobre el Gènesi, a 1,1; 2,7; 24,1; 28,29; 46,1; 49,24; sobre l'Èxode, a 2,25; 15,27; 20,8; sobre Nombres, a 15,31; sobre el Deuteronomi, a 16,20; 22,26; 33,12 i 33,23.

<sup>3</sup> Vegeu-ho a les *Haixamot* i *Tossafot. Zohar* 1,253b; 1,262b; 1,263a; 1,265a i s.; també a 2,270b; 2,271a; 3,300b.

<sup>4</sup> SCHOLEM, *Los orígenes de la cábala*, p. 76.

destinada, originalment, només a les orelles —ni tan sols als ulls— d'uns pocs.

#### ENTRE LA POR DE DIR I LA PENA DE CALLAR

*Alguns llibres escrits no han de ser a les lleixes.*  
ISAAC EL CEC, Als cabalistes gironins, segle XII

Qui de debò vol mantenir un secret, no el posa mai per escrit. El cèlebre Isaac el Cec —el primer cabalista que coneixem pel nom— acusà els seus deixebles gironins de revelar misteris cabalístics que no s'haurien d'haver publicat mai.<sup>5</sup> Ja el Talmud adverteix al tractat *Guittín* 60b que «el que es transmet oralment no s'ha de posar mai per escrit». Els místics jueus de totes les èpoques es debaten, doncs, entre la por de dir els secrets en els quals penetren, i la pena de callar la meravella del que descobreixen, comprenen, veuen, viuen. El mateix acte d'escriure, tanmateix, assumeix l'existència d'un lector i, en la gran majoria dels casos, una voluntat o necessitat de comunicar, de contactar, de compartir el que s'ha escrit amb qui ho llegeix. Potser, doncs, la millor manera de resoldre el dilema era escriure veladament, tot revelant i amagant al mateix temps, complicant el discurs i la seva comprensió, vestint-lo de símbols, omplint-lo d'imatges, de picades d'ullet, de referències textuais a les quals no tothom tenia accés i, fins i tot, donant cos i significació als silencis, al que és només alludit sense paraules. El resultat és, al final,

<sup>5</sup> Joseph DAN, *Jewish mysticism (late antiquity)*, vol. I-II, Jason Aronson Inc., Nova Jersey / Jerusalem, 1998, p. 243-244.

un text disfressat, xifrat, en jeroglífic, un trencaclosques que es completa amb el que no es diu i que només uns pocs saben afigurar-se. Entre les obres cabdals d'aquest art de tirar la pedra i amagar la mà, de la dissimulació i del camuflatge cabalístic, hi trobem el *Llibre de la Claredat*.

Per començar, el títol del llibre és alternatiu: els manuscrits més antics que es conserven d'aquesta obra, i que daten del final del segle XIII i del principi del XIV, no porten cap títol.<sup>6</sup> No obstant això, ja els autors del mateix segle XIII que el citen l'anomenen *Séfer ha-Bahir*, o bé també *Midraix de Rabi Nehunià ben ha-Qanà*, perquè és la primera autoritat rabínica esmentada al paràgraf I del llibre en què aquesta figura interpreta el verset de Job 37,21. És allà on s'esmenta l'*or bahir*, la llum clara o claredat que, per la posició que ocupa a la casella de sortida del text, acabarà enfilada a la capçalera del llibre. Hom creuria que, pel títol, l'obra ha de tractar de la doctrina de la llum com a substància primordial de la creació, però no és el cas. L'*or bahir*, la claredat, no torna a aparèixer al text més que una altra única vegada, al paràgraf 147, en un passatge relatiu a la llum primordial velada que només Déu pot veure fulgurar. El tema del *Bahir*, doncs, per despistar-nos, no és la llum, sinó tota una altra cosa.

