L&PM POCKET ENCYCLOPÆDIA

Roland Goetschel

Cabala



CABALA – Pode também ser grafada como Kabbalah, como é preferida pelos estudiosos, ou Qabbalah, como é preferida pelos ocultistas. Significa "tradição", no sentido de conhecimento transmitido oralmente, não revelado a todos. Refere-se a um conjunto de especulações esotéricas, originalmente judaicas, que foram adotadas com entusiasmo pelos humanistas cristãos durante o Renascimento e exerceram grande atração sobre místicos e mágicos de várias escolas de pensamento dos séculos XIX e XX. Quando se fala no misticismo

Roland Goetschel

Cabala

Tradução de Myriam Campello

www.lpm.com.br
L&PM POCKET

INTRODUÇÃO

A NATUREZA DA CABALA

1. O termo “cabala”, do hebraico *Qabbalah*, é geralmente utilizado para definir a mística judaica e as tradições esotéricas do judaísmo. Entretanto, é conveniente esclarecer-se que, na linguagem talmúdica, *Qabbalah* significa simplesmente “tradição”, e designa os textos proféticos e hagiográficos da Bíblia sem nenhuma conotação mística ou esotérica (*Cf. b. Ta’anit, 17b, e Hagigah*, 12b).

O termo só começa a ter um sentido esotérico na Idade Média, especialmente na escola de Isaac l’Aveugle no século XII na Provença, onde ele define o campo da mística teosófica que resulta da seguinte definição formulada por Meir Salomon Ibn Sahula (1330):

> Cabe a nós explorar todas as coisas na medida de nossa compreensão e seguir, no que as concerne, o caminho em que se aplicaram aqueles que em nossa geração e nas gerações anteriores, há duzentos anos, se chamam *mequballim* (cabalistas). Estes dão o nome de *Qabbalah* à ciência das dez *sefirot* e da motivação de certos preceitos.

Deduz-se claramente de tal citação que o termo “cabala” tem sido utilizado, desde o século XII, para designar a mística teosófica surgida e praticada a partir dessa época. A seguir, amplamente difundido entre os cabalistas, o termo passou retroativamente a nomear todos os movimentos esotéricos e todas as formas de mística surgidas no campo do judaísmo, de suas origens até a época mais recente.

2. Quando se fala de misticismo judaico e esoterismo, também é conveniente esclarecer que a mística designa geralmente uma consecução de etapas ou uma disciplina espiritual que conduz o homem a um contato direto e, no seu extremo, a uma união íntima e experimental com Deus. O misticismo surge de um desejo de extrapolar os limites comuns do tempo e do espaço para realizar essa comunicação com o divino. Entendida dessa maneira, a mística pode parecer incompatível com o judaísmo, a tal ponto que certos historiadores das religiões puderam contrapor as religiões proféticas cujo protótipo é o judaísmo às religiões místicas como as do Extremo Oriente. A idéia bíblica da criação parece estabelecer uma

distinção radical entre o Criador e a criação. A existência de profetas escolhidos e enviados por Deus dá a impressão de afastar os outros homens da possibilidade de um encontro com o divino. Além disso, o judaísmo histórico, tal como é formulado na tradição rabínica, aparece essencialmente como a religião do Deus único, Criador do mundo, que se manifestou a uma nação eleita outorgando-lhe a Torá. O conteúdo desta, além de um memorial das origens da humanidade e de Israel, é basicamente um conjunto de regras de conduta individuais e coletivas. No judaísmo tradicional, a observância dos preceitos garante a salvação do indivíduo, a prosperidade da nação e a realização final dos desígnios de Deus para o conjunto da criação. No entanto, somos forçados a constatar que, apesar desses motivos previsivelmente incompatíveis do ponto de vista teórico, vários tipos de misticismo surgiram no interior do judaísmo. Se é verdade que os místicos judeus não aspiram todos à união mística, mesmo assim a cabala deve ser considerada uma mística na medida em que visa a uma percepção do divino e da criação além dos limites da experiência habitual, ultrapassando o que o intelecto e a sensibilidade podem abarcar em seu exercício comum.

3. É também conveniente esclarecer aquilo que tange à cabala enquanto esoterismo. Antes de tudo, a cabala é esoterismo na medida em que só é transmitida a um pequeno número de iniciados. Esse aspecto jamais desapareceu totalmente, ainda que tenha havido uma passagem progressiva à escrita e, posteriormente, à publicação de obras cabalísticas. Mas tal critério não é suficiente para caracterizar seu esoterismo. Tanto é que, na Idade Média, existe um esoterismo puramente filosófico. No prefácio de seu *Guia dos desgarrados*, Maimônides estabelece uma diferença entre o que se deve divulgar para as massas e o ensino das verdades filosóficas reservadas a uma elite. Reciprocamente, aliás, nem toda a mística se apresenta como um esoterismo entendido nessa primeira acepção.

A cabala é também um esoterismo por tratar dos temas mais recônditos e essenciais em relação ao homem, ao mundo e a Deus. Num determinado momento, ela se torna até teosofia, isto é, a descrição dos mistérios da vida escondida de Deus em sua relação com a do homem e da criação inteira, servindo-se para isso de todos os recursos da metáfora e do símbolo. De fato, duas grandes orientações aparecem no interior da espiritualidade judaica. A primeira, de natureza devocionista, baseia-se nas experiências

espirituais e conduz a mística – por meio de técnicas anômicas (como as lágrimas, a ascensão da alma, a combinação das letras, a visão das cores) – ao êxtase e à união mística. Nela situam-se os místicos da *Merkabah*, os pietistas renanos, Abraham Abulafia e sua escola e, posteriormente, os *Hasidim* da Polônia. A segunda orientação é a da cabala propriamente teosófica, que se origina basicamente de uma interpretação místico-simbólica das Escrituras, da tradição e de tudo que diz respeito à *halakhah*, o domínio da normatividade religiosa. A interpretação teosófica se concretiza por uma atividade teúrgica. Pode-se distinguir diversas modalidades desse tipo de ação sobre a divindade: ação instauradora, restauradora, conservadora, amplificadora e atrativa.[1] É essa a orientação que descobrimos em Isaac l'Aveugle e posteriormente também no Zohar e na cabala luriânica. Na verdade, trata-se apenas de duas linhas de força que podem se cruzar e se combinar na pessoa de certos místicos ou no interior de certas escolas. Não se deve também omitir o papel que a magia pode desempenhar em certas orientações da cabala. É o caso da cabala italiana no Renascimento ou do hassidismo da Europa oriental, já descrito como movendo-se entre o pólo do êxtase e o da magia.

O próprio termo "cabala" tem algo de paradoxal, pois declara que a experiência mais pessoal de um contato com o divino insere-se numa tradição histórica. No mais profundo de si mesmo, o cabalista experimenta uma verdade que tem sido transmitida desde épocas remotas. Há uma justaposição entre o vivido de modo mais íntimo e a mensagem revelada do alto do Sinai. Cada vez mais, é o conjunto de todo o judaísmo tradicional – *Halakhah* e *Aggadah*, liturgia e moral, escatologia e messianismo – que a cabala retoma, e cujo sentido último pretende revelar.

---

1. Ver sobre esse tema o belo livro de Ch. Mopsik, *Les grands textes de la Cabale. Les rites qui font Dieu.* Paris: Verdier, 1993. (N.A.)

CAPÍTULO I

A MÍSTICA JUDAICA DA ANTIGÜIDADE

I. Esoterismo e mística da Apocalíptica

Quando passamos em revista os textos bíblicos posteriores ao Exílio da Babilônia (após 538), observamos que seus autores se ligam a especulações sobre temas mencionados anteriormente: o aparecimento do carro divino no primeiro capítulo de Ezequiel, a tônica sobre os seres intermediários, a figura do *Angelus Interpretator*, a maneira como Deus exerce sua providência com a ajuda dos sete planetas em Zacarias. Esses temas serão retomados e ampliados com o surgimento, no contexto do mundo helenístico, dessa nova escritura cujo conjunto de obras formam o que se convencionou chamar de literatura apocalíptica. Ela nasceu na época da revolta dos Macabeus contra os gregos da Síria. Sua primeira produção é o Livro de Daniel, redigido em 165 a.C., que é a única obra desse tipo a ser integrada posteriormente no cânone da Bíblia hebraica. Os outros escritos apocalípticos se desdobram daquela data até o século II da era comum. Assim, são contemporâneos de acontecimentos ao mesmo tempo trágicos e decisivos para os destinos da nação judaica confrontada pelo desafio espiritual e intelectual do helenismo e pelo combate político com Roma, que culminará na destruição do Segundo Templo, em 70, e no esmagamento da revolta de Bar Kochba, em 135. A apocalíptica constitui uma das respostas da fé judaica a esse desafio da história. É uma literatura de protesto redigida por oprimidos, mas é também uma mensagem de esperança. Anuncia que o Deus de Israel não esquece seu povo e proclama a inelutabilidade e a proximidade da redenção. Os impérios só têm um tempo; está próximo o dia em que o reino divino será instaurado.

Se há uma característica que todos os especialistas reconhecem na literatura apocalíptica é seu caráter esotérico, no duplo sentido que damos a esse termo.

A apocalíptica busca prolongar a antiga profecia anunciando os acontecimentos que virão, mas nasceu na verdade da confusão que se seguiu ao término do profetismo. Ela coloca sua mensagem na boca dos sábios da Antigüidade, como Adão, Enoc, Moisés ou Elias, mas são apenas atribuições pseudo-epigráficas. Ela se dirige a um personagem ou a um

grupo particular de pessoas escolhidas ou eleitas. Ainda quando comenta as Escrituras, considera implicitamente o conteúdo dos textos antigos incompleto e mal interpretado. A apocalíptica vem revelar o que era anteriormente dissimulado ou mal compreendido. Assim, o *Livro dos jubileus* (150 a.C.) se apresenta como uma reinterpretação do Gênesis e de uma parte do Êxodo sob a forma de uma revelação de Deus a Moisés no Sinai, quando Ele lhe transmite uma tradição secreta sobre o sentido oculto na Torá, revelado esotericamente naquele mesmo lugar. O conteúdo desse ensino esotérico é basicamente uma nova visão da história desde a criação até o fim dos tempos:

> E escreve para ti mesmo todas as palavras que te fiz conhecer na montanha, o começo e o fim, o que acontecerá no futuro em todas as divisões do tempo... até que Eu desça e esteja presente com eles para sempre. (Jub. I, 26)

Em seguida, é um anjo, na presença de Deus, que anota todos os acontecimentos que compõem a história universal. Observa-se também na citação precedente a idéia de uma periodicidade da história que servirá de justificativa para a adoção de um calendário totalmente solar.

Em outros textos apocalípticos, há mais segredos revelados, como o conhecimento do mundo, as leis que regem os fenômenos naturais ou a descrição dos céus e do trono divino. O apocalipse transgride portanto os limites da antiga literatura sapiencial na qual se insistia, ao contrário, sobre os limites do conhecimento humano, sobre o fato de que o universo é um enigma incapaz de ser resolvido pelo homem.

O apocalipse se diferencia bastante da antiga profecia pelo modo de revelação extraordinária que pressupõe. Enquanto um Amós ou um Jeremias recebe sempre sua profecia ainda na terra, mesmo se um Ezequiel se acha levado de um local para outro, os heróis do apocalipse se vêem transportados ao céu para ali realizar uma viagem no decorrer da qual lhes são revelados os segredos de cima e de baixo. Tem-se o exemplo de uma situação semelhante no *Livro de Enoc* (Enoc I), de cerca de 164 a.C.

No capítulo catorze do livro, Enoc vê-se transportado ao céu e chega a um muro de cristal que rodeia o palácio divino, sendo este cercado por línguas de fogo. Ao se aproximar do palácio, porém, o medo e o terror o dominam. Em seguida ele acede à visão da glória divina em seu trono:

> A glória divina estava instalada, suas vestes mais fulgurantes que o sol e mais brancas que a neve. (En. XIV, 21)

Enoc contempla o que nenhum anjo ou ser de carne e osso pode perceber. A sua é sem dúvida a visão mais antiga do carro divino (*Merkabah*) que conhecemos fora das Escrituras.

No capítulo septuagésimo primeiro do mesmo livro, temos a narrativa de outra visão de Enoc no mundo celeste. Levado ao primeiro céu, ele percebe os anjos transportando-se sobre línguas de fogo. É lá que Miguel lhe revela os mistérios da graça e do rigor, e os do conjunto do cosmos. Depois disso, o anjo o leva aos céus dos céus, onde Enoc tem acesso a uma visão do palácio divino, o que nos vale uma descrição detalhada das categorias de anjos segundo sua ordem hierárquica. Enoc vê também Miguel, Rafael, Gabriel e Fanuel, que constituem a escolta de Deus, denominado nesse local "O Ancião dos Dias", vindo acolher o iniciado. Devem-se perceber dois elementos notáveis nesse contexto: a transfiguração de Enoc durante sua visão e o hino que ele se põe a cantar em honra a Deus:

> Caí com o rosto no solo, e todo meu corpo e meu espírito foram transformados, e gritei com voz forte, espírito potente, e louvava, bendizia e exaltava, e as bênçãos que saíam de minha boca pareciam aprovadas pelo Ancião dos Dias. (En. LXXI, 11-14)

Pode-se notar que é Enoc quem entoa esse hino e não os anjos, como em geral acontece. No *Apocalipse de Abraão*, é o anjo Yaoel que intima Abraão a cantar um hino sem parar, provavelmente durante o tempo de sua ascensão.[2]

Nosso exame da apocalíptica forneceu-nos três elementos que reaparecerão mais tarde na literatura da *Merkabah*:

– o motivo da viagem celeste do visionário e de sua transfiguração;

– a visão do trono divino;

– o tema dos hinos proferidos ante o espetáculo do trono divino, ora pela corte celeste, ora pelo próprio visionário.

II. O testemunho de Qumran

A descoberta dos manuscritos do Mar Morto permitiram um progresso considerável em nosso conhecimento do judaísmo da época helenística, especialmente no que tange à história da mística judaica. Ainda que os pergaminhos de Qumran não sejam documentos místicos e que não se

descubra neles experiência desse gênero, eles nos fornecem dados importantes para o conhecimento do meio em que se elabora aos poucos esse esoterismo.

É preciso notar em primeiro lugar a presença de numerosos textos apocalípticos em Qumran, tais como o *Livro dos jubileus* em hebraico, o *Testamento de Levi*, os fragmentos de Enoc em aramaico e também os textos até então desconhecidos, como uma *Visão de Amram* e um *Livro dos mistérios*. Portanto, não se pode duvidar que os membros da seita alimentavam-se de literatura apocalíptica.

Outro elemento importante que Qumran nos fornece diz respeito a uma liturgia angélica descoberta na gruta IV, que J. Strugnell publicou sob o título de "The Angelic Liturgy at Qumran-4 Q *Serek Sirot 'Olat Hasabat*".[3]

O primeiro fragmento fala dos sete príncipes-em-chefe, isto é, os arcontes celestes aqui denominados *Nesi'ey Rosh*. Constata-se que o número sete tem nesse fragmento uma grande importância: há sete príncipes-em-chefe, sete príncipes de segunda linha, Deus é abençoado por sete expressões de louvor etc.

O segundo fragmento dessa liturgia angélica tem uma importância maior ainda. De fato, trata-se da descrição de uma liturgia angélica desenrolando-se no Templo celeste. Nela vemos os querubins abençoarem "a imagem do trono do carro", e o trecho interior é uma descrição desse trono divino. Os espíritos angélicos se movem com a multidão dos carros da Glória enquanto entoam louvores e bênçãos. O conjunto do vocabulário e do estilo dessa passagem tem muito em comum com o da literatura dos *Heykhalot*, o que levou G. Scholem a escrever a respeito:

> Esses fragmentos eliminam toda dúvida quanto às relações entre os mais antigos textos da *Merkabah conservados* em Qumran e o desenvolvimento posterior do misticismo da *Merkabah* tal como é preservado nos textos dos *Heykhalot*.[4]

Scholem considera então esses fragmentos um elo intermediário entre a literatura apocalíptica e a da *Merkabah*. Contudo, permanece o problema de saber como se operou a transmissão desses textos saídos de um meio sectário como o de *Qumran* para os círculos muito mais inseridos naquilo que se tornará o judaísmo rabínico. Teria ocorrido algo no ensino dos fariseus para que os rabinos, ou na verdade os fariseus, assim como as pessoas de *Qumran,* tivessem em seu poder uma tradição exegética mais

antiga do livro de Ezequiel do que era comum a uns e outros? Os documentos que temos não permitem responder a tal pergunta no momento.

III. A mística da época rabínica

A literatura rabínica fornece parcimoniosamente algumas indicações sobre as preocupações esotéricas e a mística cultivada pelos antigos rabinos. A *Mishnah*, publicada no início do século II, alerta contra a divulgação de ensinos reservados a um pequeno número:

> Não se explica o capítulo dos incestos diante de três pessoas, nem a obra do começo (Gen. 1) diante de duas, nem o capítulo do carro (Ez. 1) diante de uma só, a não ser que ela seja sábia e entenda por si mesma. Qualquer um que investigue essas quatro coisas – o que está em cima, o que está em baixo, o que está na frente, o que está atrás – seria melhor não ter vindo ao mundo. Seria melhor não ter vindo ao mundo quem não tem consideração com a Glória de seu "Criador". (*Hagigah*, II, 1)

Vê-se que se trata de uma questão de ensino e não de experiência mística, já que a *Mishnah* utiliza o termo *'Eyn dorshin*, que remete à raiz *dôrash* e a outros vocábulos com a conotação de ensino nos textos paralelos sobre o mesmo tema. No que diz respeito aos incestos, compreende-se facilmente que, por uma questão de decência, os rabinos não desejassem debatê-los em público. Os dois ensinamentos esotéricos mais importantes têm respectivamente o título de *Ma'aseh Bereshit* e *Ma'aseh Merkabah*.

As especulações do *Ma'aseh Bereshit* eram relativas à cosmologia e à cosmogonia; sabe-se que na época dos rabinos da *Mishnah* havia especulações semelhantes entre os gnósticos. É exatamente para evitar qualquer contaminação com essas idéias que a *Mishnah* alerta contra aqueles que aprofundam o mistério quanto a "o que está em cima, o que está em baixo, o que está na frente, o que está atrás".

A *Tosephta* entendeu o que está em cima e o que está em baixo como relativo aos mistérios das origens e da escatologia.

O perigo daquele que se entrega a esse tipo de especulação é ilustrado pelo exemplo de Ben Zoma:

> Simon Ben Zoma já estava errado. O rabino Josué passou e o saudou duas vezes mas Simon não respondeu à sua saudação. O rabino perguntou: "O que há, Ben Zoma, de onde te trouxeram teus pés?" E Simon respondeu: "Eu meditava." O rabino Josué exclamou: "Tomo os céus e a terra em testemunho que não me mexerei daqui até que tenhas me dito de onde vens." O outro respondeu: "Eu contemplava *Ma'aseh Bereshit*." E não havia mais do que dois ou três dedos entre as águas

> superiores e inferiores. Não está escrito *O espírito de Deus soprava* e sim "*O espírito de Deus planava*" (Gen. I, 2) como um pássaro planando com suas asas que roçam o ninho. O rabino Josué voltou-se para seus alunos e disse: "Ben Zoma se foi." Pouco tempo depois, "Ben Zoma morreu". (*Gênesis Rabbah*, II, 4).

O outro grande tema esotérico da época rabínica e, acreditando-se na progressão do interdito, o mais escondido de todos, é o da ciência do carro divino, *Ma'aseh Merkabah*. Ele designa o capítulo primeiro de Ezequiel, mas o próprio termo *Ma'aseh Merkabah* é tirado de I. Cr. XXVIII, 18. O sentido místico do termo parece confirmado pela primeira vez no livro de Ben Sira, onde se pode ler:

> Ezequiel teve uma visão e descobriu as diferentes ordens do carro. (*Ben Sira*, XLIX, 8)

A expressão hebraica utilizada é *Zeney Merkabah*, os aspectos ou as ordens do carro.

Uma ilustração do modo como se praticava esses *Derashōt* – os enunciados a respeito do trono divino na época dos rabinos contemporâneos do Segundo Templo de Jerusalém – é dada pela narrativa seguinte:

> Narrativa a propósito de r. [rabino] Yohanan ben Zakkaï que montava seu asno. O rabino Eleazar ben Arakh, que vinha atrás dele, disse: "Rabino, ensine-me um capítulo a propósito da *Ma'aseh Merkabah*." O rabino Yohanan disse: "Não venho dizendo desde o início que só se ensina sobre o tema da *Merkabah* a uma pessoa que é sábia e entende as coisas sozinha?" O rabino Eleazar respondeu: "Então vou te satisfazer agora". O rabino disse: "Fala." O rabino Eleazar ben Arakh começou a interpretar a narrativa sobre o carro. O rabino Yohanan ben Zakkaï desceu do asno, aconchegou-se às roupas, e os dois homens sentaram sobre uma pedra debaixo de uma oliveira. O rabino Eleazar completou sua interpretação diante do outro. O rabino Yohanan levantou-se e beijou-o na testa, dizendo: "Abençoado seja o Senhor Deus de Israel que concedeu um filho a Abraão nosso pai que sabe compreender e interpretar a Glória de seu Pai que está nos céus. Há os que sabem interpretar bem e não sabem realizar, outros que realizam e não sabem interpretar. Eleazar ben Arakh sabe muito bem interpretar e realizar. Feliz és tu, Abraão nosso pai, por Eleazar ben Arakh ter saído de teus flancos, ele que sabe compreender e interpretar em vista da glória de seu Pai que está nos céus". (*Tosephta Hagigah*, II, 1).

