

SENSO LETTERALE E SENSO CABALISTICO
NEL COMMENTO DI MOSHEH B. NAḤMAN
ALL' EPISODIO DEL VITELLO D'ORO

Maurò Perani, *Bologna*

Studi recenti sull'esegesi di Mosheh b. Naḥman (ad esempio, quelli di Bernard Septimus¹) hanno mostrato con sufficiente chiarezza il suo tenace attaccamento al senso letterale del testo, il *peshat*. Questo attaccamento, dovuto all'influsso esercitato dalla tradizione andalusa, di cui Avraham ibn Ezra era stato uno degli esponenti più significativi, differenzia notevolmente il nostro esegeta dai cabalisti delle generazioni successive, per i quali il *peshat* avrà un valore del tutto secondario. Mosheh b. Naḥman si impegna spesso in lunghe analisi grammaticali nel tentativo di precisare il senso di un termine, anche se la sua attenzione rimane sempre rivolta non tanto alla parola presa per se stessa, quanto alla spiegazione del concetto di cui essa è veicolo.

In un altro contributo² ho segnalato che l'atteggiamento del nostro esegeta nei confronti dei *midrashim*, soprattutto di quelli di natura aggadica, è improntato ad una misurata

¹ B. Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love": *Naḥmanides and the Andalusian Tradition*, in I. Twersky (a cura di), *Rabbi Moses Naḥmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge (Mass.) 1983, 11-34.

² M. Perani, *Note sull'esegesi biblica di Naḥmanide*, "Rivista Biblica" 33 (1985), 229-243: 240, dove viene riportato un brano molto importante tratto dalla *Disputa (Wikkuah)* che il nostro autore sostenne a Barcellona nel 1263 con il con verso Pablo Christiani. Per il passo della *Disputa* mi sono servito dell'edizione curata da Ch. B. Chavel, *Kitve Rabbenu Mosheh ben Naḥman*, 1, Yerushalyim 1963, 156; d'ora innanzi mi riferirò a questa edizione degli scritti naḥmanidei in dicandola semplicemente come: *Kitve*.

libertà: essi sono semplicemente delle libere indagini omiletiche senza pretesa di normatività nel campo dell'esegesi biblica. Mosheh b. Naḥman, tuttavia, tende ad attribuire un alto valore autoritativo, premettendo alla citazione le espressioni *rabbotenu*, *divre rabbotenu* o, più semplicemente, *ameru*, a quelle interpretazioni midrashiche sulle quali il parere dei dotti si è espresso in modo unanime e costante. Fondamentalmente, comunque, egli si muove nella linea di una tendenziale svalutazione dell'*aggadah*: spesso, anzi, egli la rigetta a favore di interpretazioni cabalistiche perché, a suo avviso, sono proprio esse ad infondere un senso nuovo e accettabile a determinati *midrashim* aggadici che presentano particolari difficoltà di conciliazione con il senso letterale di un testo. Nella spiegazione del *peshat* egli ricalca, talora, passo passo le interpretazioni di Shelomon b. Yiṣḥaq e di Avraham ibn Ezra e, talora, se ne distacca con totale disinvoltura; ma, in generale, si può affermare che l'esegeta da lui più frequentemente seguito, soprattutto in relazione alla spiegazione del senso letterale, è il secondo.

Per quanto riguarda, invece, la sua moderata libertà nei confronti dei *midrashim* di natura non halakica, egli resta più vicino a Shelomon b. Yiṣḥaq, poiché egli condivide come il maestro di Troyes il senso di grande venerazione verso il patrimonio esegetico tradizionale, rivelandosi in questo meno vicino alla libertà con cui Avraham ibn Ezra liquida le fantasie dei *midrashim*.

Il nostro esegeta si muove, in genere, prima sul *peshat* in maniera diretta, indipendentemente da quanto riferisce il *midrash*, e solo in un secondo momento, dopo aver stabilito il senso letterale che gli sembra corretto (*nakon be-'enaw*), riporta un'interpretazione midrashica scelta fra quelle che meglio gli sembrano confermare il senso letterale. Resta comunque chiaro in lui un atteggiamento di grande libertà, che ben si coglie quando - per fare un solo esempio - a proposito dell'interpretazione di Gen. 1,2: "E la terra era *tohu wa-vohu*", egli afferma: "L'opera della creazione è un argomento oscuro (*'inyan satum*), e io non ne ho un'adeguata conoscenza; ma, anche se lo conoscessi, mi sarebbe proibito spiegarlo in pubblico. Tuttavia ho spiegato questo versetto per il fatto che, fino ad ora gli interpreti, nelle loro opinioni relative all'espressione 'E la terra era *tohu wa-vohu*', hanno dato spiegazioni sbagliate, sia in queste generazioni, sia all'epoca dei commentatori, come puoi vedere nel commento di R. Avraham [ibn Ezra], sia, ancora, nelle generazioni dei nostri maestri, come ad. es. nel *Be-re'shit Rab-*

bah"³.