El suposat autor, Nehunià ben ha-Qanà, és un *tannaïta*, una autoritat rabínica de la segona meitat del segle I a. de la n. e. que la tradició cabalística fa, aparentment, deixeble del gran rabí Yohanan ben Zakay. Formà part, doncs, de les primeres generacions de mestres de la Mixnà o primer com-

<sup>6</sup> Daniel ABRAMS, «Bahir, Sefer ha-», *Encyclopaedia Judaica*, Thomson Gale / Macmillan, Keter Publishing House, Urim Publications, Jerusalem, 2006<sup>2</sup>, vol. III, p. 62.

pendi d'interpretacions de la Torà que es tanca quan es posa per escrit al segle III a. de la n. e. Cèlebre per la pietat, la tradició talmúdica el descriu com un home devot de l'estudi de la Torà i per haver gaudit d'una gran longevitat gràcies al seu bon cor envers tothom i a la seva generositat amb els diners.<sup>7</sup> Mestre directe de grans autoritats com rabí Aquiba i rabí Ismael, també és un personatge present a l'antic tractat místic *Hekhalot Rabbati* o *Palau majors*, en el qual se'l fa mestre de cerimònies al temple de Jerusalem, anunciador del descobriment del «secret del món» i instructor del procediment físic i espiritual de tots els que pretenen ascendir al setè cel, la casa de Déu.<sup>8</sup> Possiblement, aquest paper en una de les obres cabdals de l'antiga mística judaica en què es descriuen visions i viatges de l'ànima al cel com a experiències religioses genuïnes, feu que fos a rabí Nehunià, que apareixia al primer paràgraf del *Bahir*, que se li atribuís l'autoria del conjunt del llibre. El rabí francès Efraïm ben Samson, així com rabí Mossé ben Nahman de Girona, ambdós del segle XIII, són dels primers a citar l'obra no pas amb el títol lumínic sinó com a *Midraix de Nehunià ben ha-Qanà*.<sup>9</sup> Potser perquè també se'l feia autor de dues obres místiques més, el *Séfer ha-Pelià* i el *Séfer ha-Qanà*,<sup>10</sup> la tradició encara ha volgut atribuir a rabí Nehunià l'autoria de la cèlebre pregà-

<sup>7</sup> Yizhaq DOV GILAT / Stephen G. WALD, «Nehunyah ben ha-Kanah», *Encyclopædia Judaica*, vol. XV, p. 64.

<sup>8</sup> DAN, *Jewish mysticism...*, p. 254.

<sup>9</sup> Kaufmann KOHLER / Isaac BROYDÉ, «Bahir or midrash R. Nehunyah ben ha-Kanah», *Jewish Encyclopedia*, Nova York, 1906, vol. II, p. 442-443.

<sup>10</sup> Giulio BUSI, «From Languedoc to Florence. The itinerary of an enigmatic booklet», dins Saverio CAMPANINI (ed.), *The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin translation*, Nino Aragno Editore, Torí, 2005, p. 9, nota 1.

ria cabalística «Anna be-khoah» ('Si bé et plau pel poder'), basada en les quaranta-dues lletres del nom sagrat de Déu, per bé que aquest text, segurament, és de factura medieval.<sup>11</sup>

El *Bahir*, doncs, sense títol directe ni autor o autors coneguts, s'inscriu clarament en la literatura cabalística pseudo-epigràfica, ço és, d'autoria anònima però atribuïda amb tota la intenció a una autoritat prestigiosa del passat. A la recerca d'un possible autor real de l'obra d'època medieval, alguns investigadors van proposar que la primera frase del text on s'exposa el verset de Job 37,21 («Tot d'una no es veu la claredat que s'amaga entre els núvols») podia fer esment esotèricament a la ceguesa de l'autor, per la qual cosa hom especulà amb Isaac el Cec. El *Bahir*, però, abans d'adoptar la forma definitiva que li donen els cabalistes provençals, circula entre els místics pietistes alemanys, i comprovadament té estrats escrits que són anteriors i d'origen oriental, per la qual cosa l'atribució a Isaac el Cec no té fonament.<sup>12</sup> De fet, Isaac el Cec i el seu cercle de deixebles més íntim semblen no conèixer l'obra, o si hi tingueren accés, no la citaren mai. Alguns textos que avui la tradició atribueix a Isaac el Cec i que contenen cites del *Bahir* són clarament addicions posteriors. El nebot d'Isaac el Cec, el rabí Asser ben David, sembla que cita el *Bahir* al seu llibre *Séfer ha-Ihud*, però l'anomena *Aggadà* i sembla que ho fa des d'altres fonts. Els deixebles gironins d'Isaac el Cec, com els rabins Ezra i Azriel, sí que citen el *Llibre de la Claredat*, tanmateix només en les seves

<sup>11</sup> Aryeh KAPLAN, *El Bahir*, Equipo Difusor del Libro, Madrid, 2005, p. 12.