Essa narrativa nos ensina muitas coisas. Ela coloca na boca do rabino Yohanan ben Zakkaï a *Halakhah* que proíbe ensinar a alguém a história do carro a menos que esse alguém seja sábio e entenda a história por si mesmo, o que confirma o que se meditava no primeiro capítulo de Ezequiel desde os primeiros anos do rabinismo. Em segundo lugar, as expressões utilizadas a propósito do discurso de r. Yohanan – "compreender" e "interpretar" – implicam que não se tenha envolvimento com a transmissão de um saber

esotérico e sim com as interpretações da *Merkabah* fundadas nas exegeses. Além disso, a passagem subentende que existe um risco de heresia nessas interpretações, razão pela qual r. Yohanan ben Zakkaï louva r. Eleazar por saber interpretar considerando a Glória de seu Pai que está nos céus!

Esse discurso sobre a *Merkabah*, como nos é transmitido pela *Tosephta*, não implica necessariamente uma experiência mística da parte daquele que o profere, ainda que ela não o exclua. É o que nos confirma uma outra passagem da *Tosephta*:

> R. Yehuda ensina: "Aquele que jamais viu as luminárias não recita o *Sema*". Ao que lhe objetaram: "Muitos comentam a *Merkabah* e jamais a viram em sua vida". (*Tosephta Megillah*, III, 17)

Esse texto deixa claro que se tinha uma nítida consciência da diferença entre operar-se com as exegeses ou os comentários do texto de Ezequiel e com as experiências místicas propriamente ditas.

Mais tarde, a lenda popular envolverá r. Eleazar ben Arakh num halo de maravilha: o fogo que rodeia r. Eleazar e r. Yohanan ben Zakkaï, árvores que entoam cânticos e anjos vindos para confirmar a veracidade das palavras proferidas por r. Eleazar.[5]

Talvez seja preciso reconhecer em uma outra passagem célebre um rodeio nas preocupações místicas dos rabinos:

> Quatro entraram no *Pardes* [pomar]: Ben Azzaï, Ben Zoma, Aher e r. Aqiba. Um contemplou e morreu. O outro viu e padeceu com o que viu. Outro contemplou e devastou as plantações. E houve um que se elevou em paz e desceu em paz. Ben Azzaï contemplou e morreu, e é a respeito dele que se diz (Ps. CXVI, 15): *Preciosa é a morte de seus fiéis aos olhos do Senhor.* Ben Zoma viu e padeceu com o que viu. A respeito dele a Escritura diz (Prov. XXV, 16): *Encontraste mel? Come dele o que te baste; do contrário, saciado, tu o vomitarás*. Elisha viu e devastou as plantações; a seu respeito diz a Escritura (Ecl. V, 5): *Que tua boca não se dedique a fazer tua carne errar*. O rabino Aqiba se elevou em paz e desceu em paz, e a seu respeito está escrito (Ct. I, 4): *Leve-me contigo, corramos, o rei me faz entrar em seus aposentos.* (*Tosephta Hagigah*, II, 3)

É evidente que esse texto é de início uma advertência, destacando os perigos a que conduziam a experiência mística. O termo aqui utilizado não é mais *derashah* (exposição) e sim *hetsits*: ele olhou ou contemplou. O objeto da contemplação é o *Pardes*, pomar.

Assim, pode acontecer que a experiência mística conduza a uma *hybris*[6] que se revela fatal aos que se abandonam a ela. A experiência extática pode

levar à morte, à loucura ou à heresia se não for dominada. G. Scholem lê a aventura dos quatro à luz da variante procurada pelo Talmude Babli[7], no qual r. Aqiba dirige-se a seus companheiros dizendo-lhes:

> Assim que se aproximarem das pedras de mármore puro, cuidado para não dizerem: água, água. Pois está dito (Ps. CI, 7): "Aquele que mente não se sustentará diante de mim". (b. *Hagigah*, 14b)

Tal passagem, que Scholem correlaciona com textos tratando desse tema na literatura dos *Heykhalot*, provaria, segundo ele, que a experiência mística à qual alude o relato dos quatro que entraram no *Pardes* é uma ascensão celeste como a descrita na literatura da *Merkabah*. Esse ponto de vista leva Scholem a estabelecer uma continuidade direta entre o esoterismo tanaítico [de *Tanaïm*, sábios referidos no *Mishnah*] e a literatura dos *Heykhalot.* Outros pesquisadores como E. E. Urbach e D. J. Halperin são muito mais reservados em relação a isso. Eles consideram que, em sua versão mais antiga, a narrativa dos quatro que entraram no pomar não sugere de modo nenhum uma ascensão celeste do tipo dos *Heykhalot* e é somente na variante tardia do Talmude babilônio que tal ascensão está sugerida.[8]

A problemática colocada por esse texto foi abordada sob novo ângulo por Joseph Dan. Ele chama nossa atenção para o fato de que o trecho ilustrando o modo como r. Aqiba saiu ileso de sua experiência mística é um versículo do Cântico dos Cânticos, que termina com as palavras:

> Que o Rei me faça entrar em seus aposentos [em hebraico, *hadarav*].

Exatamente a propósito de Ben Azzaï, o *Midras Vayiqra Rabba* coloca na boca de r. Aqiba a expressão *Hadrey Merkabah*, literalmente os "aposentos da *Merkabah*", em lugar do habitual *Ma'aseh Merkabah*.[9]

Se r. Aqiba empregava tal termo é porque este acabara de entrar em uso naquele momento e porque, ao nos reportarmos ao versículo do Cântico dos Cânticos anteriormente citado, podemos colocar a identificação entre os *Hadrey ha-Melekh* (os aposentos do rei) e os *Hadrey Merkabah*.

Para esclarecer essa problemática, pode-se também reportar a uma passagem de Orígenes citada por Scholem, que inclui o Cântico dos Cânticos entre os textos que os judeus só têm autorização de estudar no

final de seu ciclo de estudos, ao lado de outros textos esotéricos e escatológicos.[10]

Isso só poderia ser explicado pelo fato de o Cântico não mais ser tratado apenas como uma alegoria do amor entre o Santo Bendito Seja e a Comunidade de Israel, o caso da interpretação agádica em geral, mas pelo fato de conter uma descrição detalhada dos membros do Bem-Amado identificado com Deus e se tornar assim o texto básico sobre o qual vai se fundar a doutrina do *Shi‘ūr Qōmah* (literalmente, a Medida do Corpo), isto é, o mistério da figura divina aparecendo sobre o trono da *Merkabah.* Fragmentos do *Midrash* sobre o Cântico reunidos por S. Liberman corroboram essa análise.[11]

O mesmo r. Aqiba – que ensinou na *Mishnah* (*Yadayim*, III, 5) que se todos os cânticos têm um caráter de santidade, o Cântico dos Cânticos é sacrossanto – proclama no *Midrash* que o dia da revelação do Cântico equivale ao da doação da Torá e, mais forte ainda: “Se o Cântico não tivesse sido revelado, a Torá teria sido digna de reger o mundo!”

Todos esses elementos, além de outros, levam J. Dan à conclusão de que com r. Aqiba e sua escola produziu-se um vínculo decisivo na mística dos *Tanaïm*. Por esse deslocamento, que parte da *Ma‘aseh Merkabah*, isto é, das especulações sobre o primeiro capítulo de Ezequiel, para chegar aos *Hadrey Merkabah*, quer dizer, a uma exegese do Cântico dos Cânticos apreendida presentemente como uma descrição do *Shi’ūr Qōmah*, uma nova etapa foi ultrapassada. Tal etapa levará, mais tarde, por lugares e caminhos que ainda ignoramos, à floração que será a literatura dos *Heykhalot*. Em todo caso, os textos babilônios parecem indicar que, neste país, reinterpretaram-se os textos tanaíticos como fazendo alusão a visões extáticas.

> Outro campo de pesquisas cuja decifração continua em estado de *desideratum* é o da realidade eventual de uma mística judaica específica à diáspora da cultura grega. No que diz respeito a Fílon de Alexandria (20-50), parece estar-se diante de um pensamento filosófico que culmina numa visão mística da divindade.[12]

IV. A literatura dos *Heykhalot*

A denominação de “literatura dos *Heykhalot*” (palácios divinos) aplica-se a um conjunto de textos, dos quais os mais antigos remontam ao século III ou IV, que tratam da *Merkabah*, ou o relato da Criação, e que nos chegaram através dos pietistas judeus da Renânia, que viveram na Idade

Média. Essa literatura testemunha não apenas a existência de indivíduos ou grupos isolados de místicos, mas também de escolas, transmitindo os ensinamentos e instituindo uma tradição bem estabelecida.[13]

Um dos textos mais antigos dessa literatura tem o título de *Re'uyot Yehezqel* (As visões de Ezequiel), do qual entretanto o tema dos *Heykhalot* no sentido estrito está ausente.[14]

Trata-se de um *Midrash* místico sobre o primeiro capítulo de Ezequiel. A obra contém uma descrição dos sete céus (uma variante afirma haver oito), sendo o mais elevado designado como o *Kisse ha Kabōd*, o trono divino. Outro elemento importante que aparece nesse *Midrash* é a idéia formulada em nome de r. Meïr de que Deus criou sete céus e que em cada céu existe uma *Merkabah*, um carro que lhe é próprio. O profeta aprende também que a cada dia, no segundo céu, anjos recitam o *Trisagion*, sendo substituídos por outros no dia seguinte. No terceiro céu reside o *Sar*, o arconte celeste, ora denominado *Komes*, isto é, ministro da corte celeste, ora Metatron. No quarto céu figuram o dossel da *Torá* e a *Merkabah* na qual Deus desceu ao Sinai. O quinto céu contém o Templo celeste e seus vasos sagrados. O último céu encerra os calçados e as asas dos *Hayyot*, assim como o carro no qual Deus descerá quando vier julgar todas as nações.

Pode-se reportar aos *Re'uyot Yehezqel* uma obra um pouco mais tardia, o *Sefer ha-Razim*, Livro dos Mistérios, cuja data de redação está sujeita a controvérsias.[15] Ele contém uma quantidade de fórmulas mágicas para todos os momentos da vida: amor, medicina, meios de vencer os inimigos, conjurações das potências naturais – constituindo um equivalente judaico aos papiros mágicos gregos.

Uma obra assim fornece a prova do profundo impacto das práticas mágicas e astrológicas sobre certos meios judaicos ao fim da época helenística.

Como nos *Re'uyot Yehezqel*, aqui também não é questão os *Heykhalot.* Assim que se chega ao sétimo céu, não se trata mais de magia; o texto descreve Deus sentado em sua residência santa, *Me'on Qôdshô*, livros de fogo são abertos diante dele e rios de fogo jorram sob seu trono. O próprio trono é levado por quatro *Hayyôt* da Glória. Deus está escondido de todos, e ninguém pode percebê-lo, como expressa o livro: "*Demûto mikôl ne'elamah û-demût kôl mimenō lō nistarah*", (sua imagem está escondida de todos, mas nenhuma imagem lhe é escondida). Os anjos mergulham em rios de

pureza e se revestem de brancura antes de entoar o *Trisagion*. O livro termina com um hino cujo vocabulário, tomado de empréstimo da Bíblia, aparenta-se mais ao vocabulário da poesia sinagogal do que ao dos hinos da *Merkabah*. Um terceiro tipo de textos refere-se à cosmologia. O mais relevante deles é o *Sefer Ma‘aseh Bereyshit*, uma importante antologia de materiais referentes à cosmologia, à cosmogonia e à *merkavah*.

Esses três tipos de textos têm em comum o fato de dependerem de uma especulação esotérica mas não comportarem ainda traço de experiência mística. Os *Re’uyot Yehesqel* situam-se no prolongamento das antigas homilias rabínicas sobre o primeiro capítulo de Ezequiel, assim como o *Sefer Ma‘aseh Bereyshit* continua os antigos *midrashîm* sobre o Gênesis. O *Sefer ha-Razim* é o testemunho do interesse dos judeus nas práticas mágicas no fim da época helenística.

Cinco textos incluídos na literatura dos *Heykhalot* possuem um caráter inegavelmente místico: os *Heykhalot Zūtrati* (Pequenos Palácios), nos quais r. Aqiba figura como o herói principal; os *Heykhalot Rabbati*, onde r. Nehûniah ben ha-Qanah e r. Ismael aparecem como os mentores de um cenáculo místico (a seção central de *Heykhalot Rabbati* pode ser considerada como o primeiro texto hebraico descrevendo a atividade de uma comunidade de místicos cujo ritual fornece uma comunicação direta com o divino, via de acesso proposta a qualquer um disposto a conformar-se com os procedimentos enunciados); o *Sefer Heykhalot* (Enosh hebraico); o *Ma‘aseh Merkabah*, tratado com predominância hinológica, e o *Shi‘ûr Qômah*. Esses cinco livros, embora redigidos em épocas diferentes, têm traços comuns inegáveis: distinguem-se pelo fato de incluírem uma lista de potências divinas que têm nomes “angélicos” aos quais se junta o tetragrama YHWH, o que leva a um pleroma no qual às vezes é difícil distinguir entre o divino e as potências angelicais. Esses livros se apresentam externamente como guias ou manuais para uso dos místicos. Dão um lugar importante à descrição dos meios utilizados pelo místico para realizar sua ascensão celeste antes de nos descrever a própria ascensão, a travessia dos palácios divinos, os perigos dessa viagem, o aparecimento, enfim, da divindade no trono, rodeada por sua corte angélica.

Essa aparição divina é descrita nos termos seguintes nos *Heykhalot Rabbati*:

> R. Ismael disse: “Assim que r. Nehûniah ben ha-Qanah viu o romano ímpio informar-se sobre os grandes de Israel para exterminá-los, ele se ergueu e revelou o segredo do mundo, *sôdô shel*

> *‘ôlam*: a medida que corresponde àquele que merece contemplar o Rei e o trono em Seu brilho e em Sua beleza, os animais santos, os querubins indispensáveis, as rodas da divina presença (*Shekhinah*), o raio aterrorizante, o temível *hashmal*, a lava que cerca o trono, as pontes e as chamas que crescem e jorram entre as pontes, o pó e a fumaça, assim como o odor que todo o pó solta dos carvões ardentes e que envolve e recobre todas as câmaras do palácio do firmamento *Arabôt*, as nuvens densas das brasas, e Soriah, príncipe da Face, servidor de Totrokiel YWY, o altivo”.[16]

Os místicos desse movimento se denominavam *yordey Merkabah*, isto é, os que descem na *Merkabah*, e constituíam certamente escolas místicas que buscavam permanecer no quadro do judaísmo rabínico, o da *Halakhah*, o que é comprovado por muitos detalhes de nossos documentos. Para evitar o perigo da heresia, realizava-se uma seleção dos candidatos a tais círculos não só levando em conta um nível de conhecimento esotérico e de qualidades morais muito elevado como também os critérios surgidos da fisiognomonia *hakkarat Panim* e da quiromancia *sidrey shirtûtin*.[17]

A viagem através dos sete palácios situados no mais alto dos céus ocupa um grande lugar nesses textos, pois estes são destinados a ensinar aos noviços e a armá-los contra os perigos que os espreitam durante sua viagem. Porteiros angélicos são postados à direita e à esquerda de cada *Heykhal*, guardiões aos quais a alma deve apresentar selos mágicos, permitindo-a ultrapassar o limiar sem ser repelida por anjos hostis. A cada nova etapa, é preciso usar novos selos e invocar novas fórmulas mágicas cada vez mais complicadas. O perigo chega ao paroxismo no nível do sexto palácio, e os *Heykhalot Zūtrati* retomam com força o tema da aventura dos quatro que entram no *Pardes* segundo a variante de *b*. *Hagigah*, 14*b*, em que r. Aqiba advertira seus companheiros dizendo: “Assim que chegarem ao local do mármore puro, não exclamem: ‘Águas, águas’.”, o que é reforçado pelos textos dos *Heykhalot*:

> À porta dos sexto palácio, milhares e milhares de ondas se lançavam contra ele; contudo não havia uma só gota d’água, mas apenas o brilho etéreo das placas de mármore revestindo o palácio.[18]

Há então um engodo para aquele considerado indigno de contemplar o rei em sua beleza; ele pagará sua temeridade com a própria vida.

A visão de Deus que surge ao iniciado que ultrapassou são e salvo todas essas barreiras é a do Rei santo descido do alto dos céus para o trono da Glória:

> O Deus grande, poderoso, temível, magnífico, forte, que é escondido de todas as criaturas e ocultado para os anjos do serviço, revelou-se ao r. Aqiba na obra do Carro para realizar sua vontade.[19]

O nível mais profundo atingido pela mística da *Merkabah* é o da visão do *Shi‘ūr Qōmah*, literalmente “a Medida do Corpo” (divino). É ao mesmo tempo, em suas variantes, o texto mais enigmático dessa literatura que continuamente solicita a atenção ou indignação de seus leitores, sejam eles místicos ou racionalistas. Trata-se em todo caso de uma das obras mais antigas dos *Heykhalot*, escrita provavelmente no século II ou III, embora os fragmentos que nos tenham chegado sejam mais tardios. Tudo se articula em torno de três temas fundamentais:

– O primeiro tema consiste na lista dos membros do Corpo do Santo Bendito Seja, que existe escondido em todas as criaturas. O corpo divino é descrito com termos tomados de empréstimo ao Cântico dos Cânticos, utilizando-se números simplesmente astronômicos. A descrição se eleva dos pés à cabeça; assim, é dito a respeito da nuca:

> A altura de Sua nuca é de treze mil vezes dez mil e oitocentas parasangas.

A parasanga é normalmente uma medida de distância utilizada na Pérsia que corresponde a pouco mais de 5.250 metros. Mas o *Shi‘ūr Qōmah* tem uma definição da parasanga que equivale a nove mil vezes a largura da Terra, o que leva a uma medida da nuca que corresponde aproximadamente a doze trilhões (10^{12}) de vezes a largura da Terra.

– Em segundo lugar, o *Shi‘ūr Qōmah* fornece uma lista de nomes que acompanham cada um desses membros e que são ininteligíveis para nós. Se alguns desses nomes resultam de permutações do tetragrama, há outros que não apresentam nenhum sentido em hebraico.[20]

– O terceiro tema é uma passagem em que r. Aqiba e r. Ismael, que são tidos como autores do texto, garantem àquele que o estuda um acesso garantido ao mundo que virá.

Como interpretar um texto tão enigmático? É possível que ele não permita entender a descrição do “Corpo divino” com dimensões que desafiam a imaginação não para ensinar um saber positivo e sim, ao contrário, para que os místicos tomem consciência de que Deus transcende qualquer expressão aritmética e qualquer discurso.

Talvez ocorra o mesmo no que diz respeito à lista dos nomes divinos, ainda que os textos concedam a eles um mínimo de inteligibilidade, já que, em certo momento, o texto declara:

> O aspecto de seu rosto é como o de um fruto, e o aspecto do rosto e do fruto é como o da imagem do espírito e da alma. Nenhuma criatura pode reconhecê-Lo. Seu corpo é como o Tarshish (Dan. X, 6), e seu esplendor jorra com violência da obscuridade. Nuvens e nevoeiro (Dt. IV, 11) o envolvem... Dele não possuímos medidas, apenas seus nomes nos foram revelados. (*Merkabah Shelemah*, 37*a*)

Nesse trecho, os nomes aparecem então como substitutos para uma mensuração impossível do divino.

Um último aspecto do *Shi‘ūr Qōmah* deve ser destacado a propósito da promessa de beatitude futura como em r. Aqiba e r. Ismael. O texto diz assim:

> Qualquer um que conheça a medida de nosso formador *Shi‘ur ze shel Yōtsreynū* e o louvor do Santo Bendito Seja, *we-Shibha shel ha-Qadôsh Barûkh Hû*, que é escondido das criaturas, tem o direito de contar com o mundo que virá... (*M. S.*, 38*b*)

Como destaca J. Dan, o emprego no *Shi‘ūr Qōmah* do termo *Yōtser* relacionado ao conhecimento não é obra do acaso. O termo de *Yōtser Bereshit* refere-se com efeito à figura do demiurgo, embora o louvor esteja relacionado ao Santo Bendito Seja.[21] Sabe-se de fato que os gnósticos dos séculos II e III, em seu anti-semitismo teológico, contrapunham o Deus incognoscível e bom ao Deus de Israel identificado com o demiurgo fabricador do mundo inferior. O autor do *Shi‘ūr Qōmah*, ao contrário, vem afirmar a unidade entre o Santo Bendito Seja que permanece oculto e que só se pode louvar e, em sua manifestação visível, o *Yōtser Bereshit* sentado no trono divino.