Dal testo appena citato si può vedere con chiarezza un esempio nel quale l'interpretazione cabalistica esoterica, connessa nell'esegesi nahmanidea di questo versetto ad una complessa concezione cosmogonica, prende decisamente il sopravvento sugli altri livelli ermeneutici così come sulle spiegazioni tradizionali, che vengono dichiarate tutte errate, a partire dal *midrash*, per giungere fino alla tendenza letteralistica di Avraham ibn Ezra. Dalla citazione riportata si può ancora notare la cautela con cui l'A. tratta materiali esoterici, di cui non si deve parlare in pubblico, poiché essi devono sottostare ad una rigorosa disciplina dell'arcano e possono essere comunicati solamente di bocca in bocca, quasi sussurrati da un maestro che li tramanda (*meqabbel*) affidandoli all'orecchio di un discepolo ritenuto degno di riceverli (*mequbbal*).

Per quanto riguarda gli altri due livelli ermeneutici, ossia il *remez* o "allusione" e il *sod* o "mistero", si deve innanzitutto precisare che in Mosheh b. Nahman, per quanto riguarda il primo, non trova alcun spazio un'applicazione del concetto di *remez* nella direzione dell'allegoria, mentre con il termine *sod* egli si riferisce alle interpretazioni divenute patrimonio comune della tradizione cabalistica alla quale egli si riferisce. In Spagna, sotto l'influsso di Mosheh b. Maimon, si era diffuso un concetto di *remez* inteso come verità celata o allusivamente contenuta in un testo: l'interpretazione allegorica svolge il compito di esplicitare questa verità teologica dandole una formulazione concettuale chiara. Per il nostro autore, al contrario, il senso allusivo del *remez* va inteso nella direzione in un'esegesi mistico-simbolica in cui tutta la Scrittura e, in essa, tutti i passi sono come un velo che al tempo stesso cela e lascia trasparire l'unico grande mistero contenuto nella *Torah*, concepita come pura manifestazione di Dio, della sua vita e delle meraviglie da lui compiute a favore di Israele. Questa, che definirei "tensione allusivo-esoterica", è una caratteristica tipica dell'esegesi nahmanidea. Funkenstein l'ha definita "esegesi mistico-teosofica", poiché "per Nahmanide sia la *Torah*, sia il suo contenuto sono simboli. La *Torah* non solo 'allude a' costellazioni all'interno del regno divino, ma ne è essa stessa

³ Così egli scrive nella *derashah* sulla perfezione della *Torah* (*Torat Adonay temimah* (= TAT): *Kitve*, 158), che può a ragione essere considerata come una *summula* di tutto il suo pensiero.

una parte"⁴. Funkenstein ha anche mostrato che questa tensione fra significato simbolico-teosofico e senso degli avvenimenti della storia narrati nella *Torah*, si carica in Mosheh b. Nahman di una vera e propria dinamica tipologica, poiché le vicende accadute ai patriarchi sono tipo e figura (*siyyure devarim*, lett.: "figure di fatti") delle vicende che avrebbero dovuto accadere ad Israele nei secoli successivi. Lo stesso si può affermare della interpretazione tipologica che il nostro autore offre dei sei giorni della creazione come tipo dei sei millenni dell'esistenza del mondo. In ciò effettivamente è difficile non riconoscere, assieme a Funkenstein, un influsso dell'esegesi tipologica cristiana, sia antica, sia di poco precedente o contemporanea al nostro autore, influsso che meriterebbe di essere meglio approfondito.