<sup>12</sup> Vegeu la introducció de Moshe Idel a Daniel ABRAMS, *The Book Bahir: an edition based on the earliest manuscripts*, Keruv Press, Los Angeles, 1994, p. 2-3.

obres més tardanes, lluny de la influència directa d'Isaac el Cec.<sup>13</sup>

També anem a les palpentes amb alguns dels noms d'autoritats rabíniques que apareixen citats als paràgrafs del *Bahir*: molts són personatges recurrents dels textos del Talmud i dels midraixos, com els rabins Beràkhia, Bun, Eliézer, Yohanan, Meïr, Papias, i els grans rabins Aquiba (només esmentat, però, tres vegades)<sup>14</sup> i Ismael, però n'hi ha d'altres que són del tot desconeguts, per no dir inventats: rabí Amoraí (esmentat nou vegades)<sup>15</sup> sembla una figura fictícia, car el seu nom no vol dir sinó «portaveu» i es fa servir en la tradició talmúdica per referir-se als rabins que foren actius entre els segles III i IV després de la clausura del text de la Mixnà. Probablement, rabí Amoraí és un representant general de tots els anomenats rabins amoraïtes.<sup>16</sup> Un altre nom sense cap rastre és el de rabí Rahumai (esmentat catorze vegades),<sup>17</sup> que podria tractar-se del rabí amoraïta Rahumi, mestre babilònic del segle IV, per bé que les fonts històriques que se'n conserven no el fan de cap manera un adepte a les doctrines esotèriques.<sup>18</sup> Un altre nom misteriós és el de

<sup>13</sup> Vegeu la contundència de la refutació d'aquesta atribució del *Bahir* a Isaac el Cec a ABRAMS, «Bahir, Sefer ha-», p. 62, que desmenteixen KOHLER / BROUDÉ, «Bahir or Midrash...»; vegeu la llista de citacions del *Séfer ha-Bahir* a ABRAMS, *The Book Bahir: an edition...*, p. 67-70.

<sup>14</sup> Als paràgrafs 19, 32 i 186.

<sup>15</sup> Als paràgrafs 7, 17, 26, 31, 38, 89, 94, 123 i 197.

<sup>16</sup> Joseph DAN, «The enigmatic Book Bahir», *Gershom Scholem and the mystical dimension of Jewish history*, New York University Press, Nova York, 1987, p. 129.

<sup>17</sup> Als paràgrafs 5, 16, 23, 26, 66, 68, 84, 97, 104, 105, 113, 134, 149, 150, 194.

<sup>18</sup> SCHOLEM, *Los orígenes de la cábala*, p. 79, nota 5.

Mar Rahumai Birrabi,<sup>19</sup> potser un altre nom del mateix rabí Rahumai. Rabí Ahilaí, que al paràgraf III interpreta en un sentit màgic una frase dels himnes místics sobre la carrossa divina, també ens és desconegut, així com sembla estranya l'atribució d'una frase del rabí Luliani bar Tabri al *Midraix del Gènesi Rabbà* que l'autor o els autors del *Bahir* atribueixen en el paràgraf 26 a un tal rabí Levitas ben Tiberus.<sup>20</sup> En el text del *Bahir*, doncs, hi interactuen una munió de personatges que opinen, debaten, responen, però no sabem des de quina realitat, des de quina identitat: fantasmes de llençol llarg, diríem, pels passadissos d'un castell.

#### ELS FULLS AL VENT

*Si dos homes es troben i no parlen de la Torà,  
llur trobada és reunió de frívols.*

MIXNÀ, PIRQÉ AVOT 3,2

La reunió dels personatges del *Llibre de la Claredat* no és pas de frívols: els rabins i els deixebles que litiguen en els dos-cents paràgrafs del llibre no fan sinó parlar de la Torà. El text de l'obra es presenta en forma de midraix, mot que designa tant un mètode d'exegesi o d'interpretació d'un text bíblic, com el conjunt de la literatura que compila els ensenyaments resultants d'aquest mètode. Els midraixos, doncs, són textos de caràcter homilètic, ço és, que fan per manera d'explicar

<sup>19</sup> Esmentat al paràgraf 26.