Tal distinção já é encontrada na famosa prece de Rab, mestre babilônico do século III, intitulada *‘Aleynû le-shabbeah*:

> Cabe a nós louvar o Mestre do todo *‘Aleynû le-shabbeah la-‘Adon ha-kol*, conferir a grandeza ao Formador do começo *latet Gedûllah le-Yôtser Bereshit*.

Percebe-se que esse enunciado é homólogo ao precedente. O Mestre do todo corresponde ao Santo Bendito Seja do texto anterior, e a *Gedûllah* de nosso trecho tem uma conotação de grandeza teoricamente mensurável,

remetendo então ao *Shi‘ūr*, à medida do demiurgo de que se tratou anteriormente. Tal dualidade de aspectos em Deus não parece aos místicos da *Merkabah* como fruto de um dualismo qualquer. Só há dualismo quando se enuncia a existência de dois criadores, *shetey Yôtserôt*, como o Babli afirma de Aher.[22] O que se destaca com evidência desse texto difícil é que o conhecimento do *Shi‘ūr Qōmah*, acoplado ao louvor do Santo Bendito Seja, ilustrado pelos inúmeros hinos da *Merkabah*, significa para o místico o mais alto grau de realização da vida religiosa e, conseqüentemente, o caminho da salvação.

Outro tema importante aparece ainda nessa literatura: o do *Sar Torah*, do arconte da Torá. São fragmentos que tratam dos procedimentos mágicos e teúrgicos com a ajuda dos quais se intima o arconte da Torá a revelar os segredos de cima e de baixo e a garantir ao que utiliza tais práticas que sua memória permanecerá infalível. R. Ismael e r. Aqiba falam aqui em nome de r. Eliezer ha-Gadol, que não aparece em outro lugar nessa literatura. Um dos interesses principais desses trechos é que fazem surgir uma atitude que se pode qualificar de meta-histórica com relação ao passado.

> Assim, declara-se, ao fim dos *Heykhalot Rabbati*, que o esplendor e a glória da Torá, entendida assim como a Lei oral, só foram revelados na época do Segundo Templo no momento em que a *Shekina* residia nele, e cuja santidade prevalece sobre a do Primeiro Templo. Essa concepção vai ao encontro de inúmeras afirmações rabínicas segundo as quais a *Shekina* jamais residiu no Segundo Templo. Assim, certos místicos da *Merkabah* tiveram uma atitude diferente da literatura mishínica em relação ao Segundo Templo. Outro ponto interessante: aqui, é o conjunto da comunidade de Israel que toma a palavra, não apenas um único indivíduo.

V. A mística da *Merkabah* e o gnosticismo

É preciso mencionar aqui resumidamente um problema dos mais complexos: o das relações entre a literatura da *Merkabah* e o gnosticismo. Lembremos que se chama de “gnose” o conhecimento dos mistérios divinos reservado a uma elite. Por “gnosticismo” se entende um determinado número de sistemas do século II fundados na idéia de um conhecimento salvador por conaturalidade com o divino que implica, de um lado, uma degradação do divino e, de outro, um dualismo que se manifesta por uma polêmica anticósmica e antidemiúrgica. Historicamente, os primeiros textos gnósticos aos quais tivemos acesso são de heréticos cristãos, sendo caracterizados por um anti-semitismo metafísico muito rigoroso na medida em que o demiurgo criador desse mundo e principal obstáculo à salvação é identificado com o deus de Israel. Para além desse significado propriamente

histórico do termo “gnosticismo”, contudo, pode-se estender seu sentido – procedimento praticado em especial por H. Jonas colocando-se em uma perspectiva fenomenológica – a toda a estrutura do pensamento com características semelhantes. Nessa perspectiva, podemos falar do gnosticismo dos bogomilos ou dos cátaros, ou mesmo do gnosticismo de certas correntes do existencialismo contemporâneo. Essa é a explicação para que G. Scholem tenha sido levado a usar o termo gnosticismo para qualificar diferentes correntes ou doutrinas da mística judaica, em primeiro lugar no que diz respeito à mística da *Merkabah*, que ele qualifica numerosas vezes de “gnosticismo judaico”. O segundo capítulo de seu *Grands courants de la mystique juive* [Grandes correntes da mística judaica] é intitulado “A mística da *Merkabah* e a gnose judaica”. Afirma, entre outras coisas, que a mística do trono representa para o místico judeu o que o pleroma com seus éons, suas potências e seus arcontes representa para o gnóstico. A ascensão do visionário da *Merkabah* aparece em Scholem como uma variante judaica da principal preocupação dos gnósticos e dos herméticos dos séculos II e III, isto é, a ascensão da alma a partir da terra através da esfera dos anjos planetários, as esferas do demiurgo e do cosmos, e o retorno à sua divina morada na plenitude e na luz de Deus, retorno que, para o espírito do gnóstico, significa a redenção. Scholem acentuou ainda essa identificação em sua obra *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* [Gnosticismo judaico, misticismo da Merkabah e a tradição talmúdica], cujo próprio título já é significativo. Ele reconhece que o uso que faz disso extrapola o dos diversos grupos ou tendências às quais se aplica o termo. Mas acrescenta:

> No entanto, isso não deve colocar obstáculo ao uso desse termo adequado ao movimento religioso que proclamava um esoterismo místico para eleitos fundado na iluminação e na aquisição de um conhecimento mais elevado das coisas celestes e divinas. É a esse conhecimento que faz alusão o termo grego *gnosis*, significando “conhecimento”, isto é, conhecimento tendo um caráter ao mesmo tempo esotérico e soteriológico (redentor). (p.1)

Assim, os textos da *Merkabah* apresentam para Scholem um perfil em conformidade com o pensamento rabínico e o gnóstico, simultaneamente:

> Se o que esses textos apresentam é gnosticismo, e seu caráter gnóstico não pode, na minha opinião, ser contestado, trata-se na verdade de uma gnose rabínica, e as iluminações e revelações com que seus adeptos são gratificados são tais que se conformam à visão judaica da hierarquia dos existentes. Realmente todos esses textos vão muito longe para destacar sua estrita conformidade, mesmo no menor detalhe, com o judaísmo halákico e suas prescrições. (p.10)

A terminologia utilizada por Scholem e as idéias que a subentendem, contudo, não têm recebido a adesão de todos os pesquisadores. Alguns deles, como D. Flusser e I. Gruenwald, realizaram um exame crítico das idéias de G. Scholem nessa questão. O primeiro destaca a que ponto o gnosticismo, tal como existiu historicamente, implicava um dualismo entre o mundo divino e o mundo inferior, entre o deus de Israel identificado com uma divindade má e seu oposto, o Deus desconhecido, bom e generoso. O gnosticismo supõe uma denegação radical desse mundo e uma verdadeira revolta contra o deus de Israel. I. Gruenwald, por sua vez, sublinha, no que tange ao tema da viagem celeste presente ao mesmo tempo nos gnósticos, na apocalíptica judaica e na *Merkabah*, que se tratava de um tema já presente na religião persa e no xamanismo, não se podendo, portanto, deduzir daí o caráter gnóstico da literatura da *Merkabah*. No gnosticismo, a alma busca escapar dos arcontes que a impedem de recobrar o pleroma, enquanto que na literatura da *Merkabah* os anjos guardiões de cada palácio examinam os méritos do iniciado e, se ele é digno disso, ajudam-no a realizar sua ascensão. Em suma, a viagem celeste da alma é, no gnosticismo, um retorno dessa para sua fonte divina, ocorrido após a morte, enquanto que a viagem da alma na literatura dos *Heykhalot* apresenta-se como uma experiência mística que acontece durante a vida do indivíduo. Pode-se notar, por outro lado, que na maior parte dos textos dos *Heykhalo*t o caráter soteriológico não está no primeiro plano, enquanto que a função soteriológica da gnose está no próprio coração do gnosticismo. Não se encontra também na literatura da *Merkabah* traço de erotismo e nenhuma parte dessa literatura trata da natureza divina da alma e de sua reunificação com o Deus do qual ela procede.

Todas essas objeções mostram bem com que prudência é conveniente falar de gnose a respeito da literatura da *Merkabah*. Entretanto, as relações entre o gnosticismo e o judaísmo provavelmente ainda persistem. É possível que o judaísmo apocalíptico, por sua concepção do conhecimento, tenha contribuído para a elaboração da *gnosis* entre os gnósticos, já que ela pregava uma salvação ligada a um conhecimento esotérico. Talvez essa mesma apocalíptica tenha transmitido à mística da *Merkabah* a idéia de uma visão dos segredos do mundo divino e celeste e sobretudo das técnicas indispensáveis para alcançar tal fim. É o conhecimento desses meios que constitui a gnose da *Merkabah*.

Por outro lado, é provável que certos textos gnósticos tenham sofrido a influência de certas idéias ou fontes literárias judaicas. É o caso de um certo número de textos de Nag Hammadi como o *Apócrifo de João*, a *Hipóstase dos arcontes* ou o *Texto sem título sobre a criação do mundo*.

Tais textos fazem referência a materiais judaicos bíblicos e rabínicos, mas os utilizam a fim de rejeitar a autoridade do deus dos judeus e de sua revelação. Trata-se de combater o judaísmo com suas próprias armas. Daí podemos pensar que esses escritos dirigiam-se a judeus, antigos judeus ou cristãos, e que seus autores eram judeus ou ex-judeus que transmitiram certos materiais ao meio gnóstico.

Outro aspecto do problema diz respeito ao perigo que representava o gnosticismo no ambiente judeu tradicional. Voltando mais uma vez à aventura dos quatro que entram no *Pardes*, parecem existir fortes chances de que a heresia à qual Elisha ben Abuya sucumbiu foi mesmo o agnosticismo. Em seu artigo "Aher a Gnostic" [Aher, um gnóstico], G. H. Stroumsa sugeriu de modo convincente que a alcunha *Aher* atribuída a Elisha poderia ser equivalente ao grego *Allogenes*, termo utilizado por uma das seitas gnósticas, a dos sethianos, para se autodesignarem a partir de sua exegese de Gen. IV, 25.[23]

Isso está de acordo ao menos com a variante babilônica do relato sugerindo que Elisha tornou-se herético devido à sua visão de Metatron.

Um último elemento desse dossiê tem relação com o tema de *Shi'ūr Qōmah*. É incontestável que os textos onde tal tema aparece fazem uma distinção entre o Santo Bendito Seja e o demiurgo que exprime um dualismo de algum modo vertical que não parece herético aos adeptos da *Merkabah*, ao contrário do dualismo horizontal dos *shetey reshûyôt* precisamente mencionados no episódio de Aher. Observou-se igualmente o caráter soteriológico de textos dessa natureza. Ao menos nesse caso específico, a expressão "gnosticismo judaico", utilizada por Scholem para definir o conjunto da literatura da *Merkabah*, parece justificada.

VI. O *Sefer Yetsirah*

É na multidão de especulações cosmológicas mencionadas anteriormente a propósito do *Sefer Ma'a-seh Bereyshit* que será preciso situar o livro intitulado comumente *Sefer Yetsirah* (Livro da Criação ou da Formação); é sob tal título que ele aparece em Sabattai Donnolo, que viveu na Itália meridional em 946. Em antigos manuscritos, seu título é *Sefer 'Ôttiôt de Abraham 'Avinû* (Livro das cartas de Abraão, o patriarca), embora Saadia Gaon (933) refira-se a ele como *Hilkhōt Yetsirah*.

O *Sefer Yetsirah* nos chegou em duas versões, uma longa e outra breve. Mas mesmo em sua versão mais longa ele não comporta mais de 1.600 palavras. Seu estilo é verborrágico e solene, mas ao mesmo tempo lacônico no que diz respeito às idéias fundamentais que exprime. O conjunto do livro apresenta-se em seis capítulos, cujo material pode ser dividido em duas partes principais:

– A primeira parte, que coincide com o primeiro capítulo, consiste de uma introdução seguida de um desenvolvimento sobre as dez *sefirōt* a partir das quais o mundo foi produzido.

– A segunda parte vai do capítulo dois ao capítulo seis, e trata das 22 consoantes do alfabeto em sua função demiúrgica.

O primeiro capítulo do *Sefer Yetsirah* abre com o seguinte preâmbulo:

> Pelas 32 vias maravilhosas da Sabedoria, Deus... gravou. Ele criou seu mundo através de três livros...

O texto se inicia então por uma afirmativa provavelmente antignóstica: foi o Deus de Israel quem criou o mundo, e isso pela interpretação das 32 vias maravilhosas da sabedoria (cf. Prov. III, 17-19). Imediatamente depois, o autor do preâmbulo explica o que entende pelas 32 vias da Sophia:

> Dez *sefirōt bělima* e 22 letras, o fundamento.

As dez *sefirōt* são aqui concebidas como os dez números primordiais. O termo é derivado da raiz hebraica que significa "contar". O autor utilizou *sefirōt* no lugar de *misparim* para indicar que não são números comuns e sim números enquanto princípios metafísicos da criação. O sentido da palavra *belima* continua igualmente obscuro: é tirado de Jó 26, 7.

Em segundo lugar (em I, 5), as dez *sefirōt* são identificadas como as dez dimensões infinitas do Cosmos, a saber, as seis dimensões do espaço, as duas do tempo e as do bem e do mal.

Numa terceira acepção, as *sefirōt* (em I, 914) servem para descrever um processo cosmogônico em relação ao Gn. 1, 2. A primeira é o *Rûah 'Elōhim Hayyīm*, o *pneuma* do Deus vivo com tudo o que implica a conotação de *Rûah*: sopro, ar, espírito. Desse *Rûah* sai por condensação a segunda *sefirah*, o *Rûah merūah*, isto é, o elemento primordial do ar identificado nos capítulos seguintes com o éter *'awir*, que se divide em éter material e éter imaterial. Do ar primordial vêm a água e o fogo (terceira e quarta *sefirōt*). Afirma-se ainda que a partir do sopro Deus criou as 22 letras fundamentais; da água primordial vem o *tohu-bohu*, isto é, o caos cosmológico; do fogo primordial saem o trono da Glória e toda a hierarquia angélica.

As seis últimas *sefirōt* representam as seis direções do espaço. Elas são seladas por seis permutações do grande nome YHW. Essa idéia ressalta ao mesmo tempo a mística da linguagem e o uso teúrgico do nome divino. Há paralelos dessa concepção tanto na literatura das *Heykhalot* quanto na gnose valentiniana.[24]

O quarto significado atribuído ao vocábulo *sefirōt* (em I, 6), porém, é que foi determinante para a reinterpretação de um texto que se apresenta

inicialmente como uma cosmogonia quase científica da natureza num texto de caráter místico. De fato, tal parágrafo afirma que a visão das *sefirōt* tem a rapidez do raio, e que elas se lançam e voltam (Ez. I, 13) assim que Deus lhes dá essa ordem, e que se prosternam ante o trono divino. Naquele momento, as *sefirōt* estão metamorfoseadas em criaturas contemplando o trono divino, como é o caso dos anjos e dos heróis da literatura dos Palácios.

A segunda parte do *Sefer Yetsirah* nos ensina como todo o real é constituído em três níveis do cosmos pela combinação das 22 letras do alfabeto hebraico: o mundo (*‘Ôlam*), o tempo (*Shanah*), o homem (*Nefesh*). O autor descreve “231 portas”, ou 231 combinações binárias das 22 consoantes com a ajuda das quais se efetua a gênese do mundo. A respeito delas, ele indica:

> Disso resulta que toda criatura e toda palavra procede de um único nome.

Assim, pode-se entender que o alfabeto, tal como se desdobra nesse grande número de combinações, é apenas a manifestação de um nome único, o da divindade.

O primeiro grupo é composto por três letras, *aleph*, *mem*, *shin*, que são denominadas *mães* (*’immôt* ou, segundo certos manuscritos, *’ûmmôt*, isto é, fundamentos); colocam-se essas três letras em relação à imagem da balança, os três elementos, as três estações, assim como com as três partes do corpo humano, como se pode perceber no quadro a seguir:

Letras	*Shin*	*Aleph*	*Mem*
BALANÇA	Platô da Culpabilidade	Flagelo	Platô do Mérito
ELEMENTOS	Fogo	Sopro	Água
MUNDO	Céus	Éter	Terra
TEMPO	Verão	Primavera	Inverno
HOMEM	Cabeça	Peito	Abdômen

O segundo grupo é composto por sete consoantes que, no sistema de fonologia hebraica da época, têm uma dupla pronúncia. Elas representam os arquétipos das sete oposições fundamentais da vida humana, os sete planetas do cosmos, os sete dias de semana, assim como os sete orifícios da cabeça do homem. Faz-se corresponder a tais consoantes também as seis

direções do espaço e o Templo no centro do mundo, que constitui o fundamento delas.

O último grupo é o das doze consoantes simples. São colocadas em relação às doze manifestações psicossomáticas que se desenrolam no homem, assim como a seus doze órgãos principais. Elas correspondem tanto às doze constelações do Zodíaco como aos doze meses do ano. Traça-se igualmente um paralelo entre elas e as doze arestas do cubo.

Assim, está claro que a linguagem não é simplesmente um instrumento de comunicação no *Sefer Yetsirah;* tem também um valor ontológico e cosmogônico. Situa-se inteiramente na origem do real, tal como este se acha estruturado em três níveis fundamentais. Essa concepção e o fato de que o Talmude já menciona as *halakhot* sobre a criação, com a ajuda das quais certos rabinos exerciam práticas taumatúrgicas, permitem pensar, como admitiam as pessoas da Idade Média, que o *Sefer Yetsirah* serviu bem cedo para práticas dessa natureza, como ocorreu em certos círculos esotéricos, especialmente entre os pietistas alemães.[25]

O último capítulo do livro nos chegou muito mutilado. Pode-se reter um trecho que suscitou em seguida muitos comentários:

> O *Teli* (dragão) no mundo como o rei sobre seu trono.
> A esfera no tempo como o rei em sua província.
> O coração no homem como o rei no combate.

A idade do *Sefer Yetsirah* deixa-se fixar com muita relutância. Ele é citado pela primeira vez pelo poeta sinagogal Eleazar ha-Kallir, que viveu no século VII na terra de Israel. A pesquisa mais recente a respeito do *Sefer Yetsirah*, a de Y. Liebes, situa sua redação na época do segundo Templo, talvez na Síria do Norte.

Pode-se dizer que essa obra teve uma sorte singular, pois serviu, praticamente, com a Bíblia e a literatura talmúdica, de terceiro texto fundador para a quase totalidade dos escritos especulativos judaicos da Idade Média em sua confrontação com a fonte grega. E isso é válido tanto para os filósofos quanto para os adeptos da cabala. Tal constatação se faz com Saadia Gaon em Bagdá tão bem quanto em Dunash ben Tamin, o discípulo de Isaac Israeli em Kairuan. Depois foi a vez de Juda Hallevi comentar o *Sefer Yetsirah* na quarta parte de seu *Kūzari*, assim como Juda Ben Barzillai, em Barcelona. No Sul da Itália, Sabbatai Donnolo redigiu também um comentário em que surge uma primeira leitura teosófica da obra, antecipando a leitura que farão dela Isaac l'Aveugle e seus sucessores. Tendo conhecimento de uma parte dos textos que mencionamos, os pietistas

alemães também redigiram vários comentários sobre o *Sefer Yetsirah*. Para eles, esse não era apenas um dos livros de referência de sua teologia esotérica, mas também um manual tendo em vista a fabricação do Golem (*homunculus*). Muitos cabalistas, enfim, de Isaac l'Aveugle a Elias de Vilna, no século XVIII, passando pelos geroneses e Abraham Abulafia, comentaram sucessivamente o *Sefer Yetsirah*. Que espíritos tão diferentes tenham podido decifrar seu próprio sistema nesse livro indica o prestígio e a autoridade dos quais a obra se beneficiou ao longo dos séculos.