Per quanto riguarda l'ultimo livello interpretativo, quello mistico-esoterico dei *sodot* e dei *sitre ha-Torah*, si può aggiungere a quanto già detto che tutta quanta la *Torah* costituisce per l'A. un unico grande mistero, emanazione della stessa divinità che in questa forma si è donata a Mosè sul Sinai; vi è, anzi, una possibile lettura della *Torah* con un'ermeneutica completamente diversa da quella che la interpreta secondo la divisione delle lettere nelle parole e nelle frasi come si presentano nel testo da noi ricevuto: tutta la *Torah*, infatti, consiste nei nomi del Santo, essa stessa risolvendosi in un unico grande nome divino del quale solo al cabalista è dato di intravedere il mistero⁵. Quando l'A. deve introdurre delle interpretazioni cabalistiche si serve di una serie di espressioni tecniche alcune delle quali qui elenco: 'al derek ha-emet, con qualche variazione, è senza dubbio la più diffusa (si veda il suo commento a Gen. 9,13; 6,18 ecc.); ancora 'al derek ha-sod (su Gen. 1,23), ba-zeh sod nirmaz (su Gen. 8,21), we-hu sod gadol (su Gen. 4,3), sod nishgav we-ne'elam (su Gen. 1,8), we-'al emet (su Gen. 6,17), sodot 'ammuqim (su Gen. 3,14).

⁴ A. Funkenstein, *Nahmanide's Symbolical Reading of History*, in J. Dan-F. Talmage (a cura di), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.) 1982, 134. Ho mostrato il carattere storiosofico di questo genere di esegesi tipologica nahmanidea nello studio: *Esegesi biblica e storia nel Sefer ha-Ge'ullah di Nahmanide*, in *Atti del quarto convegno dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo* (San Miniato, 7-10 novembre 1983) [in stampa].

⁵ Perani, *Note sull'esegesi*, cit., 237.

Oltre a casi di conflitto fra senso letterale e senso cabalistico, nei commenti nahmanidei non sono rari i casi in cui i risultati della ricerca del *peshat* convergono con una interpretazione cabalistica, cosicché lettera ed esoterismo si uniscono e si rafforzano reciprocamente (si veda ad es. il commento a *Gen.* 11,3; 31,42; 38,8; 48,15 ecc.).

In questa nota mi sono appunto proposto di illustrare un caso di convergenza fra senso letterale e senso esoterico, contrariamente a quanto avviene nell'esempio già ricordato di *Gen.* 1,2 dove essi, invece, si escludevano l'un l'altro. Si tratta, come ho enunciato nel titolo, del commento all'episodio del vitello d'oro, descritto nel capitolo 32 dell'E-sodo. L'A. sviluppa la sua interpretazione con la prolissità che gli è caratteristica sia nel *Perush ha-Torah*⁶, sia - forse in modo più puntuale - nella sua famosa *derashah* sulla perfezione della *Torah* intitolata, dalle parole iniziali del *Sal.* 19,8, *Torat Adonay temimah* e tenuta nella sinagoga di Barcellona probabilmente nello stesso anno della *Disputa*, ossia nel 1263⁷. Preferisco rifarmi direttamente a quest'ultima, pur richiamandomi continuamente ai medesimi concetti ripresi letteralmente o *ad sensum* nel commentario.

Mosheh b. Nahman sta ripercorrendo le tappe principali della storia salvifica narrata nella *Torah*; terminato il racconto di Abele, il testo biblico passa a parlare di Enosh: "Allora si cominciò ad invocare il nome del Signore" (*Gen.* 4,26); così spiega il commentatore: "All'inizio infatti essi adoravano gli angeli, poiché volevano accrescere la propria potenza in nome degli esseri divini, gli *elohim*, e questo era stato l'inizio dell'idolatria"⁸. Questa osservazione offre a Mosheh b. Nahman lo spunto per una lunga digressione sull'idolatria, in cui si occupa in modo specifico di *Es.* 32. Egli inizia individuando nell'affermazione di *Gen.* 4,26 l'inizio dell'idolatria, anzi, la prima forma di idolatria - contro l'interpretazione di Avraham ibn Ezra secondo cui il testo alla lettera vorrebbe semplicemente dire che gli uomini cominciarono a pregare il Signore (e allora - contesta il

⁶ Ho utilizzato l'edizione curata da Ch. B. Chavel, *Perush ha-Torah le-rabbenu Mosheh ben Nahman*, Yerushalayim 1959 (1980¹¹), I, 505-516, d'ora in avanti indicato semplicemente come *Perush*.

⁷ TAT, in *Kitve*, I, 141-175; l'esegesi del passo in esame è alle pp. 170-173.