<sup>20</sup> KAPLAN, *El Bahir*, p. 12-14; SCHOLEM, *Los orígenes de la cábala*, p. 79-80.



els diversos i possibles sentits dels versets bíblics, analitzats fins a l'avorritment des de tots els punts de vista possibles: el literal (*peixat*), l'allusiu (*remez*), l'exegètic (*deraix*) i el místic (*sod*). L'acròstic que resulta del nom d'aquests quatre mètodes interpretatius és la paraula *Pardés* («Paradís»), car els rabins creuen que el savi que ateny el coneixement complet d'un verset bíblic entra en una dimensió sagrada, paradigma de l'ascensió celestial, del viatge místic.<sup>21</sup> El midraix, que té per objecte la recerca del conjunt de la Torà, tant de les parts legislatives (*halakhà*) com de les més narratives (*aggadà*), mira d'analitzar lingüísticament a fons cada verset, i així trobar pistes i camins oberts a tots els sentits possibles que permetin la comprensió profunda del missatge que els mots bíblics atresoren.<sup>22</sup> Com un midraix, el *Séfer ha-Bahir* desplega el discurs en forma de diàleg entre mestres i deixebles, amb preguntes i respostes, amb comentaris i anàlisis puntoses de versets bíblics, de dites del Talmud i de fórmules del ritual de pregàries, en una seqüència encadenada de significacions i referències textuais només apta per a aquells amarats profundament d'aquesta tradició religiosa i avesats a aquest mètode interpretatiu. També pretén ser edificant, pedagògic, i ens proposa meditar la paraula de Déu revelada a la Torà, però el seu redactor, malauradament, no ens ho posa gens fàcil.

<sup>21</sup> El Talmud recull a *Haguigà* 14b-15b el relat del viatge místic de rabi Aquiba i tres rabins més al paradís celestial. La literatura dels *hekhalot* o *palas* descriu i comenta detalladament aquesta ascensió. Vegeu Jordi CERVERA / Bàrbara VIRGIL, «Un text paradigmàtic de la mística jueva antiga: els quatre entrant al *pardes*», *Revista Teològica de Catalunya*, vol. 37, núm. 2 (2012), p. 498-500.

<sup>22</sup> Madeleine TARADACH, *El midrash. Introducció a la literatura midràshica, als targumim i als midrashim*, Facultat de Teologia de Catalunya, Herder, Barcelona, 1989, p. 21-24.

En el *Bahir* el discurs s'ofereix de manera entretallada i les connexions seqüencials dels paràgrafs no són la norma: un tema es presenta en un primer paràgraf, es desenvolupa seguidament en uns quants textos més i, de sobte, queda tallat per la interferència d'un altre tema o d'un grup de paràgrafs diferents que es connecten a altres unitats repartides a la babalà pel text. És el cas de l'anàlisi de la lletra bet, per exemple, desplegada en els paràgrafs 2-7, i que es reprèn després a 14-15; o el tema del *tohu va-bohu*, el caos primigeni dels primers versets del Gènesi del paràgraf 2, que reapareix als paràgrafs 11-12, 135 i 163; o bé la seqüència intermitent de l'anàlisi de les lletres de l'alefat als paràgrafs 17-20, 27-30, 34-36, 61, 80-86; o també la descripció del sentit dels signes vocàlics i de cantilació als paràgrafs inconnexos 37, 40-44 i 89-91; o bé les referències al tema de la reencarnació de les ànimes, repartides separadament en paràgrafs dispersos pel text, molt allunyats els uns dels altres.<sup>23</sup> Els paràgrafs de la Secció IV del llibre (123-193), referits a la important qüestió de les *sefirot* o emanacions divines, semblen guardar certa unitat, però també presenten algunes interpolacions i talls sense sentit. Potser la secció fou originalment d'una sola peça i, a causa de la imposició posterior de la forma dialogada, patí algunes mutilacions i acusa distorsions internes que ara compliquen la interpretació final del tema.<sup>24</sup> En resum, per justificar aquest desordre, més d'un investigador opina que potser en algun moment de la seva transmissió els

<sup>23</sup> Dina RIPSAN, «Biblical connotations and commentary in the Book Bahir (Sefer HaBahir)», *Congress of the Humanities and Social Sciences*, Vancouver (British Columbia, 2008), Sisterhood Press, Toronto, 2011, p. 2. Els paràgrafs més evidents són els 121, 122, 155 i 184.