---

2. Cf. o *Apocalipse de Abraão* (ed. B. Philonenko-Sayar e M. Philonenko). Semitica, XXXI, 1981. (N.A.)
3. Em *Vetus Testamentum*, Suplemento VII, 1966, p.318-345. (N.A.)
4. Scholem, G. *Jewish Gnosticism*. 2ª ed. Nova York: 1964, p.128. (N.A.)
5. Cf. y. *Hagigah*, II, 1, 77*a* e *b*; *Hagigah*, 14*b*. Em y. *Hagigah* acha-se um relato semelhante sobre r. Joseph Ha-Kohen e r. Simon ben Netanel. (N.A.)
6. Arrogância, orgulho excessivo. (N.T.)
7. O outro é o Talmude Yerushalmi (N.T.)
8. D.J. Halperin, *Merkabah and Ma'seh Merkabah according to Rabbinic Sources*. Berkeley, 1977, p.153-159. (N.A.)
9. Ed. Margalioth, Jerusalém, 1964, p.354-355. (N.A.)
10. G. Scholem, Jewi*sh Gnosticism*, p.36-42 (N.A.)
11. Cf. G. Scholem, *op. cit.*, p.118-126. (N.A.)
12. Para uma compreensão maior desse problema, ver D. Winston, Was Philo a Mystic?, em *Studies in Jewish Mysticism* (ed. J. Dan e F. Talmage), Cambridge (Mass.), 1982, p.15-19. (N.A.)
13. A maior parte dessa literatura foi notavelmente editada por Peter Schäffer no volume *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tübingen, 1981. (N.A.)
14. Os *Re'uyot Yehezqel* foram objetos de uma edição crítica por I. Gruenwald, em Temirin I (1972), p.101-113. (N.A.)
15. Certos indícios sugerem o século III ou IV, mas outras passagens remetem ao século VI ou VII. O livro foi editado por M. Margaliot em 1967. Em sua edição e tradução do *Sefer ha-Rasim*, M. Morgan coloca a redação da obra no início do século IV no contexto dos papiros mágicos gregos. (N.A.)
16. *Synopse Schaefer*, § 198. Ver J. Dan, *The Revelation of the Secret of the World: The Beginning of the Jewish Mysticism in Late Antiquity*, Brown University, 1922. (N.A.)
17. Ver G. Scholem em *Sefer Assaf*, Jerusalém, 1953, p.459-495, assim como no *Liber Amicorum: Studies in Honour of Professor Dr. C. J. Bleeker*, Leiden, 1969, p.175-193. (N.A.)
18. *Synopse Schaefer*, § 408. (N.A.)
19. *Synopse Schaefer*, § 421. (N.A.)
20. Encontra-se também essa mística de letras, nomes e números no Alfabeto de r. Aqiba que menciona setenta nomes de Deus e tantos outros de Metatron. Não se pode duvidar do aspecto operatório desse nomes. Outros caracteres hebraicos misteriosos aparecem no Alfabeto dos Anjos e alhures. (N.A.)
21. J. Dan, The Concept of Knowledge in the *Shi'ŵr Qămah*, *AJS Review*, 1979, p.67-73. (N.A.)

22. Considerado herético pelo judaísmo rabínico ortodoxo, Elisha passou a ser chamado de *Aher*, “O Outro”. (N.T.)
23. O artigo de G. H. Stroumsa foi publicado no volume *The Rediscovery of Gnosticism,* vol. II: *Sethian Gnosticism*, Leiden, 1981, p.808-810. (N.A.)
24. Ver I. Gruenwald, supracitado p.509-511, e G. Scholem, *Les origines de la Kabbale,* Paris, 1966, p.40-42. (N.A.)
25. Ver b. Sanhédrin, 65*b* e 67*b*, sobre o tema das práticas taumatúrgicas de certos rabinos do Talmude. (N.A.)

Capítulo II

Dos *Geonim* ao pietismo renano

A historiografia judaica designa o tempo que se seguiu à redação final do Talmude da Babilônia (500-650) como a época dos *Geonim*. O título de *Gaon*, "Excelência" (plural *Geonim*), era aplicado aos reitores das duas maiores academias da Babilônia (Sura e Pumbedita), cuja autoridade se estendeu sucessivamente, a partir da conquista islâmica, à África do Norte, à Espanha, à Península Ibérica e finalmente à diáspora inteira. Yehudai, o *Gaon* de Sura (760-763), conseguiu estabelecer a preeminência do Talmude babilônico sobre o Talmude palestino, inclusive nas próprias escolas palestinas. Isso não impediu o judaísmo rabínico de ser objeto de uma contestação violenta no século IX, depois que o surgimento do movimento caraíta promoveu uma volta à Escritura, rejeitando as interpretações e a autoridade dos Doutores do Talmude. O movimento caraíta, que apelava para um retorno dos judeus à Palestina a fim de apressar a vinda do messias, logo produziu por sua vez um corpo de doutrinas e uma legislação apoiados em sua releitura da Bíblia.

I. A mística judaica da época dos *Geonim* (640-1048)

Durante esse período, a especulação mística também não se esgota, ainda que não produza algo de absolutamente inédito. Assim, os poemas de Eleazar Kallir, na Palestina, ecoam a literatura dos *Heykhalot* e do *Shi'ūr Qōmah*. É também nessa época que são redigidos vários *Midrashim* apocalípticos, como o *Apocalipse de Zerubabel* e os *Nistaröt de r. Simon bar Yohay*.[26] Esse período é também marcado pela redação e difusão de obras teúrgicas e mágicas, especialmente na Babilônia, na tradição dos antigos *papiros mágicos*. Eles são redigidos pelos *Ba'aley Shem*, Mestres do Nome. Nesses textos, a demonologia vai par a par com a angelologia. Um texto como a *Habdala de r. Aqiba* é um exemplo desse tipo de literatura.[27]

Também provavelmente foi redigida na Babilônia a obra intitulada *Raza Rabba* [O grande mistério], contendo – ao lado de trechos de ordem mágica e angelológica que fizeram dela um alvo privilegiado para os caraítas – outros fragmentos aparentados à literatura da *Merkabah*. Alguns desses

textos retomam a teoria dos éons e outras especulações de caráter gnóstico.[28]

Podem-se ressaltar na mística dessa época três orientações novas:

– O conceito de *Shekhinah* tomou um novo significado; enquanto na antiga literatura rabínica ele denota a presença de Deus no mundo e apenas designa essa presença, percebe-se que o *Midrash* tardio distingue Deus e a *Shekhinah*. Assim, no *Midrash sobre os Provérbios*, 47*a* :

> A *Shekhinah* se apresenta ante o Santo Bendito Seja e lhe diz...

Ela tende assim a tornar-se uma hipóstase, como é o caso das *middot* mencionadas nas *Âbōt* do rabino Nathan:

> Sete *middōt* servem ante o trono da Glória: são elas a Sabedoria, a Justiça, o Direito, a Graça, a Misericórdia, a Verdade e a Paz.

Nesse contexto, esboça-se uma aproximação entre a *Shekhinah* e *Knesset Israel*, a Ecclesia de Israel, embora esse termo, na antiga literatura, designasse apenas a comunidade de Israel enquanto parceira do Santo Bendito Seja.

– Outra doutrina começa a difundir-se nessa época em círculos judaicos do Oriente: a da migração das almas. Durante um certo tempo, ela foi adotada ao menos pelos caraítas. Saadia Gaon, adversário dos últimos, desenvolve em 930 uma polêmica contra os judeus que concediam sua crença a essa novidade. Veremos que, apesar dessa oposição, a idéia abrirá caminho na Provença.

– Um último elemento importante que desempenhará um papel não negligenciável na mística medieval consiste no esforço de descobrir uma relação por meio da *gematria*, da isopsefia, isto é, do valor numérico das letras, e por outros procedimentos da mesma ordem, entre as preces e especialmente os nomes divinos e os versículos da Escritura. Esses mistérios – *sōdōt* – numerológicos estão ligados a uma nova concepção da prece. Enquanto para os místicos da *Merkabah* a prece servia sobretudo como meio teúrgico, objetivando uma experiência extática, procura-se agora descobrir no texto do ritual, que por isso mesmo torna-se cada vez mais intangível, significados místicos, intenções, *kawwanōt*, que estimulem um novo modo de prece do tipo meditativo.

Parece que todas essas inovações passaram do Oriente para o Ocidente basicamente pelo canal da Itália. Nesse sentido, fornece testemunhos a famosa *Megillat Ahima‘az,* redigida por Ahima‘az de Oria, assim como os escritos dos pietistas da Alemanha. Outros testemunhos sobre a mística gaônica nos são fornecidos pelos *responsa* de Sherira ben Hanifia e Hai Gaon, redigidos para responder às perguntas que lhes foram feitas pelos anciãos de Kairuan.

II. A influência árabo-islâmica e o pietismo na terra do Islã

A cultura árabo-islâmica teve um papel considerável na formação e nas transformações do pensamento judaico medieval, inclusive na mística judaica. Para todas as comunidades judias estabelecidas entre Bagdá e Toledo, a cultura árabo-islâmica passa a ser a dominante. Os judeus se tornam a parte receptora nesse novo contexto ao adotarem o árabe como língua de comunicação. Por esse viés, eles têm acesso aos diferentes saberes veiculados por aquela cultura: ciência, literatura, teologia etc. No que tange à mística, ela receberá o impacto sobretudo da filosofia árabe e do sufismo.

É pelo viés da filosofia árabe que toda a herança da filosofia grega penetra de novo no judaísmo, obrigando-o a reformular suas próprias concepções. Será elaborada uma problemática que se tornará o terreno comum das três religiões do Livro durante toda a Idade Média. A partir de Saadia, os pensadores judeus buscarão formas de conciliar a unidade de Deus com a multiplicidade de seus atributos. Eles se esforçarão também para explicar como os antropomorfismos da Escritura ou da *Aggadah* podem conciliar-se com a natureza incorpórea de Deus, assim como outros problemas semelhantes.

Conhecida no Ocidente sob o nome de “sufismo” (em árabe, *suf* significa “o místico”), a mística muçulmana exerceu também sua influência na mística judaica medieval, especialmente por seu ascetismo e por seu tema fundamental do amor de Deus inteiramente desinteressado. Por seu ascetismo, isto é, por uma disciplina espiritual destinada a livrar a alma de seus defeitos e a armá-la de virtudes morais, o homem é levado a afastar-se do mundo e de tudo o que o distancia do Criador para progressivamente unir-se a Deus.

Pode-se constatar o impacto do sufismo no pensador judeu espanhol Bahya ibn Paquda (segunda parte do século XI). Seu livro *Introdução aos deveres dos corações*, redigido em árabe, retoma,

ao lado dos empréstimos ao neoplatonismo e ao hermetismo, o essencial do ascético muçulmano ao mesmo tempo em que reivindica a ética judaica mais tradicional.

Em compensação, parece que no Egito dessa mesma época a influência da mística muçulmana levou certas personalidades judaicas a uma *hasidut*, a uma devoção verdadeiramente mística; é o caso de Abraham (Abraão) ben Moïse (Moisés) Maimônides, o filho de Maimônides (falecido em 1217), que criou um tipo de judeu sufista e cujo livro *Kafayat al-'Abidin* (Enciclopédia dos Servos) é inteiramente baseado nos textos sufistas. Abraão Maimônides, que desde 1204 era *Nagid*, isto é, a autoridade suprema dos judeus do Egito, quis até, sob a influência do sufismo, ressuscitar certos costumes desaparecidos entre os judeus após a destruição do Segundo Templo, como a prosternação, os braços estendidos durante a prece, ou ainda formas de culto tomadas de empréstimo do Islã, como a ablução dos pés antes da prece, a postura sentada, as pernas cruzadas ou a posição em pé em fileiras bem ordenadas. Essas inovações, bem acolhidas por alguns, chocaram-se entretanto com a resoluta oposição de outros grupos da comunidade judaica egípcia. Apesar disso, Abraão Maimônides conseguiu agrupar em torno dele um cenáculo esotérico, sendo sua obra continuada pelo filho Obadias. Contudo, devido a seu relativo isolamento, esse grupo não parece ter exercido uma grande influência na mística posterior fora do Egito e do Oriente Médio.[29]

III. O pietismo judaico no mundo asquenaze

As comunidades judias espalhadas em torno da bacia mediterrânea e inseridas no contexto da cultura árabo-islâmica não foram as únicas nas quais emergiu uma espiritualidade do tipo pietista. Os centros judaicos da Europa ocidental imersos no mundo cristão viram também surgir em seu seio uma orientação pietista cuja influência ultrapassará em muito as manifestações de pietismo em terras do Islã.

O pano de fundo histórico e ideológico – O hassidismo renano nasce no seio de comunidades judias da Alemanha do Sul, como Ratisbona e o vale do Reno (Spira, Worms, Mayence), entre 1150 e 1250. Em seguida se espalha por todas as comunidades judias disseminadas através da Alemanha e do norte da França, denominado então *Tsarfat*. Todas essas comunidades viviam na época sob o impacto da degradação de sua situação social,

econômica e política que se seguiu ao choque provocado pelos massacres dos Cruzados. Sabe-se de fato como, logo na primeira cruzada entre abril e junho de 1096, as comunidades judias da Renânia foram enlutadas por massacres coletivos cuja memória se perpetua sob o nome de *Gezerōt Tatnav* (4856/1096). Nessa ocasião, os judeus alemães revelaram sua coragem e sua fé profunda escolhendo o martírio para a santificação do nome divino (*Qiddūsh ha-Shem*). O hassidismo renano pode, ao menos parcialmente, ser interpretado como a resposta dada pelo judaísmo asquenaze ao desafio que lhe teria lançado a cristandade em torno. Não apenas os judeus recusaram a conversão em troca de sua vida como criaram ainda um novo modo de vida e de pensamento, conscientes da superioridade espiritual sobre aqueles que tinham tentado aniquilar sua vida e sua fé.

No centro do movimento,vêem-se os membros de uma grande família de letrados judeus: os Kalonymides, que moravam em Lucques, no norte da Itália, haviam atravessado os Alpes e se instalado em Mayence nos tempos carolíngios. Tem-se conhecimento de r. Kalonymos, o antigo, e depois de r. Samuel he-Hasid, seu filho, que viveu na segunda parte do século XII em Spira. O filho desse último, r. Juda he-Hasid, foi a figura central do movimento; nasceu por volta de 1146 e morreu em 1217 em Ratisbona. O aluno mais importante de r. Juda he-Hasid foi r. Eleazar ben Juda ben Kalonymos, de Worms (morto em 1230).

Se colocamos o pietismo renano – cujo apogeu se situa entre o fim do século XII e meados do século XIII – no contexto do conjunto do pensamento judaico medieval, percebemos que seu impulso insere-se numa renovação religiosa e cultural do conjunto do judaísmo europeu. É nessa mesma época que florescem na França as escolas dos tosafistas, os sucessores dos ensinamentos de *Rachi* (sigla de rabino Salomon Ishaqi) tanto no plano exegético quanto no talmúdico. No mesmo momento, a filosofia judaica espanhola vai atingir seu apogeu com a obra de Maimônides. É também entre 1185 e 1200 que o primeiro grande texto da cabala teosófica, o *Sefer ha-Bahir*, é redigido na Provença. Isaac l'Aveugle e seus discípulos, assim como os cabalistas de Gerona no início do século XIII, são também os contemporâneos dos pietistas da Alemanha. O hassidismo renano é então uma das faces da renovação judaica na obra do conjunto do judaísmo europeu no decorrer dos séculos XII e XIII.

Essas manifestações, é claro, não são estranhas umas às outras. Alguns acreditam que o pietismo renano é uma reação contra as inovações

aplicadas ao estudo da *Halakhah* pelos tosafistas que cultivavam uma abordagem dialética do Talmude. Tal abordagem poderia perturbar o tipo de autoridade existente nas elites rabínicas dispondo do poder nas comunidades renanas, o que explicaria em parte as críticas exercidas pelos pietistas contra o puro intelectualismo.[30] Inversamente, constata-se que os tosafistas sofreram a influência dos pietistas renanos. Assim, Corbeil aparece como local de estudos esotéricos. Trata-se também das visões de Isaac de Dampierre e de Ezra de Moncontour, denominado profeta; Elhanan ben Yaqar, aluno de Isaac, é o autor de vários tratados esotéricos. A leitura dos pietistas renanos ressalta a influência que sofreram da filosofia judaica, especial e inicialmente a de Saadia Gaon (não na tradução de Juda ibn Tibbon, mas numa paráfrase poética mais antiga que esbatia o caráter especulativo do *Livro das Crenças e Opiniões*), mas também, para certos autores, a de Abraham ibn Ezra e de Abraham bar Hiyya, sem contar a do comentário de Sabbatai Donnolo sobre o *Sefer Yetsirah*. Os devotos da Alemanha também influenciaram a cabala da Provença através do *Raza Rabba* e suas especulações sobre as preces.

A teologia dos Hasidey Askenaz – O Deus que aparece aos olhos dos *Yordey Merkabah* era um Deus instalado em seu trono no mais alto dos céus, à escuta de hinos extáticos dos santos e dos justos; um Deus muito afastado de suas criaturas por sua onipotência e majestade. O Deus dos pietistas renanos é onipresente, imanente a toda realidade. No *Shir ha-Yihud*, um dos primeiros textos dos pietistas alemães, podemos ler os seguintes versos cuja linguagem é tomada de empréstimo da teologia de Saadia Gaon:

> Nada é oculto ou dissimulado diante de Ti
> O passado e o futuro para Ti são um só
> Abarcas todas as coisas e preenches tudo
> sendo tudo, Tu estás em tudo...
> Não há nada acima nem abaixo de Ti
> Nada do lado de fora, nada entre Ti e Ti.
> Nem direito ou avesso para tua unidade
> Nem nenhum corpo para a potência de tua unicidade.
> Nenhuma cisão em teu meio,
> E não estás ausente de nenhum lugar.

Para os Hasidey Askenaz, a imanência de Deus provém de sua incorporeidade. De fato, se Deus é incorpóreo, nada pode limitá-lo: conseqüentemente, ele deve estar presente em todas as coisas. Portanto é a sua absoluta transcendência que paradoxalmente leva sua imanência a todas as coisas.

Por sua vez, Eleazar de Worms escreve:

> Pois o Criador está presente para todos e mais próximo a todos do que a alma está do corpo, ainda que ele não tenha imagem.

Essa imanência de Deus em relação ao mundo leva os pietistas a se colocarem problemas no nível de sua sensibilidade religiosa: como o divino poderia residir em lugares impuros ou entre os ímpios? Uma resposta é fornecida pelo rabino Juda he-Hasid no texto seguinte:

> Se tu dizes: Como o Santo Bendito Seja apareceria nesse local de imundícies e como estaria Ele num lugar onde permanecem os pecadores e aqueles que O irritam? Não o sabes a partir da alma, que está presente em todo o corpo e que não é tocada por nenhum atentado desferido ao corpo?

Outra resposta é fornecida pelo autor do *Sefer ha-Hayyim*, que compara a imanência de Deus à luz do sol, que não é atingida em sua substância pelo que acontece a seus raios. O Deus transcendente não sofre nenhuma alteração da parte de suas criaturas. Ao contrário disso, a Glória divina adere aos seres criados, mas somente segundo a vontade de Deus: há então aqui um modo de imanência seletiva.

A distinção entre o Deus escondido e o Deus que se manifesta é absolutamente fundamental na teologia dos pietistas alemães. Eles designam o Deus escondido pelo termo de “Criador”, *Bore*, enquanto a potência divina que se manifesta aos profetas é designada pelo termo *Kabōd*, “Glória”. Como no trecho seguinte tirado de Eleazar de Worms:

> Mas a unidade do Criador não muda, não se modifica nem é modificada. Entretanto, a visão de Sua Glória corresponde a seu conteúdo, e do fulgor do fogo de sua magnificência tudo é manifestado; quando ele se irrita, a visão reflete a cólera, e tudo está na nuvem da glória diante dele.

O Deus escondido dos pietistas renanos não tem, contudo, o mesmo estatuto que o Deus escondido das outras correntes de pensamento judaico medieval, filosofia ou mística teosófica. Essas orientações vêem na criação

uma das expressões essenciais no que tange à manifestação do divino. Para elas, entretanto, o Deus escondido não age nas profundezas da própria criação, e sim opera em seu interior por meio de forças divinas gradualmente diferenciadas. Os Hasidey Askenaz viam no ato da criação a característica essencial do Deus escondido. Por isso a expressão "Deus escondido" nesse contexto só pode ser aplicada imperfeitamente. Embora escondido aos olhos dos homens, ele é atuante e presente no mundo; em primeiro lugar pelo ato da criação e a seguir por todas as suas outras ações, especialmente por sua providência.

Os traços da divindade – A ocultação do Deus escondido leva à pergunta: como pode o homem conhecer algo sobre Ele? O problema se coloca mais ainda pelo fato dos pietistas renanos atribuírem todas as metáforas e todas as teofanias – assim como todos os antropomorfismos da Escritura, do *Midrash* e da literatura da *Merkabah* – à Glória divina. Eles não dispunham também em suas fontes de elementos com que considerar uma relação intelectual com o Deus escondido. Assim, o pietismo alemão foi obrigado a elaborar por seus próprios meios uma via de abordagem desse ser oculto. Se o Deus escondido é o Criador, é preciso admitir que ele usa sua atividade própria para ensinar sua realidade. Os pietismos renanos estabeleceram então uma relação entre o Deus escondido e um certo número de fenômenos, através dos quais percebem sua realidade. Explicitam essa via de acesso invocando o versículo (Ps. CXI, 5): "Ele deixou um memorial de seus milagres". Assim, consideram que Deus em sua bondade suscitou maravilhas e realidades extranaturais que não podem se explicar no plano da natureza, para que seus devotos possam compreender e ensinar algo sobre o poder milagroso e sobrenatural do próprio Criador. Os fenômenos sobrenaturais foram colocados intencionalmente no seio da natureza a fim de serem identificados como tais pelo devoto. Sabendo discernir os fenômenos naturais, o *hasid* reconhecerá através deles o mistério de seu Criador.