⁸ TAT, 170.

nostro autore - Adamo Set e Abele non avrebbero pregato Dio?). A suo avviso, "In base a quanto dicono i versetti, essi avevano a che fare con *demoni che non erano Dio* (Deut. 32,17); ciò è confermato dal *Targum* che traduce con 'Nei quali non c'è vantaggio', come a dire che nel culto dei demoni non c'è alcuna utilità, non essendo in loro potere di fare il bene o di fare il male"⁹. Esiste tuttavia una *seconda forma* di idolatria, la quale consiste nel culto del sole, della luna e delle costellazioni; ogni nazione si è scelta le proprie divinità astrali, gli Egiziani, ad esempio, l'ariete, costellazione che raggiunge il suo massimo potere nel mese di *Nisan*. Fu questo il motivo per cui Dio, nella liberazione dall'Egitto, ordinò di uccidere un ariete, per mostrare che "non per il potere di una costellazione essi, gli Israeliti, uscivano di là, ma per un decreto dell'Altissimo"¹⁰. V'è infine una *terza forma di idolatria*; essa consiste nell'adorazione degli angeli, ossia delle intelligenze separate, che sono "i principi delle nazioni".

Un caso del tutto particolare di *ʿavodah zarah* è invece quello costituito dall'episodio del vitello d'oro. In realtà - osserva il commentatore - gli uomini che costruirono il vitello d'oro compirono una forma di idolatria nella quale si possono distinguere due aspetti: all'inizio, essi volevano fare per sé un essere corporeo in grado di ricevere una potenza suprema, ossia un talismano che avrebbe indicato loro la via nel deserto, come è detto: *Su, facci un Dio che cammini davanti a noi poiché a questo Mosè (...) non sappiamo cosa sia successo* (Es. 32,1); nel testo si possono distinguere due cose: cioè che Aronne faccia loro un dio, e che Mosè per loro è perduto. Forse che Mosè era il loro Dio?... ed è forse concepibile che un uomo faccia un'immagine e gli altri dicano che è stata essa a liberarli dal mare e dalla schiavitù, prima ancora di essere costruita?"¹¹. A questo punto la sua argomentazione esegetica procede nel modo seguente: gli Israeliti erano convinti che Mosè fosse stato tolto via da loro; "per questo - prosegue Mosheh b. Nahman - essi chiesero ad Aronne che costruisse loro un essere corporeo in grado di ricevere in sé il potere di Dio e che essi avrebbero chiamato col nome di 'Mosè', del quale è scritto: 'E tu (Mosè) sarai per lui (Aronne) come un dio (*le-elohim*)' (Es. 4,16). Que-

⁹ TAT, 170 ss.

¹⁰ *Perush*, I, 325, dove viene commentato Es 12,3.

¹¹ TAT, 171.

sta immagine avrebbe indicato loro la via ... così come stava facendo per loro Mosè ... Essi dunque inizialmente non dissero affatto di volerlo adorare¹². Quindi, il popolo è disorientato perché pensa di non aver più la guida di Mosè che li conduceva in nome di Dio. Allora chiede ad Aronne una specie di sostituto corporeo di Mosè, il quale, nelle loro intenzioni, avrebbe dovuto continuare a guidarli con la potenza di Dio. Inizialmente il popolo non intendeva adorare questa immagine; quando vide che, dalla fusione dei monili d'oro raccolti da Aronne, era uscita una figura di vitello, esso disse che era stata quella figura corporea ad assisterli nell'uscita dall'Egitto, giungendo anzi a mettere in dubbio che fino a quel momento fosse stato davvero Mosè a guidarli in nome di Dio. Ciò si spiega, come vedremo, perché nel vitello gli Israeliti videro una manifestazione di Dio più diretta ed immediata, ed una presenza più forte di quella impersonata da Mosè: essi infatti avrebbero visto nel vitello una delle quattro fiere del carro divino descritto nella visione del cap. 1 di Ezechiele. Il ponte fra questa puntigliosa lettura letterale dei tempi di successione delle vicende, della portata delle parole e la spiegazione del *sod* cabalistico, gli è offerto dal *Midrash Shemot Rabbah*, che egli cita per esteso: "Il Santo, egli sia benedetto, disse a Mosè: 'Tu vedi una sola apparenza, ma io ne vedo due; tu li vedi arrivare al monte Sinai e ricevere la mia *Torah*, ma io vedo che quando mi rivelerò loro con le mie *tetramulin*, essi le osserveranno attentamente e da esse ne separeranno una, provocandomi con ciò all'ira. E' scritto infatti: 'I quattro animali avevano fattezze di toro a sinistra'¹³. Ora il termine di origine greca *tetramulin* letteralmente significa "quattro mule", ma è inteso dal *midrash* citato e, più esplicitamente ancora, da Mosheh b. Nahman come simbolo dei quattro animali sacri (*hayyot*) che trasportano il carro divino.