<sup>24</sup> SCHOLEM, *Los orígenes de la cábala*, p. 83.

fulls del *Sefer ha-Bahir* van ser llançats al vent, i que qui els va recollir en va perdre alguns i va enquadrar la resta de qualsevol manera, en un ordre incorrecte.<sup>25</sup>

A banda d'aquest desordre, també podem imputar al *Bahir* altres defectes de forma: en molts casos les unitats textuais són anònimes —sense el nom del rabí comentar— i el debat es duu a terme sense interlocutors clars. Aquests paràgrafs anònims acosten la redacció del *Bahir* a les antigues exposicions discursives i austeres de la Mixnà o del mateix *Llibre de la Creació*, i hom ha especulat sobre si el material del *Bahir* era originalment pla i, només més tard, s'hi van incorporar tant les formes dialogades com els noms dels litigants, les marques d'oralitat i altres senyals i estereotips de la literatura midràixica. Alguns paràgrafs comencen fent esment dels deixebles, però no pas del mestre que els respon; en d'altres no es dona resposta a la pregunta plantejada, o bé hi ha enumeracions no completes (per exemple, als paràgrafs 122 i 126) o contradiccions flagrants entre uns paràgrafs i uns altres que pressuposen concepcions diferents d'un mateix tema, perquè es tracta de textos d'estrats cronològicament diferents.<sup>26</sup> Totes aquestes incidències no fan

<sup>25</sup> Joseph DAN, [www.myjewishlearning.com/article/sefer-ha-bahir-the-book-of-brilliance/](http://www.myjewishlearning.com/article/sefer-ha-bahir-the-book-of-brilliance/); d'altres opinen que, dins del caos, és possible percebre-hi cert procés redaccional. Elliot R. WOLFSON, «The tree that is all: Jewish-Christian roots of a kabbalistic symbol in *Sefer ha-Bahir*», *Along the path: studies in kabbalistic myth, symbolism and hermeneutics* (1995), p. 64; Jonathan DAUBER, *Knowledge of God and the development of early kabbalah*, Brill, Leiden / Boston, 2012, p. 194-195.

<sup>26</sup> Vegeu, per exemple, la clara dislocació entre paràgrafs consecutius que tracten un mateix tema de manera contradictòria a 12-13, SCHOLEM, *Los orígenes de la cábala*, p. 82, nota 10 i p. 92, nota 24; o a 131-132, Joseph DAN, *The early kabbalah*, Paulist Press, Nova York, 1986, p. 63-64.

sinó posar en evidència una escandalosa manca d'harmonia del text, i el que en paga el preu, consegüentment, és el missatge, que se'ns mostra estrafet, borrós, críptic, i potser precisament per tot això, per a alguns, més misteriós, més sinuós i atractiu.

#### FIAR-SE, O NO, DE LA LLENGUA

*¿Què et serà dat i què et serà afegit, oh llengua enganyosa?  
El Sant —beneït sia— digué a la llengua: «Tots els membres del cos són verticals i només tu estàs reclinada. Tots els membres del cos són a l'exterior, fora de tu, que t'estàs a l'interior. I no només això, sinó que jo t'he rodejat de dues parets, una d'os i l'altra de carn. Oh llengua, ¿qui es fiarà de tu?»*

TALMUD BABLÍ, ARAKHÍN 15b

Per continuar en l'art de dir i de callar, d'amagar i de revelar, l'autor o redactor del *Bahir* optà pels procediments retòrics típics del midraix: l'allegoria, la metàfora i l'analogia presentades en forma d'anècdotes, d'històries o llegendes, o de simples comparacions. El *Bahir* destaca perquè presenta una cinquantena de paràboles, ço és, relats figurats dels quals es deriven ensenyaments relatius a temes no directament explícits. En aquesta forma de narrativa, generalment molt simple, breu i amb una clara finalitat didàctica, s'evoca un ambient i es descriuen una acció i els seus resultats. El protagonista sovint s'enfronta a un dilema moral o duu a terme una acció qüestionable, sorprenent o a priori dubtosa, per després patir-ne o gaudir-ne les conseqüències o els efectes. El llenguatge metafòric en què s'expressa intenta tothora re-