Uma expressão clara dessa concepção é fornecida por um trecho de r. Juda he-Hasid encontrado em seu *Sod ha-Yihud*. O problema colocado é o da ciência puramente intuitiva de Deus. A resposta é a seguinte:

> E se tu dizes: Como o coração acreditará que Deus conhece e escruta todas as coisas num só instante? O coração do homem não compreende simultaneamente dois pensamentos, não percebe uma multidão de cores ao mesmo tempo? Seu pensamento não é exclusivamente discursivo, é

também intuitivo; assim, com mais motivo ainda, o Criador vê e evoca o todo! Esses milagres não são um memorial de sua unidade?

A possibilidade de um saber intuitivo para o homem foi desejada pela solicitude divina para fazer conhecer aos homens o poder da divindade. O fato de existirem no mundo maravilhas que exibam de algum modo o divino, ainda que de maneira limitada, é o caminho através do qual o homem pode atingir o conhecimento do Criador e de suas vias. Juda he-Hasid cita ainda o caso do instinto: se o cão é capaz por seu instinto de encontrar um ladrão, tanto mais terá Deus a capacidade de perseguir os ímpios e puni-los! Num outro registro, os milagres produzidos em favor de Moisés são um memorial para todos os que se apresentam diante de Deus, sabendo que Deus agirá da mesma forma em relação a eles. O Criador escolheu no interior da criação um determinado número de fenômenos para revelar sua essência a seus devotos.

A doutrina da Glória – Os Hasidey Askenaz tomaram de empréstimo de seus antecessores os elementos que lhes permitiram fornecer sua própria resposta aos problemas colocados pela noção de *Kabōd*. Saadia Gaon elaborara uma teologia do *Kabōd* em primeiro lugar para explicar as metáforas e os antropomorfismos da Escritura e da *Aggadah* rabínica. Os termos utilizados para designar Deus devem ser tomados literalmente. Contudo, não se aplicam ao próprio Deus e sim a uma realidade criada, sendo o *Kabōd* identificado com a *Shekinah*. É o *Kabōd* que aparece sob formas diversas aos profetas. Posteriormente, para responder às objeções de adversários caraítas a propósito do *Shi'ūr Qōmah* e do herético *Hiwi al Balkhi*, Saadia é levado a distinguir entre uma glória superior revelada aos anjos e uma glória inferior manifestada aos homens. Esse mesmo tipo de especulação está em Abraham Ibn Ezra, mas nele se encontra inserida no quadro de um emanatismo neoplatônico, no qual termos como o de *Dabaq* marcam a continuidade entre o divino e os seres de baixo. Todas essas especulações vão estimular a reflexão dos pietistas alemães sobre o problema do *Kabōd*.

No pietismo alemão, a teologia da Glória é o pivô em torno do qual ordena-se toda a especulação e do qual decorre todo tipo de conseqüências teóricas e práticas.

Ainda que exista um consenso entre todos os *hasidim* no que diz respeito à distinção entre o Criador e o *Kabōd*, pontos de vista diferentes abrem um

caminho quanto a seu significado.

Num texto anônimo cujo autor seria Juda he-Hasid, segundo J. Dan, ocorre um debate fictício de três letrados judeus diante do rei da Espanha (reconhece-se o modelo literário do *Kuzari*, de J. Halevi) sobre o tema da natureza da Glória.

Temos ali três respostas quanto à questão da revelação do divino que concordam no pressuposto de que Deus, não sendo um corpo, não poderia se revelar como tal. A primeira explica o profetismo como um puro fenômeno subjetivo – a visão surge então do imaginário da pessoa. A segunda, fundada em Ibn Ezra, reconhece na Glória uma realidade emanada da divindade na qual o profeta apreende as visões que lhe são concedidas. Há uma relação de analogia entre o que é percebido e o que é dado. A terceira posição, que se inspira em Saadia, vê na Glória uma vez criada uma certa aparência, um anjo de um grau muito elevado.

Outras concepções se produzem ainda no pietismo sobre o tema do *Kabōd*. No *Sefer ha-Hayyim* aprende-se que, ao mesmo tempo que existem estrelas de primeira, segunda, terceira grandeza etc., existem também glórias de primeiro, segundo e terceiro grau etc., às quais correspondem os seis dias da semanas e todas formas e representações de cima e de baixo. Em outros lugares, trata-se de uma glória particular a cada firmamento. Em outros textos, porém, a tônica está colocada na unidade da glória que corresponde à unidade do Deus que ela manifesta. Os dois pontos de vista concordam sob a condição de distinguir entre a própria glória como emanação da essência divina acima de todos os existentes e as modalidades várias dessa glória que correspondem aos diferentes níveis da criação.

Nos adeptos do cenáculo do *querubim particular*, a doutrina do *Kabōd* toma um aspecto original. Ainda que existam nuances entre os textos que chegaram até nós desse meio, pode-se dizer que eles admitem, grosso modo, um processo de emanação que parte do Deus escondido denominado *Rūah ’Elōhim Hayyim*, que faz emanar a *Shekinah* de sua Glória acima do querubim particular. O próprio querubim é criado a partir do fogo divino e acha-se instalado no trono da Glória. A Glória, que representa um grau elevado na emanação, permanece escondida aos olhos das criaturas e só é tornada visível pela mediação do querubim particular.

A doutrina hassídica da prece – A teologia esotérica dos pietistas não era para eles uma pura construção intelectual. No plano do vivido,

significava uma nova concepção da prece que eles exigiam fosse transformada em atos por seus discípulos. A concepção da prece elaborada pelos pietistas da Alemanha parte da convicção que a ordem, o conteúdo e as palavras da prece que chegaram a eles nada têm de contingentes e sim remetem, de geração em geração, à revelação original. Assim declara Eleazar de Worms, num texto onde ataca certos judeus da França e da Inglaterra por terem modificado o texto do ritual:

> Eu, Eleazar o pequeno, recebi o arranjo das preces *qibbalti tiqqūn tefillōt* de meu pai e mestre, r. Yejuda bar Kalonymos...

Depois, aos poucos, ele reconstrói a cadeia da tradição até Abu Aharon, vindo de Bagdá para a Lombardia, que teria transmitido os mistérios da prece aos primeiros Kalonymides então lá instalados.

E acrescenta:

> Vou colocar por escrito o mistério das preces a fim de que todo homem conheça o mistério das bençãos e oriente seu coração para servir a Deus por medo e a tremer... pois aquele que contesta nesse domínio é como o que questiona as palavras da Torá reveladas no Sinai; pois o mistério das preces que recebemos remonta de mestre em mestre até aos profetas, anciãos, devotos, homens da Grande Assembléia que as estabeleceram. Aquele que acrescenta ou retira uma única letra ou palavra que seja desgraçado agora e no futuro!

Essa solicitação por um texto intangível da prece apóia-se numa certa doutrina da natureza da liturgia que se encontra várias vezes designada nos textos pietistas pela expressão *ha-qerasim balūla'ōt* (cf. Ex. XXVI, 11) e que literalmente remete aos grampos de metal e cordões com que se amarravam as tapeçarias do tabernáculo na época do deserto – tabernáculo este que, já para os antigos rabinos, simbolizava o essencial da criação (cf. *b. Sabbat,* 99*a*). O significado da expressão torna-se inteligível pelo tipo de exegese à qual se aplicavam os primeiros pietistas renanos. Por exemplo, o fragmento de liturgia intitulado *Tsūr Yisraël*:

> *Tsūr Yisraël* [Rochedo de Israel], descobres catorze palavras nessa bênção correspondentes ao 14 Nissan, data na qual Israel foi libertado do Egito. Ali também os franceses cometeram uma grande falta... Pois há no *Tsūr Yisraël* catorze palavras e sessenta letras correspondentes às sessenta miríades libertadas do Egito e que entoaram o cântico onde figura catorze vezes o tetragrama, que receberam a Torá sob a forma do Decálogo em que o nome volta catorze vezes...

O que está subjacente nessa passagem é a existência de um texto autêntico da prece em consonância com as outras expressões do judaísmo: Bíblia, literatura rabínica etc. A leitura aprofundada do ritual encontra essas doutrinas e fornece assim a prova de sua própria autenticidade. O *hasid* utilizará especialmente procedimentos como a *gematria*, o *nōtarikon* (interpretação das letras como abreviação de frases inteiras) e o *Temūrah* (deslocamento das letras segundo regras sistemáticas) para comprovar essa coerência. Sob tal ótica, é compreensível que a menor adição ou subtração de uma letra torne-se uma falta contra o espírito. Atrás da estrutura de superfície da prece, desenvolve-se uma estrutura profunda que conduz a todos os planos da existência individual e coletiva, à história do mundo e especialmente à do povo eleito, ao conteúdo do *Midrash*, às leis da natureza, à ordem das estações ou à dos céus. A palavra e o número servem ao *hasid* de fio condutor para reencontrar a correspondência e o sentido profundo de todas as coisas, a presença divina subjacente à ordem do mundo. A expressão *ha-qarsim ū-balūla'ōt* designa assim essas articulações do cosmos que se deixam decifrar entre as linhas do texto da prece. Os algarismos, as letras e as palavras evocam as harmonias escondidas da estrutura do mundo, tal como foi estabelecida por Deus assim como ensinou o *Sefer Yetsirah*. Como declarou Jacó Ben Asher no próprio vocabulário do Livro da Formação:

> Os devotos da Alemanha são exegetas, *Dōrshey reshūmōt*, que pesaram e calcularam o número das palavras, preces e bênçãos (para estabelecer) conforme foram estabelecidas.

O problema da intenção na prece – A distinção fundamental entre o Criador e a Glória impõe a concepção que os pietistas alemães fizeram da *Kawwanah*, da orientação da prece. Tudo se move manifestadamente sobre a concepção da Glória. Se, como é o caso para alguns, a profecia é apenas uma manifestação psíquica interna dos profetas, não haveria questão de dirigir a prece senão ao Criador. Da mesma forma, se admitimos que a Glória é uma realidade muito elevada, mas mesmo assim, como pensava Saadia, uma realidade criada, dirigir a prece à Glória equivaleria a cometer um ato de idolatria. Mas se admitimos que a Glória não é criada e sim emanada a partir do divino, pode haver um debate quanto a saber se a prece dos crentes deve ser endereçada ao Criador ou à sua manifestação visível: a Glória tal como foi apreendida pelos profetas.

Tais divergências se exprimem por exemplo nos escritos esotéricos de Juda he-Hasid e de Eleazar de Worms.

Assim, no comentário redigido por Juda he-Hasid sobre a prece *‘Aleynū le-Shabbeah* encontra-se uma polêmica contra Saadia Gaon:

> Se ocorresse, como quer Saadia Gaon, que a Glória fosse criada, poderíamos dizer a respeito da Glória criada: Ele é nosso Deus.

Isso dá a entender que, para Juda, a intenção da prece deve se dirigir à Glória. Ele também polemiza contra a opinião que pretende que a Glória seja apenas uma representação interior nos profetas. Ao contrário, ele acha que

> Essa representação não é separada do Criador.

Essa natureza divina do *Kabōd* resulta, em Juda, de um esquema emanatista inspirado pelo neoplatonismo.

Em seu *Sōd ha-Yihūd*, ele declara:

> O Santo Bendito Seja cria uma luz mais brilhante do que tudo que brilha... que é a Glória do Deus de Israel... E é a partir dela que ele acende as lâmpadas, isto é, os esquadrões infinitos de anjos e espíritos...

Mais adiante, Juda declara que a alma humana também é criada a partir dessa fonte de luz divina superior. As imagens da fonte e as do acender das luzes são totalmente típicas da inspiração neoplatônica do texto.

Ao contrário disso, em Eleazar de Worms encontra-se a seguinte declaração:

> Pois a Glória é criada como os anjos são criados.

Também não surpreende vê-lo afirmar:

> Assim que pronuncias: “Bendito sejas, Senhor”, não pensa no *Kabōd*, mas apenas no Criador.

Encontra-se um enunciado mais paradoxal em Samuel ben Kalonymos:

> As criaturas louvam a *Shekinah* porque ela é criada, mas no final dos tempos se louvará o Santo Bendito Seja em pessoa!

No círculo do *kerūb ha-meyuhad*, a resposta do problema para quem endereçar a prece é fornecida no fragmento seguinte:

> *O Deus antigo é um refúgio* (Dt. XXXIII, 27) nos céus. É o local da santidade para as criaturas no céu como nosso santuário que nos ordenou o Criador. O querubim que está acima da cabeça dos *Hayyot* é o querubim do santuário...

Dito de outro modo, da mesma forma que em baixo o culto é focalizado na direção dos querubins situados acima da arca da aliança, no alto a prece dos anjos dirige-se para o querubim particular. Como é impossível que um culto possa se praticar sem nenhuma representação, o querubim particular adorado por aqueles de cima vai se situar sobre a arca da aliança para os seres de baixo!

Vêem-se assim quantas nuances existem entre os pietistas renanos no que diz respeito à doutrina da *Kawwanah*, inclusive no interior de cada tendência particular.

Três temas fundamentais atravessam seus escritos:

– O primeiro tema é o da vontade do Criador, *Ratsōn ha-Bōre*. A preocupação em descobrir a vontade do Criador leva o *hasid* a se impor, além das obrigações da *Halakhah*, um círculo de obrigações extras potencialmente infinito como a própria vontade do Criador. Em conseqüência disso, sua concepção da eqüidade (*diney Shamayim*) vai além da estrita justiça. Na Torá revelada no Sinai, estavam incluídas em potencial, além das prescrições da Lei escrita e do judaísmo rabínico, um certo número de alusões, permitindo aos pietistas descobrirem a vontade do Criador (*Sefer Hasidim*, § 796).

– O segundo tema é o da inteligência do temor a Deus.[31] Esse tema decorre do princípio da compreensão da vontade do Criador. Ter a inteligência do temor é mobilizar toda a sua capacidade para conseguir colocar todos os aspectos de sua existência privada ou pública, religiosa ou profana, numa total submissão a Deus, e isso graças a uma exegese da Escritura que levou o *hasid* a observar todo tipo de prescrição a título de barreira *seyag*, para se defender de suas más inclinações. De onde também toda uma fenomenologia dos graus do temor que, em seu extremo, confunde-se com o amor do divino, cuja flama chega a devorar o homem como o holocausto se acha consumido inteiro sobre o altar.

– Um terceiro traço característico desse pietismo é o princípio segundo o qual "a recompensa é proporcional ao sofrimento".[32] Isso significa que para o *hasid* a existência é uma série de testes através dos quais ele deve provar que é de fato esse ser que realiza a vontade do Criador no tremor e no medo. Triunfando nesses testes suscitados pela dualidade inscrita no coração do homem, ele espera obter a beatitude eterna no além. É sob tal luz que convém situar o famoso rigorismo penitencial dos pietistas renanos. Sabe-se que eles distinguiam quatro aspectos da penitência:

> A penitência quanto ao imediato, *Teshūbat haba'a*, que significa que, quando alguém pecou pela primeira vez, pode, quando a ocasião de pecar se renova, proibir-se de cometer a falta novamente.
> A penitência segundo a Escritura, *Teshūbat hakatub*, em que o penitente é tão rigoroso consigo mesmo a ponto de se infligir a punição prevista pelo texto bíblico.
> A penitência enquanto limitação, *Teshūbat ha-gader*, que se define como um sistema de interdições que o penitente estabelece para não ter oportunidade de pecar de novo.
> A penitência segundo a medida, *Teshūbat ha-mishqal*, consiste a impor a si mesmo um sofrimento que venha compensar exatamente a soma de prazer trazida pelo pecado.[33]

Todas essas práticas inspiradas por um ascetismo extremo inscrevem-se no horizonte de três princípios já mencionados, especialmente do último. Assim que cometeu a falta, o devoto se inflige os mais vivos sofrimentos a fim de não perder seu direito à salvação eterna.

Além da ética individual, a atitude do *hasid* em relação à comunidade judaica e ao mundo cristão se acha governada pelos mesmos princípios.

Se tem poder para isso, o devoto busca até impor tal conduta ao conjunto da comunidade. É assim que os pietistas interpretam Ex. XXIV, 3: "Todas as palavras que o Senhor disse nós as poremos em prática"; não só as poremos em prática (*na'aseh*) como as forçaremos (*ne'aseh*), obrigaremos os judeus que se recusam a obedecer! Eles desenvolveram também uma teoria segundo a qual a riqueza pertence a Deus; disso decorre que os ricos só detêm o uso de sua fortuna em vista do bem comum. Da mesma forma, os Hasidey Askenaz esboçam uma teologia da história na qual os justos estão, em cada geração, lutando contra os ímpios.

Assim, parece que o hassidismo alemão constitui uma visão global do mundo, simultaneamente no plano da teologia e no da existência. O que não significa que forme um grupo monolítico, como se pôde perceber a propósito de sua teologia da Glória. Isso é verdade também sobre sua relação com o conjunto da comunidade. Dessa forma, pôde-se mostrar que,

se r. Juda he-Hasid, figura fortemente carismática, tinha o desejo de criar uma comunidade especificamente pietista separada das instituições existentes, seu discípulo r. Eleazar de Worms ignorou tal ambição. R. Eleazar tomou parte ativa em sínodos rabínicos e definiu o ideal de devoção hassídica como uma espiritualidade privada suscetível a moldar-se ao quadro das instituições do judaísmo normativo da época. No entanto, além de seus limites geográficos, o pietismo renano marcou bem grupos místicos por sua teoria das *kawwanot* e dos nomes divinos. As pesquisas recentes valorizam o papel que ele desempenhou tanto no que tange à emergência da cabala provençal quanto no que diz respeito aos cabalistas de Castela, especialmente Jacob ha-Kohen. Quanto às suas concepções éticas, pode-se afirmar sem medo que, na seqüência, poucos moralistas judeus não foram marcados por suas orientações.

---

26. O conjunto dessa literatura foi editado por Y. Eben-Shemuel em seus *Midrashey ha-Ge'ūūllah,* Jerusalém, 1954. (N.A.)
27. A edição póstuma da *Habdala de r. Aqiba*, por G. Scholem, foi publicada em *Tarbiz,* vol. L, 1981, p.243-281. (N.A.)
28. Ver G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, p.118-136, e *Reshit ha-Quabbalah,* Jerusalém, 1944, p.195-238. (N.A.)
29. Sobre a história do sufismo judeu, ver a introdução de P. Fenton para a edição e tradução do *Al-Maqala al-Hawdiyya*, de Obadias Maimônides, Londres, 1981. (N.A.)
30. Ver H. Soloveitchik, "Three themes in the Sefer Hasidim", *AJS Review,* I (1976), p.311-357. (N.A.)
31. Segundo *b. Berakot*, 17*a* : "Que o homem seja sempre advertido no temor". (N.A.)
32. Segundo 'Abot V, 26. (N.A.)
33. *Sefer Hasidim*, § 37. (N.A.)

Capítulo III

O movimento cabalista de 1150 a 1492

É possível abarcar a história da cabala a partir de meados do século XII até o final do século XV discernindo-se quatro momentos sucessivos:

– a cabala da Provença e do Languedoc;
– os cabalistas da Catalunha e de Castela;
– o *Zohar* e seu ambiente;
– a cabala entre os séculos XIV e XV.

I. A cabala da Provença e do Languedoc

No mesmo momento em que o pietismo florescia na Alemanha, surgem no sul da França, na Provença e no Languedoc os primeiros testemunhos atestando o desenvolvimento de especulações teosóficas.

1. O *Sefer ha-Bahir* – O *Sefer ha-Bahir* (Livro da Claridade, conforme Jó XXXVII, 21) é o primeiro documento que temos da cabala teosófica. Na versão que nos chegou, foi compilado na Provença entre 1150 e 1200 a partir de fontes orientais como o *Sefer Raza Rabba* mencionado nos *gaonim* e do qual fragmentos importantes foram conservados entre certos pietistas alemães.[34]

Esse texto se apresenta externamente como um *midrash* sob forma de sentenças ou de enunciados sobre versículos da Escritura atribuídos aos antigos rabinos da *Mishnah* e do Talmude. Na literatura medieval, a obra é freqüentemente designada como *Midrash de r. Nehunia ben ha-Qana*, que já figurava como uma autoridade na literatura da *Merkabah*.

O que há de novo no *Bahir* é o ressurgimento, em plena literatura judaica medieval, de termos e imagens tomadas de empréstimo do gnosticismo, mas de um gnosticismo tornado compatível com o monoteísmo judaico. O Deus de que nos fala o *Bahir* não é mais o Rei santo da *Merkabah* nem o Deus ao mesmo tempo longínquo e próximo dos pietistas renanos. Trata-se de um Deus representado por forças cósmicas (*kōhōt*) articuladas umas às outras na árvore cósmica dos mundos de onde procedem as almas, e à qual todos os seres retornam.[35] As *sefirōt* do *Sefer Yetsirah* metamorfoseiam-se em éons, luzes, potestades, hipóstases ou formas santas que preenchem cada

qual uma função particular na criação. O conjunto das potências divinas constitui a imagem da árvore sagrada, assim como a totalidade das formas santas se une na imagem do homem superior.