Per l'A. "Aronne, dunque, contemplò il potere del toro del carro divino (*merkavah*) e fece per gli Israeliti un essere corporeo in quella stessa forma... (...) Dopo aver visto il toro, gli Israeliti dissero che era stato lui a farli partire fin dall'inizio"¹⁴. D'altra parte, Aronne, secondo il

¹²*Ibid.*

¹³La citazione è una cucitura di testi presi da *Shemot Rabbah* 3,3; 42,5 e 43,9.

¹⁴TAT, 172.

nostro commentatore, non prova alcun imbarazzo di fronte all'entusiasmo del popolo che vede il toro foggiato con l'oro; egli non si spaventa, non pensa affatto all'idolatria, e non gli viene neppure in mente di farlo in forma diversa, anzi, indice una grande festa per l'indomani in onore del Signore: "Domani sarà festa per il Signore" (Es. 32,6).

Nahmanide puntualizza: "Non dice festa 'per il vitello' e nemmeno per *elohim*, termine in cui sono comprese tutte le potenze dei culti idolatrici, bensì indica il Signore col nome proprio"¹⁵. Quella che qui si compie, è per Mosheh b. Nahman una nuova forma di idolatria, la quale tuttavia non distoglie i suoi praticanti dal riconoscimento dell'autorità del loro creatore.

Ma conviene riportare, a questo punto, testualmente le parole di Mosheh b. Nahman: "Se noi leggiamo il racconto di quanto ha fatto Aronne secondo il tenore del suo significato letterale (*ke-peshuto u-ke-mashma'o*), quando dice: 'Tu sai che il popolo è nel male (*be-ra'*)' (Es. 32,22), egli vuol dire: 'è in un'opinione cattiva (*be da'at ra'*)' - non dice infatti: 'ha commesso un'azione malvagia' -, e io non ho commesso il male..."¹⁶. Aronne continua la sua apologia con le parole che il nostro commentatore gli mette sulla bocca affermando di aver solamente inteso assecondare il desiderio degli Israeliti di avere un segno materiale della guida divina sostitutivo di Mosè; per questo egli fece la raccolta dei monili d'oro. Ora l'esegeta incentra la sua attenzione sull'espressione: "E ne è uscito fuori questo vitello" (Es. 32, 24). Stando al *peshat* se ne deduce intanto che il vitello non è stato foggiato materialmente, ma è come emanato miracolosamente dal fuoco della fusione dell'oro. Allora gli Israeliti dicono: "Questo è il tuo Dio, Israele" (Es. 32,8), e Mosheh b. Nahman precisa: "Ma ciò non costituisce idolatria."¹⁷. Questa sembra invece intervenire il secondo giorno, quando gli Israeliti si prostrano davanti all'immagine e le presentano delle offerte: solo a questo punto è compiuta l'empietà, poiché essi, invece di vedere nell'immagine taurina dell'animale sacro del carro divino un rimando, un segno personificato dell'attributo divino della giustizia, si fermano all'immagine, al segno, scambiando imperdonabilmente il significante col significato. Il commentatore osserva che so

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

lo dopo la prostrazione e l'offerta dei sacrifici, il testo afferma che 'il popolo si era lasciato andare, poiché Aronne lo aveva lasciato andare' (Es. 32,25). Allora Mosè, vedendo ciò, "li biasimò, ma il biasimo - dice Nahmanide - non è un rimprovero sufficiente per coloro che si danno all'idolatria; egli afferma però di biasimare tutti quanti, anche coloro che non erano stati idolatri e per questo continua: 'Chi sta con il Signore, ecc.' (Es. 32,26), per sottoporre al giudizio, smascherando apertamente chi si era dato all'idolatria, così da sradicarne dal popolo anche soltanto il sentore"¹⁸.

Mosheh b. Nahman ritiene così di aver reso questa *parashah* chiara e semplice (*berurah u-peshutah*); egli attribuisce tutto il merito di questa geniale interpretazione all'acutezza dei *rabbotenu* che si sono mostrati così acuti nel *Midrash Shemot Rabbah* utilizzato dall'A. come punto di forza della sua argomentazione. Egli è consapevole che in effetti si trattava di una cosa nascosta (*davar ne'elam*, ma ugualmente ne ha rivelato i segreti (*megalleh sodotaw*).