Assim, no seguinte trecho:

> Que árvore é essa de que falaste? Ele lhe diz:
> As potências de Deus estão dispostas umas sobre as outras paralelamente à árvore. Como a árvore produz frutos graças à água, assim Deus acrescenta ao meio da água as forças da árvore.
> E o que é a água de Deus? É a *Hōkhma*, a Sabedoria, e esses aqui (os frutos) são as almas dos justos que se evolam da fonte para o grande canal, e elas se elevam e se ligam à árvore. E por que esta floresce? Pela interpretação dos israelitas. Quando eles são bons e justos, a *Sekhinah* reside entre eles e habita suas obras no seio de Deus, tornando-os fecundos e numerosos.[36]

A árvore representa a totalidade das sete forças agindo na criação, cuja raiz é a terceira entidade, *Binah*. Ela é também a árvore das almas, e o *Bahir* igualmente afirma que assim que os israelitas são merecedores, Deus faz a árvore produzir novas almas de justos: percebe-se como essa nova mística liga-se imediatamente à história e aos destinos do povo eleito ao mesmo tempo que à escatologia.

O termo *sefirōt*, que se tornará em seguida o mais comum para designar as dez manifestações fundamentais do divino, só é utilizado no *Bahir* numa única circunstância: a propósito da benção sacerdotal, na qual os dez dedos dos sacerdotes são interpretados como uma alusão às dez *sefirōt* por meio das quais foram selados os céus e a terra, e que se afirma corresponder igualmente às dez palavras do Decálogo. O termo não é relacionado com *sofer*, "contar", e sim com *sappir*, a "safira". As *sefirōt*[37] aparecem como refletindo o brilho da divindade, como vem ilustrar o versículo (Ps. XIX, 2): "Os céus contam, *mesaprim*, a Glória de Deus". Entendendo-se por isso que a clareza dos céus vem manifestar a Glória do divino (§ 124-125).

Os éons são designados no *Bahir* com mais freqüência por *ma'amarōt*, "palavras", no sentido de *logoi* ou *middot*, entendidas não como atributos, mas como modalidades particulares do divino. Em linguagem metafórica, fala de seis belos vasos, *kelim na' im* (§ 56) ou de seis dias primordiais (§ 135), vozes ouvidas no Sinai, de dez reis (§ 27) ou até das "coroas usadas pelo rei". É preciso acrescentar que o *Bahir* não faz distinção nítida entre essas *sefirōt* e o Deus que as manifesta.

A distinção entre as três *sefirōt* superiores e as sete inferiores já está presente, apesar de uma certa fluidez quanto a cada uma das *sefirōt*

particulares. A primeira entidade é designada pelo nome de *Keter ‘Elyon*, “coroa suprema”
(§ 141), e igualmente como *mahshabah*, o pensamento de Deus, cujo princípio é ser ilimitado (§ 79), o que condiz, de algum modo, com o pensamento do homem, “que não tem fim nem conclusão”(§ 70). A segunda é designada como *Hokmah* e se acha emparelhada com a última das entidades, *Hokmat ‘Elohim*, “a sabedoria de Deus”. Evidentemente, encontra-se aqui de novo um eco da doutrina da dupla *Sophia* ensinada na escola gnóstica de Valentin. Os gnósticos falavam de uma *Sophia* superior, situada na parte mais elevada do pleroma, e de uma outra situada em seu limite inferior em relação à “virgem da luz”; é precisamente essa mesma topografia que é encontrada no *Bahir* (§ 62-63). A segunda *sefirah* é igualmente o “começo”, assim como a “Torá primordial”.

O terceiro *logos*, *Binah*, é identificado com “a Mãe dos Mundos”, da qual saíram as sete *sefirōt* inferiores. Ela é também identificada com o temor a Deus, assim como com a luz primordial e com o mundo a vir (§ 160). Todas essas identificações e outras resultam de uma exegese mística de versículos da Escritura ou de passagens agádicas.

Os sete *logoi* inferiores são identificados com as sete vozes pelas quais se operou a revelação (§ 45) ou com os sete dias da semana primordial (§ 81). É também a propósito dessas sete formas que se acha introduzida a correspondência entre os membros do homem de baixo e os do homem primordial (§ 82, 168, 172).

Devido à diversidade de fontes, o quadro dos outros *logoi* é mais confuso. Importa sobretudo saber que a sétima *sefirah* preenche no *Bahir* todas as funções que exercerá em seguida na história da cabala a nona entidade. Quatro motivos aí se conjugam: o do Justo, o do fundamento dos mundos e das almas, o do *Sabbat* e o do falo. Esta entidade desempenha frente à décima o papel do princípio masculino com relação ao princípio feminino. A união, a *syzygie* desses dois princípios constitui para o *Bahir* o que precede a existência de todos os mundos (§ 173), assim como a condição da redenção (§ 39), o que põe em evidência como um tema eminentemente gnóstico foi virado pela cabala contra o dualismo gnóstico.

A última *sefirah* é o símbolo do feminino por excelência. Ela resulta da identificação de noções existentes anteriormente de um modo diverso na antiga *aggadah*: a esposa, a filha do rei, a *Shekinah* e a Ecclesia de Israel, *Knesset Israel*. A *Shekinah* aqui é hipostasiada, concebida como um éon

feminino, a rainha ou a filha da luz. O *Bahir* fala de uma princesa vinda de longe e dominada pelo lado da luz (§ 132), o que corresponde à filha da luz dos velhos hinos gnósticos. No mesmo registro, a décima entidade é igualmente designada como a pedra preciosa onde se acham reunidas todas as jóias de todos os reis de todos os países (§ 6). Ela é também a fonte do tempo, “gema que produz os anos” (§ 72).

Outros dois temas importantes devem ser mencionados. Em primeiro lugar, a doutrina da migração das almas, conhecida entre os judeus desde o século X, mas criticada pelos filósofos judeus, a começar por Saadia. Tal doutrina reaparece aqui como respondendo aos problemas colocados pela teodicéia (§ 195). Ao motivo da teodicéia, junta-se também a idéia de que o messias só nascerá depois que todas as almas destinadas a nascer a partir do corpo do homem tiverem surgido (§ 182).

Encontram-se igualmente no *Bahir* alguns traços de uma mística da linguagem bastante próxima da dos pietistas alemães.

A antiga expressão rabínica *kawwanat ha-leb*, que significava entre os antigos rabinos uma concentração do espírito, é utilizada atualmente como significando uma meditação mística sobre as *sefirōt.* Assim, no § 138, diz-se que Moisés obteve a vitória sobre Amaleq (Ex. XVII, 11) por esse tipo de meditação:

> E logo que Moisés elevou as mãos e dirigiu a concentração de seu coração para essa *middah* denominada Israel e que guarda a Torá verdadeira, ele indicou com os dez dedos das mãos que tal *middah* fortalece os dez (*logoi*) de modo que, se ela não ajudasse Israel, os dez *logoi* não se manteriam dia após dia – então Israel obteve a vitória.

A prece do profeta Habacuc (III, I seg.) é descrita também como uma meditação que vai de um local místico a outro para captar a unidade do divino na diversidade de suas ações (§ 68-72).

O sacrifício é reinterpretado como a unificação de todas as forças do nome divino, assim como nos § 108 e 109:

> Quando os israelitas oferecem um sacrifício ante seu Pai que está nos céus, eles se juntam num grupo, e é isso a unificação de nosso Deus.[38] Por que é denominado sacrifício *gorban*? Apenas porque chega mais perto de *she-meqareb*, as formas santas!

Com o *Bahir*, assiste-se então à erupção, no interior do pensamento judaico medieval, de uma onda de idéias utilizando a linguagem, a terminologia e a simbologia de uma gnose que veio a se integrar ao

judaísmo[39] sem que pudéssemos determinar exatamente até hoje – à exceção das passagens do *Raza Rabba* descobertas nos Hasidey Askenaz – por que via exatamente e a partir de que tradição isso se efetuou. Talvez o futuro permita aos pesquisadores responderem a essa interrogação.

2. Os primeiros cabalistas no Languedoc – O primeiro personagem que podemos vincular à história da cabala teosófica é o de r. Abraham ben Isaac, presidente do tribunal de Narbonne (morto em 1180). Abraham ben Isaac é o autor de uma grande obra halákica, o *Sefer ha-'Eshkōl*. Foi também discípulo de Juda ben Barzilai de Barcelona, autor de um comentário do *Sefer Yetsirah* ainda redigido no espírito das especulações de Saadia em que ainda não há questão de teosofia. Ora, o neto de Abraham, Isaac l'Aveugle, nos atesta que este, assim como seu próprio pai, Abraham ben David, foram objeto de uma revelação do profeta Elias, *Gillūy Eliahū*, isto é, teriam se beneficiado da revelação dos mistérios celestes dos quais a tradição nada sabia até então.

A segunda personalidade desse grupo é o genro do precedente: Abraham ben David (o Rabed), comentador do Talmude mas conhecido sobretudo por suas glosas, *hassagōt*, sobre o *Misneh Torah* de Maimônides, em que não hesita em tomar partido do último.

Outra figura importante desse círculo é representada por Jacob Ben Saul de Lunel, denominado Jacob ha-nazir, o Nazirita. Este termo aparece ao mesmo tempo em que surge *ha-parush*, "o asceta", para nomear os membros da confraria cujos adeptos se devotavam ao estudo da Torá, afastando-se das coisas deste mundo, e que se esforçavam para atingir a pureza. São grupos ascéticos enraizados na fé popular e cujo modo de vida lembra um pouco o dos *perfecti* [perfeitos] cátaros.[40] Um meio reunindo homens de tendências místicas era evidentemente favorável à eclosão de uma vida contemplativa.

Se os textos relativos à mística da prece já aparecem no *Bahir*, eles não contêm ainda intenções relativas às meditações que deviam acompanhar a recitação da liturgia no instante da prece. É precisamente essa doutrina da *Kawwanah* que constitui uma inovação maior nos textos dos mestres provençais. Quem faz sua prece deve concentrar o espírito em uma ou em várias *middōt* divinas. Como escreve G. Scholem:

A prece reitera simbolicamente processos que se desenvolvem no pleroma da divindade.[41]

O eco de um debate entre o Rabed e Jacob ha-nazir a respeito da mediação mística chegou até nós. O Rabed declara que na prece das dezoitos bênçãos, a *Kawwanah*, a intenção mística deve desdobrar-se:

As três primeiras e as três últimas dirigem-se à Causa das Causas e as do meio ao *Yotser Bereshit.*

Por sua vez, Jacob ha-nazir ensinava:

As três primeiras e as três últimas dirigem-se ao *Binah*, as do meio do dia ao *Tif'eret* e à noite todas ao *Binah*.

Abraham ben David faz uma diferença então entre a *causa causarum* totalmente oculta e o *Yōtser Bereshit*, que é aqui a manifestação do Deus escondido. Isso significa que, no nível das bênçãos medianas que correspondem às demandas do homem, é preciso dirigir-se à potência divina ou ao grupo de *sefirōt* efetivamente atuante na ordem da criação. Entretanto, no nível das três primeiras e três últimas bênçãos, as de louvor e as de reconhecimento, a intenção deve ser orientada para a deidade escondida.

Já para Jacob ha-nazir e para outros cabalistas, não parece possível dirigir as preces diretamente ao Deus escondido: se nossa *Kawwanah* pudesse dirigir-se a ele, este não seria totalmente o Deus transcendente. As bênçãos de louvor e reconhecimento devem então, segundo ele, ser dirigidas ao poder superior entre as *sefirōt*, que não responde a nenhuma denominação particular mas que é a fonte da existência e do qual derivam todas as forças particulares: a *sefirah Binah*. Além disso, na noite em que a prece for totalmente de louvor e reconhecimento, o conjunto das dezoito bênçãos se acha orientado para a *Binah.* Durante o dia, em que o homem exprime nas bênçãos do meio todas as suas demandas quanto à sua subsistência cotidiana, é conveniente que se oriente para a entidade *Tiferet*, que rege as seis dimensões do mundo e constitui o plano mediano da árvore sefirótica, englobando tudo o que é necessário à vida do homem.

Também remete-se ao nome do Rabed um propósito que diz respeito à primeira entidade, chamada no *Bahir* de *Keter Elyon.* Ele a denomina *ha-'Or ha-mit 'allem*, a luz que se oculta "pelo fato de ela se esconder de tudo". A primeira entidade é assim subtraída a toda determinação positiva e

se acha designada por uma denominação que comporta um matiz neoplatônico. Já há ali o indício de um encontro entre as tradições gnóstica e neoplatônica, que jorrará em plena luz na geração seguinte.

O contexto histórico confirma amplamente essa indicação, pois é no próprio momento em que o *Bahir* estava prestes a ser publicado na Provença que em Lunel, local de residência de Jacob ha-nazir, Juda ibn Tibbon de Granada traduziu do árabe para o hebraico, entre 1160 e 1170, *O livro dos deveres dos corações*, de Bahya d'Ibn Paquda, assim como o *Kuzari*[42], de Juda Halevy. Assim, a tradição do neoplatonismo árabo-judaico cultivada na Espanha foi transmitida, precisamente naquele momento, aos centros de cultura judaica do Languedoc.

Uma mística contemplativa substitui-se então à elevação extática da *Merkabah*. Em lugar do deslumbramento extático que conduz à visão do trono divino e à transmissão dos mistérios celestes, estamos diante de uma etapa contemplativa em que a alma, através de uma meditação contínua que a eleva de entidade em entidade, esforça-se por aderir ao divino.[43]

3. Isaac l'Aveugle (1165-1235) – O filho do Rabed, Isaac l'Aveugle, alcunhado por antífrase em hebraico *sagi nahōr*, isto é, "rico em luz", deve ser considerado a figura central da primeira cabala do Languedoc. É um puro cabalista que não deixou textos homiléticos ou trabalhos halákicos. Ele é designado também como *parūsh* ou *hasid*. O texto mais importante de Isaac l'Aveugle em nossa posse é seu comentário sobre o *Sefer Yetsirah*, escrito muito denso e breve (não mais de cinco mil palavras), do qual três quartos tratam dos três primeiros capítulos do *Livro da formação*.[44]

A mística de Isaac l'Aveugle apresenta-se como contemplativa, na qual os temas gnósticos legados pelo *Bahir* se acham retomados no contexto de uma terminologia e de um pensamento neoplatônicos.

A contemplação reflexiva de Isaac l'Aveugle descobrirá três domínios no seio da divindade:

– *'En Sōf*;
– o pensamento;
– a palavra.

De fato, é com Isaac l'Aveugle que aparece pela primeira vez na história da mística judaica esse novo termo, *'En Sōf*, que designa a zona do divino situada além de toda contemplação pensante, isto é, além do próprio Pensamento divino, e que se tornará depois de Isaac, para todos os cabalistas, o termo por excelência para designar a deidade escondida e desconhecida. Inicialmente o vocábulo foi utilizado em seu sentido adverbial, e sua transformação em substantivo é o símbolo da impossibilidade de apreender a essência absoluta de Deus em si.

Se, por definição, o *'En Sōf* – o Sem-fim – é da ordem do inefável, não causa surpresa que a mística de Isaac seja sobretudo uma mística da *Mahshabah tehōrah*, do pensamento puro, identificada com a primeira entidade. Ao lado desse pensamento, trata-se também "daquilo que é inapreensível pelo pensamento", *ma she 'en ha-mahshabah maseget*, termo neoplatônico que poderá designar seja o próprio *'En Sōf*, seja a primeira entidade.

A primeira *sefirah* é também designada nele como o nada segundo sua interpretação de Jó XXVIII, 12, significando: "A sabedoria provém do nada". Este nada é o local onde se situa o próprio pensamento divino, que é um nada de pensamento para o pensamento humano. Entre essa *Hōkmah* vinda do nada e a *Mahshabah*, Isaac coloca ainda uma espécie de vetor dinâmico que denomina *Haskel*, substantivo de ação que designa a atividade do *Sekhel*, do *noûs*: é um grau de ser do *intelligere*. Entretanto, é a *Mahshabah* que constitui o objeto por excelência da especulação mística, porque nela se manifesta *'En Sōf*, que a transcende.

O terceiro grau da manifestação é o da palavra. O princípio do dizer, *dibbūr*, divide-se em uma pluralidade de linguagem correspondente às sete *sefirōt* inferiores designadas como *dibburim* e *debarim*, em que Isaac joga com o fato de que *dabar* é ao mesmo tempo a palavra e a coisa: as *sefirōt* são as palavras que estão na origem de todas as coisas, substituindo aqui os *ma'amarōt* do *Bahir*. A *Hōkmah* é ao mesmo tempo o começo do ser e o começo do *dibbūr*; é a partir dela que Isaac desdobra toda uma mística da linguagem que identifica as letras do alfabeto com as *sefirōt*.

Um conceito-chave utilizado por Isaac l'Aveugle é o das *hawwayōt*, essências de todas as coisas que têm sua existência original em Deus e especialmente na *mahshabah*, ensino que a geração seguinte formulou no célebre aforismo:

As essências existiam, mas a emanação passou a ser.

A propósito das “veredas maravilhosas da *Hōkmah*”, Isaac nos informa que são

essências íntimas e sutis que escapam à meditação de toda criatura, exceto daquele que aspira seu suco, o que está na via da meditação pelo caminho da sucção, *yeniqah*, e não pelo caminho do conhecimento. (Comentário do *Sefer Yetsirah*, I, 1)

Isaac faz a distinção entre um objeto atingido por meio do conhecimento discursivo e o da captação das essências por meio da contemplação denominada *yeniqah*. Descreve os graus da meditação nesses termos:

A partir das essências formadas, chega-se a uma meditação sobre as essências não formadas, e da interioridade da percepção do pensamento que as concerne chega-se à sua causa em *’En Sof*. (*ibid*., 1, 3)

Ele declara ainda:

A partir das essências espirituais íntimas que não são apreensíveis, Ele cinzelou e fez emanar delas essências materiais apreensíveis.

O conjunto dos seres forma, a partir da *Hōkmah*, um encadeamento contínuo, no qual todas as realidades se acham ligadas umas às outras. O que estava unido no alto torna-se múltiplo embaixo. E como não há separação real entre as coisas, a mística poderá sempre remontar do múltiplo para o Um, do qual diz Isaac:

Ele está unido a tudo, e tudo está unido a Ele.

Sua doutrina da *kawwanah* e da *debeqūt* apóia-se nessa doutrina da contemplação:

Pois em todas as coisas e em todas as *middōt* que parecem separadas, não há separação, pois tudo é um, como o começo que uniu todas as coisas na expressão do único... A partir do apreensível, chega-se a captar o inapreensível, e é para este fim que as *middōt* existem... E todas as modalidades visíveis foram repostas para serem meditadas. De fato, cada *middah* procede da que está acima de si, e elas são transmitidas aos israelitas para que eles meditem, do fundo da *middah*, quem se torna visível no coração, a fim de meditar até *’En Sōf*. Porque não existe caminho para orar, se o homem não for introduzido a ele com a ajuda de palavras limitadas; e pelo pensamento elevando-se ao *’En Sōf*. (*Ibid*., I, 8)

Assim, a oração meditativa leva o devoto sempre para mais alto, até fazê-lo juntar-se ao *’En Sōf*. No final dessa ascensão, o místico alcança a adesão, a comunhão com Deus, designada pelo termo *debeqūt*. Como nos ensina esta passagem relatada pelos discípulos de Isaac:

> Disse nosso mestre, o *hasid*: “O essencial do serviço divino entre os místicos e aqueles que meditam sobre seu Nome reside no seguinte (Dt. XII, 5): ‘A Ele deveis aderir’. É um grande princípio para o estudo e a prece o que deseja que se equilibre o pensamento, *mahshabah*, e a fé, *’Emunah*, como se ele (o pensamento) aderisse àquele no alto com o objetivo de ligar o nome (divino) em suas letras e abraçar nele as dez *sefirōt*, da mesma forma que uma chama está em ligação com o carvão. Com a boca ele deve exprimi-lo segundo sua paráfrase, mas em seu coração deve ligá-lo segundo sua verdadeira estrutura.” (Azriel, *Perush ’Aggadot* (ed. Tishby), p.16)

No coração do ensinamento esotérico de Isaac l’Aveugle surge uma crise no interior do mundo divino que só encontrará sua solução definitiva nos tempos escatológicos. Essa tensão se exprime através de um certo número de configurações simbólicas: a última letra do tetragrama não é articulada, a *Shekhinah* ou Jerusalém celeste não está em seu lugar, o Templo do alto é privado de culto, o braço da divindade está abaixado. Nessas configurações simbólicas, a relação entre os principais poderes na divindade está baseada numa tensão interna, originando-se da dualidade entre um elemento receptivo e um elemento ativo: corpo e alma, receptáculo e espírito, consoante e vogal, feminino e masculino. A exacerbação dessa tensão no divino provoca uma fissura suscitada pela dinâmica de um movimento recíproco: um elemento se afastando para o alto, o outro se abaixando. A tensão imanente no divino só rebenta sob a ameaça do *Sar Amaleq*, o arconte de Amaleq que se revoltou contra a divindade. Aqui surge a dualidade entre o mundo da divindade e o do mal. A reparação, o *tiqqûn* dessa imperfeição na divindade e a restauração da harmonia entre as potências internas da divindade só ocorrerão no fim dos dias, quando o *Sar Amaleq* for destruído e o poder do mal for dominado e depois aniquilado. Entretanto, essa restauração da unidade divina não ocorrerá somente no futuro: ela ocorre cada vez que o cabalista reza de acordo com a doutrina das *kawwanôt*, cujo âmago é o pronunciamento do tetragrama. Sua atividade teúrgica é em essência restauradora: insufla a vogal que falta na consoante, como a alma no corpo; ela reconstrói o Templo do alto, instalando ali a bênção; recoloca a Jerusalém celeste e a *Shekhinah* no lugar que lhes convêm no interior do divino e ergue o braço da divindade. Esse

tiqqûn do mundo divino pelos cabalistas é a condição prévia da reparação do mundo de baixo e da ocorrência do fim dos tempos.[45]

II. Os cabalistas da Catalunha e de Castela

Nascida na Provença e no Languedoc, a cabala se transportará muito rapidamente para a Espanha. Isso se explica com facilidade quando lembramos que a região situada nas duas encostas dos Pirineus até o outro lado de Perpignan era politicamente uma parte integrante de Aragão. Os mesmos dialetos românicos eram falados dos dois lados dos Pirineus. A Catalunha e o Languedoc tinham estreitas relações sociopolíticas, e as comunidades judias de Aragão relacionavam-se seguidamente com as da Provença e do Languedoc. Os judeus catalães freqüentavam as prestigiosas escolas de Narbonne e Lunel. Assim, não é de espantar que a partir de 1200 os sábios catalães, formados com freqüência no sul da França, entrassem em contato com a tradição esotérica cultivada com tanto ardor nessa região, e que por sua vez tenham se confirmado como adeptos da ciência do arcano.

1. A cabala em Gerona (1210-1260) – Se há um lugar que simboliza a propagação da cabala na Península Ibérica no início do século XIII é a cidade de Gerona. Situada entre Barcelona e os Pirineus, Gerona era naquela época a segunda entre as comunidades judias da região. Isso explica o fato de ter se tornado um verdadeiro centro de estudos místicos, ainda que outros conventículos existissem em Toledo e Burgos.

Uma confirmação importante das relações existentes entre os cabalistas do Languedoc e o centro de Gerona nos é fornecida pela personalidade de Asher ben David, sobrinho de Isaac l'Aveugle, que passou uma longa temporada perto do tio (seu pai era também conhecido como esotérico) e gozava de sua confiança. Sabe-se dele que foi a Gerona e parece ter residido por um tempo em Béziers. Os textos de Asher ben David, especialmente o *Perūsh Shem ha-Meforash*, comentário do tetragrama, assim como seu comentário sobre as treze *middōt*, situam-se, em termos de conteúdo, a meio caminho entre as idéias de Isaac e as que serão formuladas em Gerona.

Os cabalistas de Gerona formavam uma santa confraria, *habūrah qaddishah*, encabeçada por Moisés ben Nahman (Nahmanide), a maior autoridade da época, que viveu a maior parte de sua vida em Barcelona. Entre os membros mais prestigiosos da confraria estão Ezra ben Salomon, Azriel de Gerona e Jacob ben Sheshet.

Suas obras comportam uma grande parte de comentários: comentário de Nahmanide sobre a Torá, sobre o Livro de Jó e também sobre o *Sefer Yetsirah*. Havia também o comentário de Ezra sobre o Cântico dos Cânticos. Os mesmos Ezra e Azriel redigiram, um depois do outro, um comentário esotérico sobre as *Aggadōt* do Talmude. Os geroneses escreveram também textos puramente cabalísticos. Assim, Azriel escreveu um comentário sobre a liturgia cotidiana, assim como um pequeno catecismo sobre as dez *sefirōt*. Por sua vez, Jacob ben Sheshet lança seus ensinamentos no *Sefer ha-'Emūna we Bittahōn* (Livro da fé e da confiança).

Ao examinarmos essas obras, impõem-se várias constatações:

– Apesar de um acordo global dos esotéricos em Gerona no que diz respeito às doutrinas fundamentais, há muitos matizes entre as diferentes personalidades: algumas se mostram mais conservadoras (Nahmanide e Ezra), enquanto outras abrem mais espaço à criatividade e às inovações (Azriel e Jacob ben Sheshet).

– Se são todos, com a exceção notável de Nahmanide, discípulo de r. Yehuda ben Yaquar, alunos de Isaac l'Aveugle, se todos eles conhecem o *Bahir* e se o ensino do neoplatonismo não lhes é estranho, nota-se entretanto que nuances sensíveis marcam seus escritos. Nahmanide, numa ponta do espectro, está sem dúvida mais perto da cabala do *Bahir*, enquanto Azriel aparece no outro extremo como o mais marcado pelo neoplatonismo, talvez influenciado por João Scoto Erígena e indubitavelmente pelo círculo *'Iyyun*.

– Os geroneses foram também obrigados a travar uma dupla batalha. Ante os ataques de Meir ben Simon de Narbonne, eles precisam se justificar contra a acusação de terem introduzido doutrinas subversivas no interior do judaísmo. Diante do partido maimonideano, eles se apresentam com Jacob ben Sheshet em seu *Meshib Debarim Nekhonim* (O livro que dá a justa resposta) como os campeões da ortodoxia sadia, contra Samuel Ibn Tibbon.

A grandeza histórica de Gerona é a de ter efetuado definitivamente a junção entre a cabala gnóstica e contemplativa do Languedoc e o pensamento judaico resultante da tradição greco-árabe. É na Catalunha que se realiza a síntese entre o Deus de Plotino e o da Bíblia, entre a doutrina da criação *ex nihilo* e a da emanação. É lá que se faz com que os diferentes graus da hierarquia do ser correspondam às *sefirōt*. Esse esforço de harmonização tem por efeito conferir um excedente de sentido a toda rede de conceitos e valores do judaísmo tradicional. Deus, a Torá e Israel – e o

que os une uns aos outros no decorrer de uma história que vai da criação à redenção – tornam-se a expressão de processos que se originam nas *sefirōt*. As explicações dos motivos dos preceitos ensinam que o homem pode exercer uma ação, positiva ou negativa, no interior do mundo divino.

2. A literatura do círculo "Iyynū" – Ao lado dos cabalistas de Gerona, outro grupo de místicos – este anônimo – parece ter atuado na Espanha entre 1230 e 1260, talvez em Toledo, influenciado pelos escritos de Azriel. Dado o anonimato do qual o círculo se revestiu, foi conferida a seus textos, caracterizados por certas afinidades comuns, a denominação de escritos do círculo *'Iiyyūn*, devido ao nome de um dos textos principais do grupo, intitulado *Sefer ha-'Iyyūn* (Livro da contemplação). De início, salta aos olhos o caráter pseudo-epigráfico desses escritos, que se atribui aos antigos *gaonim*: o *Sefer ha-'Iyyun* é atribuído a Gaon Hammay, enquanto o *Mayan ha-Hōkma*, a fonte da sabedoria, passa por ter sido comunicado por um anjo a Moisés; outro texto se intitula o *Midrash de Simon, o Justo*. A atribuição dessas obras a autores da Antigüidade é acompanhada também de uma reescritura de antigos textos da *Merkabah*, aí incluídos o texto do *Shi'ūr Qōmah* ou fontes mágicas orientais sobre os nomes divinos. Dito de outra forma, estamos aqui diante de uma criatividade que se alimenta de fontes antigas e que se coloca igualmente como herdeira legítima de tais fontes. Conhecem-se mais de trinta textos desse gênero, dos quais só restam fragmentos, na maior parte.

Assiste-se assim à expansão de uma espiritualidade na qual se mesclam estreitamente uma mística da linguagem inspirada no *Sefer Yetsirah* e uma mística das luzes de inspiração neoplatônica (proveniente da escola espanhola de Ibn Masarra e talvez de João Escoto Erígena), sendo o todo acompanhado de temas e reminiscências gnósticas. Há diferenças consideráveis entre as doutrinas e as cosmologias de cada texto, mesmo que em todos seja encontrada uma língua geralmente abstrata e uma recorrência dos temas mais importantes.

O título do *Sefer ha-'Iyyūn* ilustra bem esse clima espiritual:

> Livro da Especulação do Grande Mestre Rab Hammay, chefe dos que falam das *sefirōt* interiores, tendo desvendado nele o essencial de toda realidade da glória escondida, cuja existência nenhuma criatura pode compreender verdadeiramente, e a qüididade tal como ela (*Kabōd*) existe na unidade indiferenciada, *ba-'ahadūt ha-shawah*, na perfeição da qual se unem o superior e o inferior; ela (a Glória) é o fundamento de tudo que está escondido e manifesto, dali sai tudo o que emanou da maravilha da unidade.

Uma análise desse título permite discernir entre os diferentes componentes que o constituem. Com o Gaon Hammay, chefe daqueles que falam, fica esclarecida a preocupação de vincular-se de novo a uma fonte antiga da mística e da esotérica. A expressão *sefirōt interiores* é mais complexa: a menção *sefirōt* remete não às entidades do *Bahir* e sim às *sefirōt* do *Sefer Yetsirah*, enquanto que o adjetivo *penimi*, totalmente característico dos escritos desse meio, tem a nuance de "místico" ou "escondido". O tema da Glória escondida e sua passagem à manifestação, muito freqüente nos escritos do grupo, remete às especulações que levam a Saadia. Com a unidade sem distinção nos reencontramos no neoplatonismo. Para explicar o aparecimento das coisas, o autor do *Sefer ha-'Iyyūn* utiliza a metáfora da luz:

> O Nome bendito que é honrado na potência, o Um que se une a todos aos seus poderes como a chama está unida a todas as suas cores. Da mesma forma que suas forças emanam de sua unidade como a luz do olho sai do negro do olho, elas são todas emanadas uma da outra como o perfume do perfume e a luz da luz, pois uma emana da outra e assim sucessivamente; a força do emanante está no emanado sem que o emanante seja diminuído dela.

Um tema importante dessa mística é o das treze *middōt*, cujo motivo é tomado de empréstimo de Ex. XXXIV, 6, e que substitui amplamente nos textos do grupo a temática das dez *sefirōt* entendidas como entidades no sentido do *Bahir* e de Isaac L'Aveugle. As *middōt* não são entidades ou éons e sim forças ou modos de ação que se originam da Glória escondida.

Outro tema importante nos escritos do grupo, também saído de Saadia, é o do éter primordial, *'awir qadmōn*, que ocupa um lugar importante sem que sua categoria seja a mesma em todos os textos do círculo. Assim é que, no *Mayan ha-Hōkmah*, o éter primordial é a fonte de um movimento que cresce no seio de treze pares de oposições que são ao mesmo tempo as treze *middōt* do governo divino. O nome de Deus é a unidade do movimento da linguagem que sai dessa raiz primordial e que se ramifica. O éter primordial é o substrato do mundo e é considerado um fogo espiritual de onde tudo provém e para o qual tudo retorna.

O lugar ocupado nesse cenáculo pelas treze *middōt* reveste-se de uma importância maior para o historiador da mística judaica; ele demonstra de algum modo *in vivo* a existência de uma alternativa à cabala das dez *sefirōt* entendidas em seu sentido teosófico. Mesmo que a cabala das dez *sefirōt*

tenha prevalecido em seguida, a evolução da mística judaica pôde-se fazer de modo diferente, centrando-se em torno das treze *middōt*. Os esotéricos estavam muito conscientes desse problema, e os escritos do grupo testemunham várias tentativas para harmonizar a doutrina das treze *middōt* com a doutrina das dez *sefirōt.* A tentativa mais importante é a veiculada pela famosa missiva pseudo-epigráfica de Gaon Hay, provavelmente redigida na Provença em 1230. Ao contrário da hipótese dos que querem colocar abaixo da décima entidade três poderes suplementares, o pseudo-Hay coloca acima da primeira *sefirah*, na Raiz das Raízes, três luzes escondidas denominadas respectivamente *'Or penimi qadmōn*, luz primordial íntima, *'Or metsūhtsah*, luz transparente, *'Or tsah*, luz clara. No âmago da divindade existe então uma tríade de luzes escondidas de onde emanaram as três *sefirōt* superiores.

Outro traço neoplatônico é encontrado na identificação das *sefirōt* com as sendas da sabedoria ou com os mundos espirituais.

É preciso também destacar o lugar ocupado pela vontade em relação ao pensamento puro. Assim, no *Livro da unidade*, do pseudo-Hammay, trata-se da vontade do primeiro agente que ocupa igualmente um lugar primordial no *Midrash* de Simon, o Justo. No entanto, no encontro com o neoplatonismo da Antigüidade, um estatuto positivo é concedido à *hyle*. Ela tem seu lugar como hipóstase entre as potências cósmicas e não é considerada a raiz do mal – isso apesar das flutuações encontradas em cada texto no que diz respeito ao lugar exato dessa *hyle*.

Em todo caso, não se pode duvidar que esses escritos sejam a expressão de experiências místicas autênticas que seus autores esforçam-se por traduzir de modo mais ou menos feliz em conceitos filosóficos. O que é testemunhado por esse breve extrato do *Mayan ha-Hōkhmah*, em que a meditação sobre as letras do tetragrama é apresentada como a *via mystica* por excelência:

> Ele encontrará tudo nesse nome. E logo que quiseres, tu o alcançarás e te aprofundarás em suas quatro letras de onde saem as 231 portas. A partir delas, tu te elevarás até a ação, da ação à experiência, da experiência à visão, da visão à investigação, da investigação à gnose, da gnose à altura, da altura ao espírito sossegado *yishub da'at*... E dali tu te aprofundarás nos graus do nível superior... até que alcances a vontade acabada e que teu espírito esteja tranqüilo a fim de habitar no pensamento supremo que reside no éter acima do qual não há grau mais elevado.

Os textos provenientes do círculo *'Iyyun* serão lidos e meditados não só pelas gerações seguintes como também, em seguida, por personalidades de

épocas mais afastadas como o autor do *Zohar* e mesmo pelo *Maggid* Dov Baer de Mezeritsh nos primeiros tempos do hassidismo polonês.

3. Mística filosófica e mística gnóstica no século XIII – Em certos autores, nos vemos em presença de uma mística em que a inspiração filosófica prevalece amplamente em relação a considerações teosóficas. É o caso dos textos de Isaac ibn Latif, redigidos entre 1230 e 1270. Ele se inspira na *Fons Vitae* de Ibn Gabirol e Abraham ibn Ezra. Em seu *Sha'ar ha-Shamayim*, Porta dos Céus (1238), no qual busca rivalizar com o *Guia dos desgarrados*, de Maimônides, ele concede o lugar mais alto à vontade, fonte de todas as coisas. Esta é mais ou menos identificada com o *logos* divino no qual Latif distingue ainda a mais alta inteligência denominada "primeira criada", *nibrah rishōn*. Para descrever o processo da criação, Ibn Latif utiliza tanto a metáfora da expressão da língua quanto a da derivação dos números a partir do Um absoluto. Dez formas superiores, ainda denominadas "graus", são emanadas a partir da vontade. Sendo a vontade eterna, as formas acontecem no tempo. A formulação de Ibn Latif permanece voluntariamente ambígua, o que faz com que não se chegue a discernir se se trata dos intelectos separados dos filósofos ou das *sefirōt* dos cabalistas. No nível mais elevado de seu conhecimento, o homem percebe apenas "a parte posterior de Deus"; "sua face", contudo, só pode ser apreendida num êxtase supra-intelectual superior à profecia denominada "beatitude da suprema comunhão". Na prece autêntica, o intelecto humano, após ter aderido "como num beijo" ao intelecto agente, pode em seguida unir-se ao "primeiro criado" e, a partir daí, desvinculado de tudo, alcançar a primeira causa, a Vontade primordial, surgindo finalmente diante da própria divindade.

A outra grande linha de desenvolvimento da mística nessa época é a de uma cabala puramente gnóstica, a dos *ma-'amiqim*, ilustrada pelos irmãos Isaac e Jacob Cohen de Soria, por Moisés de Burgos, discípulo dos precedentes, assim como por Todros Abulafia, um dos dirigentes do judaísmo castelhano no século XIII. Esse grupo, muito preocupado com a problemática do mal radical, desenvolveu a teoria de uma emanação da esquerda composta de dez *sefirōt* estabelecidas como a contrapartida das *sefirōt* da santidade. Os adeptos dessa cabala gnóstica são muito apaixonados pela angelologia e pela demonologia. Isaac ha-Cohen elaborará até um mito dualista em que Samael e Lilith tornam-se os

princípios de um reino do mal em conflito permanente com os desígnios de Deus. Em todos, as questões giram sobre emanações de segunda classe denominadas ora *pargōdim*, "cortinas", ora corpos e vestimentas, em consideração às "almas inferiores", que constituem, aos olhos deles, as *sefirōt.*

A orientação gnóstica não exclui outras influências, especialmente as dos Hasidey Askenaz, assim como a experiência mística individual. É precisamente o caso no *Sefer ha-'Orah*, de Jacob ha-Cohen, que repousa sobre as visões que o céu lhe concede. Metatron é aqui a figura dominante que lhe revela através das *gematriōt* o sentido místico da Torá e dos preceitos.

III. O *Zohar* e seu ambiente

A maior figura da cabala extática no século XIII foi sem dúvida Abraham Abulafia (1240-1292), que se encontra na origem de uma linhagem de místicos visionários e proféticos. Nascido em Saragoça, passou sua juventude em Tudela, na Navarra. Foi ao Oriente e passou uma dezena de anos na Grécia e na Itália, onde talvez tenha sofrido a influência dos sufistas. No decorrer desses anos, aprofundou a filosofia de Maimônides e escreveu vários comentários sobre o *Guia*, considerando sua própria mística como a explicitação da doutrina maimonideana. De volta à Espanha em 1270, estuda o *Sefer Yetsirah* e muitos de seus comentários; entra também em contato com um grupo de esotéricos ligados à mística das letras, especialmente com aquele que considera seu mestre: Barukh Togarmi, autor de um comentário do *Sefer Yetsirah* intitulado *Maftehót ha-Qabbala*, (Chaves para a Cabala). Abulafia envolve-se resolutamente nessa via e declara estar preenchido de espírito profético desde 1271 em Barcelona. Ele deixa novamente a Espanha em 1272 e continua sua vida errante na Itália. Um episódio messiânico de sua existência desenrola-se em 1280 quando, desejando falar com o papa Nicolau III, é ameaçado com a fogueira, sendo salvo pela morte súbita do soberano pontífice. Sua reivindicação da inspiração profética e sobretudo sua pretensão messiânica suscitam igualmente muita hostilidade entre os judeus, especialmente da parte do grande legista e cabalista Salomon ben Adret. Apesar de tudo, Abulafia não se deixa desencorajar, convencido de ter alcançado verdades mais altas através de sua experiência do divino.

Para Abulafia, a cabala das *sefirōt* é apenas uma etapa preparatória para a cabala profética. Esta última é antes de tudo uma mística da linguagem que se alimenta de duas fontes aparentemente bem distantes uma da outra, e que entretanto se unem nele: a filosofia de Maimônides e a teoria da linguagem do *Sefer Yetsirah*. Tanto para Abulafia como para Maimônides, a experiência profética é a de uma adesão do intelecto do homem à última das inteligências da filosofia judaico-árabe, o intelecto agente. Abulafia se separa de Maimônides ao pensar que a profecia pode se atualizar *hic et nunc*. Referindo-se ao *Livro da formação*, ele avalia, com efeito, que a criação é um ato divino de escrever, no decorrer do qual Deus incorpora sua linguagem às coisas e ali a derrama sob forma de assinaturas. A escrita forma a matéria da criação, enquanto a revelação e a profecia são atos pelos quais o verbo divino derrama-se de uma maneira renovada na linguagem humana, o que confere à linguagem, ao menos potencialmente, uma inteligência incomensurável e infinita das coisas.

O homem comum está cortado desse fluxo divino personificado pelo *intellectus agens;* toda a mística de Abulafia, porém, visa a pôr um fim a esse corte. Trata-se de “desprender a alma, de retirar os nós que a amarram”. Esse desatamento é um retorno da multiplicidade à unidade original. Para aceder a ela, o homem deve fazer o aprendizado da meditação, de uma meditação que tem por objeto o nome divino, que reflete o significado escondido e a totalidade da existência. Uma disciplina particular, a *hōkmah ha-tserūf*, a ciência da combinação das letras e suas diferentes vogais, é o meio utilizado para atingir o êxtase. A meditação é como uma música da alma. Ela conduz tanto a um encontro com o guia espiritual do místico, representado pelo anjo Metatron, quanto a uma transformação do próprio Eu da pessoa. Durante a experiência extática, o iluminado é como que ungido, *mashiah* ou, em outras palavras, seu próprio Messias! Da mesma forma, o místico, a partir da língua sagrada, sabe engendrar mais uma vez as línguas derivadas. Essas combinações, porém, não devem degenerar em práticas mágicas; para Abulafia, o êxtase culmina com o puro amor de Deus.