Cercando di riassumere questo contorto e complesso esempio dell'esegesi nahmanidea, mi pare che si potrebbe concludere così: a suo avviso in un primo momento gli Israeliti non intendevano adorare un idolo, ma solamente lo spirito e la potenza di Dio, che essi credevano avesse pervaso quell'immagine del vitello. In realtà Mosheh b. Nahman sostiene un'interpretazione riduttivo-apologetica dell'episodio del vitello d'oro; secondo lui, infatti, questa immagine non era stata fatta, come gli altri idoli, ad opera di un artigiano o di un qualsiasi fabbricante di idoli; Aronne, al contrario, fondendo questa immagine che risultò a forma di toro, intendeva semplicemente dare corpo alla potenza di una delle quattro fiere o animali sacri del carro divino, descritto nella visione di Ezechiele. L'immagine dunque avrebbe dovuto avere solo il senso di rimandare la mente di chi la guardava alla divina presenza. Mentre alcuni Israeliti effettivamente così fecero con cuore puro, alieno dal peccato di idolatria, altri, sacrificando a questa immagine per se stessa come se fosse un idolo qualsiasi, e non una pura evocazione della divina presenza, si comportarono di fatto da idolatri, macchiandosi del peccato di *'avodah zarah*. Si trattò comunque di una minoranza, subito sradicata da Israele; questo fu reso possibile dall'equivoco pericoloso in cui, in buona fede, Aronne aveva "lasciato e abbandonato il popolo"¹⁹.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ La stessa interpretazione è ampiamente ripresa da Mosheh b. Nahman nel suo commento a Es 32,1, cfr. *Perush*, I, 507.

Mosheh b. Nahman costruisce questa interpretazione in una linea di stretta continuità fra *peshat*, *midrash* e *sod*, dove soprattutto il primo ed il terzo livello esegetico si rafforzano reciprocamente, sull'onda dell'*Aggadah*, convergendo in un impegno apologetico che attenui la gravità della colpa idolatrica di Israele e la gravità della responsabilità di Aronne.

(Ricevuto il 20.XI.1986)

Presentato da G. Tamani

Résumé

A la différence des cabalistes des générations successives, pour Mosheh b. Nahman le sens littéral du texte ou *peshat* conserve toute sa valeur et l'A. montre sa volonté d'y rester étroitement fidèle. Par contre, vis à vis des *midrashim* de nature *aggadique* son attitude est marquée par une liberté mesurée, les considérant comme de libres réflexions homilétiques sans valeur normative. La tendance à la dépréciation de l'*haggadah* transparait même dans le fait que l'Auteur la repousse souvent en faveur d'interprétations ésotériques et cabalistiques capables, à son avis, d'éclaircir le sens littéral même et de lui insuffler une force nouvelle. Il ne manque pas de cas de conflit entre sens littéral et sens cabalistique, comme, par exemple, dans son exégèse de Gen 1,2, où il explique le texte: Et la terre était *tohu vavohu* exclusivement en clé ésotérique, en déclarant tout simplement fausses toutes les explications précédentes du verset, données au niveau littéral. Dans l'exégèse de Nahman il n'est pas rare, pourtant, que les résultats de la recherche du *peshat* convergent vers une interprétation cabalistique, se renforçant mutuellement: c'est le cas de son commentaire de l'épisode du veau d'or, raconté dans Ex 32. Après une digression sur les différentes formes d'idolâtrie, l'Auteur affirme que le sens littéral d'Ex 32,1 ne trahit pas la volonté de se construire une idole, mais plutôt celle de construire un être corporel qui serait à même de recevoir en lui la même puissance divine avec laquelle Moïse, que le peuple croyait perdu, avait guidé les Israélites. Cela aurait dû être une espèce de substitut corporel de Moïse; de la fusion de l'or, cependant, il sortit mystérieusement un veau dans lequel, d'après le *midrash Shemot Rabbah*, l'Auteur voit un des quatre fauves décrits dans la vision du char d'Ezéchiél. Cette image aurait dû simplement évoquer la puissance de Dieu, qui s'était révélé dans une de ses tetramulins: quelques Israélites, pourtant, ne reconnurent pas ce mystère et devinrent idolâtres.