A palavra profética de Abulafia exercerá uma profunda influência, e vários tratados de meditação no espírito de seus ensinamentos chegaram até nós. Entre os que se achavam em sua órbita estava também Joseph Gikatilia (1248-1325), o aluno mais dotado de Abraham Abulafia e que escreveu em 1274, no espírito da cabala profética, seu *Ginnat ’Egōz*, o Pomar das

Nogueiras, tratado místico-filosófico sobre o alfabeto, os pontos-vogais e os nomes divinos. Nele, as *sefirōt* são identificadas com os intelectos da filosofia judaica. O livro é também marcado pela influência de Jacob ha-Cohen de Segóvia. Em 1280, Gikatilia entra em contato com Moisés de Leon. Esse vínculo o faz passar da cabala profética à cabala teosófica. A partir daí, os dois homens parecem ter influenciado mutuamente seus escritos. Gikatilia redigiu mais de uma dúzia de manuscritos dos quais os mais importantes são o *Sha ʻarey Tsedeq* (Portas da Justiça), que expõe as dez *sefirōt* indo de Malkhut a Keter, e sobretudo o *Shaʻarey ʼOrah*, (Portas da Luz), redigido em 1293, que é também uma exposição detalhada do simbolismo da cabala subindo da última entidade à primeira. Esse tratado pode ser considerado ainda hoje a melhor introdução ao simbolismo das *sefirōt* em relação à primeira cabala, e já manifesta a influência do *Zohar*, ainda que este livro não seja mencionado explicitamente em parte nenhuma. Reciprocamente, o *Ginnat ʼEgoz* é a última fonte conhecida que marcou o autor do *Zohar*.

Moisés ben Shem Tov, de Leon, (1240-1305), que viveu a maior parte de sua vida na cidade castelhana de Guadalajara, interessou-se também pela filosofia de Maimônides, como sabemos por uma cópia do *Guia* executada por ele em 1264. No espírito de Abulafia, ele redigiu uma obra intitulada *Or Zarūʻa* sobre a criação. Contudo, mergulhou em seguida na cabala de Gerona e dos gnósticos de Castela como Moisés de Burgos e Todros Abulafia. De 1286 a 1295, produziu inúmeros enunciados da cabala em hebraico, entre os quais o *Shōshan ʻEdūt* (1286), o *Nefesh ha-Hakhamah* (1290), sobre a alma e sua escatologia, assim como o *Sheqel ha-Qodesh* (1292), enunciado detalhado da doutrina das *sefirōt.*

No mesmo momento em que surgiam essas obras assinadas por Moisés de Leon, aparecerem entre os cabalistas da época citações tiradas de um novo *midrash*: o *Midrash ha-Neʻelam*, o *midrash* místico. A partir de 1293, e principalmente de 1293 a 1305, são postas em circulação cópias da parte principal do *Zohar*, o qual é apresentado como uma obra autêntica recolhida pelos discípulos de Simon bar Yohai. Isaac Samuel de Acre foi à Espanha em 1305 e encontrou Moisés de Leon em Valadolid. Este último prometeu-lhe mostrar o original do *Zohar* que teria conservado em sua casa de Ávila. Nesse meio tempo, morre Moisés de Leon, e sua viúva, assim como a filha, negaram a existência de tal original. Elas declararam que Moisés de Leon

colocara o *Zohar* sob a autoridade de Simon bar Yohai para permitir uma difusão da obra, que não teria podido atingir sob seu próprio patronímico.

Que se pode adiantar hoje a respeito desse importante texto da mística judaica? Para responder a tal pergunta, é necessário precisar inicialmente o que representa o *corpus* zohárico. Esse *corpus* abrange cinco volumes dos quais três constituem o *Sefer ha-Zohar* – o Livro do Esplendor *stricto sensu*. Juntam-se a eles dois suplementos: um intitulado *Tiqqūney Zohar* (Complementos do Zohar), que comporta setenta exegeses diferentes da primeira palavra do Gênese, *Bereshit*. O outro, intitulado *Zohar Hadash* (Novo Zohar), é uma compilação de fragmentos publicada em Safed no século XVI. A paternidade do conjunto era atribuída a um doutor do século II: Simon ben Yohai. Quanto ao conteúdo, todos esses textos se apresentam como comentários da Escritura no estilo do *midrash* rabínico. Quando se analisa o *corpus* em detalhe, percebem-se cerca de vinte textos de caracteres aparentemente diferentes, o que evidentemente coloca problemas complexos: um ou vários autores? Onde, como e em que circunstâncias a obra foi redigida?

> Sem entrar em detalhes, digamos que a análise lingüística, filológica e doutrinária forneceu os seguintes resultados: apesar da diversidade dos escritos, constata-se que remetem uns para os outros e que são muito homogêneos quanto ao conteúdo. Distinguem-se três camadas no interior do *corpus*:
> – Inicialmente o *Midrash Ne'elam*, que trata principalmente da Gênese. A figura de Eliezer ben Hyrkanos ainda aqui prevalece sobre a de Simon Bar Yohai. A língua utilizada é tanto o hebraico como o aramaico. Ele é constituído sobretudo de numerosas alegorias sobre temas cósmicos e escatológicos.
> – O corpo do *Zohar* propriamente dito, em que a figura dominante é a de Simon bar Yohai e de seu círculo. A língua utilizada é quase exclusivamente o aramaico, e desvendam-se ali os mistérios da cabala teosófica.
> – Há, enfim, um terceiro grupo de textos que compreende o *Rayah Mehemnah* (Pastor Fiel), que é uma explicação dos motivos dos preceitos colocados na boca de Moisés, assim como os *Tiqqūney Zohar* já mencionados. Trata também do fato de r. Simon bar Yohai e seus alunos não estarem mais prestes a deambular pela terra de Israel e sim como se trocassem idéias na academia celeste do Jardim do Éden.

Com efeito, considera-se que os dois primeiros estratos, o *Midrash ha-Ne'elam* e o corpo do *Zohar*, sejam a expressão de um mesmo meio, enquanto que os *Tiqqūnin* e o *Rayah Mehemnah* sejam de outro autor, leitor informado do *Midrash Ne'elam* e do *Zohar*. Os conhecimentos a respeito dos cabalistas espanhóis do século XIII levaram a declarar que o autor do *Midrash Ne'elam* e do *Zohar* propriamente dito seria simplesmente o

cabalista espanhol Moisés ben Shem Tov, de Leon. Inspirando-se no *Bahir*, Moisés de Leon teria recorrido à pseudo-epigrafia para opor-se à difusão do racionalismo que se espalhara entre os intelectuais judeus da época, tendo alguns desses rompido com a tradição e com a observância das prescrições religiosas. Moisés de Leon teria pensado que um *Midrash* místico, no quadro do qual os ensinamentos da cabala teosófica se exprimiriam, forneceria a ele, de algum modo, a arma absoluta para divulgar suas idéias. Porém, certas variantes significativas com relação às *Idrōt* do *Zohar* nos levam hoje a questionar se não seria conveniente situar os escritos de Moisés de Leon, sem diminuir em nada seu gênio, no quadro de um cenáculo místico que funcionaria então em Castela e do qual ele teria sido a figura de proa. Ao fazerem isso, Moisés de Leon e seus companheiros lançaram-se numa dessas aventuras do espírito que balizam a história dos homens, já que sua obra ultrapassou amplamente o público visado, figura no judaísmo ao lado da Bíblia e do Talmude e é também uma das grandes obras-primas da literatura mística universal. O místico anônimo que redigiu os *Tiqqūney Zohar* e o *Rayah Mehemenah* baseia-se nos ensinamentos do *Zohar*, mas marca sua originalidade por vários traços. Ele usa uma hermenêutica particular, sob a concepção do *kinnûy*, eufemismo simbólico, baseada no métodos das associações. O *kinnûy* é o processo pelo qual os temas tradicionais acham-se transformados em símbolos metafísicos. A tônica é posta na centralidade do *maskil*, do objeto místico da iluminação divina, que é o autêntico intérprete da verdade religiosa.

A iluminação mística é provocada pelo estudo contemplativo da Torá, que utiliza a hermenêutica simbólica da cabala teosófica. O místico torna-se então um receptáculo onde o influxo divino pode se derramar. Por sua ação, ele une *Binah* a *Malkhût.* Ao unificar os graus mais elevados das manifestações do divino a seus graus mais inferiores, ele desempenha o papel de intercessor; o cabalista emprega a imagem do “casamenteiro” entre o mundo divino e o mundo aqui embaixo. Mas o *maskil* não é isolado; com todos aqueles que estão em busca do sentido último da Torá, ele constitui a ordem dos *maskilim*, que reconhece o *Zohar* como seu mapa místico. Os *maskilim* são considerados cavaleiros em relação aos quais os talmudistas são apenas escudeiros; são também vistos como os construtores do palácio real em relação aos letrados que só fazem extrair as pedras. Sua superioridade hierárquica provém de seu conhecimento do sentido esotérico da Torá, que ressalta a árvore da vida, enquanto que o saber dos halakhistas,

legistas, decorre da árvore do conhecimento do bem e do mal. Esses textos rendem também uma homenagem ao devoto que vive na pobreza e denuncia com palavras veladas as cobranças exageradas de dívidas e impostos cometidas pela classe dirigente das comunidades judias da época. Eles apresentam também uma leitura catastrófica da história humana desde a falta de Adão, que deu livre curso às forças demoníacas, inclusive no nível mais elevado do mundo sefirótico, o de *Keter* e *Hokhmah*, falta que chegou até a conspurcar o aspecto mais elevado do divino, o do *‘Ilat ha-‘Ilot*, a Causa das Causas. Uma imagem domina esses textos: a do dilúvio, metáfora da corrupção universal, assim como do desamparo interior do qual o devoto só escapa refugiando-se na arca identificada com o *Zohar*, que busca, para uma comunidade de eleitos, um conhecimento salvador no meio do caos. A atividade teúrgica dos iniciados vem reparar o impacto do demoníaco e culminará na vinda dos tempos messiânicos.

Nessa época, aparecem em hebraico obras diretamente inspiradas pelo *Zohar*. É o caso dos *Mar’ōt ha-Zove’ot*, de David ben Yehuda he-Hasid, e do *Libnat ha-Sappir*, de Joseph Angelino (1225-1327). Da mesma forma, um cabalista anônimo da Espanha, conhecido pelo nome de “Joseph vindo de Susa”, compõe um *Sefer Ta‘amey hamitswot*, bem como um *Sefer Tashaq*, no qual desenvolve de maneira original os temas dos *Idrōt* do *Zohar*.

IV. A cabala dos séculos XIV e XV

O século XIV representa um período fecundo na história da cabala espanhola. Os ensinamentos da escola de Gerona são transmitidos por Salomon Ben Adret e Isaac ben Todros. É a época dos subcomentários, como os redigidos por Josué ibn Shuyab e por Shem Tōb ibn Gaon sobre os *Sōdōt* de Nahmanide. Bahya ben Asher de Saragoça redigiu nessa época seu grande comentário sobre a Torá que será o primeiro livro cabalístico a conhecer as honras da impressão (1492). O *Ma’areket ha-’Elōhūt* é uma apresentação sistemática da doutrina esotérica vinda da mesma escola. Isaac ben Samuel de Acre também recolhe tradições antigas em seu *Me’irat ‘Enayim* e comunica suas visões em seu *’Otsar ha-Hayyim*. Na esteira de seus antecessores espanhóis e alemães, Joseph ben Shalom Askenazi redige um comentário sobre o *Sefer Yetsirah* e sobre o início do *Bereshit Rabba*, em que desenvolve a teoria das *sefirōt* e a da transmigração até seu extremo limite. É a época em que a cabala começa a se difundir na Itália, onde

Menahem de Recanate redige um comentário esotérico sobre a Torá e um livro sobre os temas dos preceitos. Percebe-se então a influência da cabala, especialmente a zohárica, difundir-se também na Alemanha, assim como no Oriente.

Admite-se, ainda, que outra obra cabalística importante, o *Sefer Temūnah* (Livro da figura), tenha sido redigida por volta de 1300, mesmo que veicule teses mais antigas. Trata-se de uma obra que se pretende um comentário das letras do alfabeto hebraico, mas que, na verdade, desenvolve uma teoria dos ciclos cósmicos que o mundo atravessa no decorrer de sua existência. Cada ciclo cósmico, correspondendo a uma das sete *sefirōt* inferiores, dura sete mil anos e é denominado *shemittah* (ano sabático). Após 49 mil anos, toda a criação retorna ao estado de *tohu-bohu* no seio da entidade *Binah*, a qual se acha simbolizada pelo jubileu bíblico. Essa doutrina dos ciclos se mostra acoplada a uma concepção mística da Torá. A Torá primordial manifesta-se em cada ciclo sob um aspecto particular. Assim, a manifestação da Torá no éon que nos precedeu era a da plenitude e da graça, enquanto que a Torá de nosso ciclo atual corresponde ao éon do Julgamento rigoroso. Disso decorre que a Torá se apresenta como um sistema de obrigações e interdições. A *shemittah* a vir se define como a da utopia. A Torá, redigida num alfabeto que encontrou sua integralidade, não comportará mais interditos. Tudo será então gratidão e amor. Temas paralelos contêm evidentemente germes de um antinomismo com relação ao judaísmo halákhico, que rebentará em plena luz alguns séculos mais tarde, no movimento sabataísta.

Ao lado de um Joseph Ibn Shalom muito influenciado pelo aristotelismo, são feitas outras tentativas para unir a cabala e o neoplatonismo na linha de Ibn Latif: é o caso de David ben Abraham ha-Laban em seu *Masōret ha-Berit* (1300). Tais tentativas manifestam-se igualmente em meios de língua árabe: é o caso de Hoter ben Salomon no Iêmem, de Juda ben Nissin ibn Malka de Fez, assim como mais tarde de Joseph ben Abraham Ibn Waqar de Toledo. Este último relacionava-se com Moisés de Narbonne, filósofo que mostrou um interesse polido pela cabala. Outras obras como a anônima *Berith ha-Menūhah* ou o *Sefer ha-Malkūt*, de David Levi, situam-se na linha do círculo *‘Iyyūn* e de Abraham Abulafia. Moisés de Narbonne (1300-1362) mostra-se informado de certos dados cabalísticos, especialmente através de Ibn Waqar, mas seu averroísmo o torna cada vez mais crítico em relação à mística.[46]

No início do século XV, duas obras, o *Sefer ha-Peli'ah*, sobre o começo da Gênese, e o *Sefer Kanah*, sobre os temas dos preceitos, atribuídos de maneira pseudo-epigráfica a r. Nehunya ben ha-Kana, são redigidas em algum ponto nos limites do império bizantino. As duas obras afirmam que o sentido literal não é diferente do sentido esotérico e que a *halakhah* só poderia ser justificada no nível do sentido místico. Na mesma época, por volta de 1460, Shem Tov ben Shem Tov escreve o seu *Sefer ha-'Emūnōt*, no qual ataca violentamente os adeptos da filosofia. Em seguida, a recusa de todo compromisso com a filosofia será crescente nas obras cabalísticas, fenômeno que se explica facilmente pela deterioração da condição dos judeus na Espanha a partir de 1391. Outra obra notável é a de Moisés Botarel, cujo longo comentário sobre o *Sefer Yetsirah*, ainda aberto à filosofia, está recheado de citações às vezes imaginárias. Nessa época, a influência da cabala difunde-se também na literatura étnica: é o caso do *Sefer Menorat ha-Ma'or*, de Israel al-Nakawa de Toledo (morto em 1391).

Como resultado das perseguições, não haverá mais obras importantes escritas na Espanha no século XV, apesar da atividade de numerosos cabalistas. Pode-se assinalar os dezoito *responsa* sobre temas esotéricos, redigidos por Joseph Alcastiel de Jativa, assim como as duas cartas sobre a emanação, redigidas por Isaac Mar Hayyim em 1491 no decorrer de sua viagem à Palestina. Joseph ibn Shraga e Juda Hayyat, autor do *Minhat Yehūda*, comentário sobre o *Ma'areket ha-'Elōhūt*, são os dois esotéricos que desempenharão o papel mais importante na transmissão da cabala da Espanha para a Itália.

No decorrer do século XVI, a cabala se expandirá neste último país através de personalidades como Reuben Zarfati. Joseph Alemano, cuja obra mescla cabala e filosofia, desempenhará também um papel importante nessa difusão. A união do platonismo e da cabala é encontrada ainda em Juda ben Jessiel Messer-Leon de Mântua.

Nessa região, a cabala é apresentada como um antigo saber judaico-esotérico em sua expressão histórica, mas podendo ser compreendida e explicada de maneira filosófica. Alguns concebem a cabala como um saber mágico, isto é, como uma técnica destinada a atrair para baixo o fluxo sobrenatural originário das *sefirōt* a fim de recolhê-lo e usá-lo, ao contrário da orientação teúrgica da cabala teosófica. Considera-se igualmente legítimo difundir esse saber a um grande público. Essa cabala fortemente tingida de platonismo será conhecida pelos cabalistas e humanistas italianos, especialmente por Marsílio Ficino e Picco della Mirandola. A cabala cristã constituirá uma das grandes orientações do humanismo e do Renascimento. Ainda na Itália, o poeta Moisés Rieti consagra à cabala uma parte de seu poema *Miqdash Me'at*, enquanto seu filho mais moço, Élie Hayyini de Gennazano, escreve uma introdução à cabala intitulada *'Iggeret Hammudot*.[47]

---

34. Ver G. Scholem. *Les Origines de la Kabbale*, Paris, 1966, p.108-136. (N.A.)

35. O *Bahir*, § 5 (Jerusalém, Ed. Margalioth, 1951), utiliza até a expressão *ha-Male*, a plenitude que se acha identificada, em relação à simbologia da Torá, com a fonte primordial. (N.A.)
36. *Bahir,* § 119. (N.A.)
37. Plural de *sefirah.* (N.T.)
38. O sacrifício acha-se também relacionado ao *Shemah* no § 114. (N.A.)
39. Esse caráter gnóstico do *Bahir* não escapou aos adversários da nova cabala, cf. a carta de Meir ben Simon de Narbonne em G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, p.421-423. (N.A.)
40. Os cabalistas conheciam as doutrinas cátaras, mas permaneciam muito afastados delas devido ao dualismo fundamental do catarismo, mesmo que a teoria da transmigração fosse encontrada nas duas correntes de pensamento. (N.A.)
41. *Les origines da la Kabbale*, p.258. (N.A.)
42. Cf. *Kuzari*, II, 7 e IV, 3. (N.A.)
43. Parece que na mesma época um grupo de místicos próximo dos pietistas renanos desdobrava suas atividades em Corbeil, no norte da França, em torno de Elhanan de Dampierre (morto em 1195) e de Jacob de Corbeil. (N.A.)
44. O comentário de Isaac l'Aveugle foi editado por G. Scholem num apêndice a seu curso policopiado sobre a Cabala na Provença, Jerusalém, 1970. (N.A.)
45. Ver H. Pedaya, "Ruptura e reparação do divino na cabala de r. Isaac l'Aveugle" (em hebraico), no volume *The Beginnings of Jewish Mysticism in Europe* (ed. J. Dan), Jerusalém, 1987, p.157-285. (N.A.)
46. Cf. o artigo de M. R. Hayoun, "Moisés de Narbonne sobre as *Sefirōt"*, no *The Jewish Quarterly Review*, LXXVI, nº 2 (outubro 1985), p.97-148. (N.A.)
47. Sobre esse autor, ver nosso artigo "Élie Hayyim de Gennazano et a Kabbale", na *Revue des Études juives*. t. CXLII (I-2), 1983, p.91-108; A. Altmann, "Au-delà du domaine de la philosophie: la figure do kabbaliste Élie Hayyim de Gennazano (em hebraico), em Mehqarey Yerushalayim be-Mahashabat Yisrael (vol.7), Mélanges Pines, I, p.61-101. (N.A.)

Capítulo IV

A visão de mundo da primeira cabala

O percurso das principais etapas da cabala desde a época do *Bahir* até o fim do século XV nos permite captar o significado e o alcance das principais concepções com que concordam globalmente os adeptos dessa primeira cabala, mesmo que haja divergências sobre algum ponto particular.

A mística judaica medieval surge ao lado da filosofia como uma das grandes tentativas do judaísmo (no exílio) de redefinir-se com a ajuda de categorias adaptadas a uma experiência que obrigava a uma leitura nova dos textos fundadores bíblicos e rabínicos. O problema básico em torno do qual parece girar o pensamento da época, depois do encontro entre o monoteísmo bíblico e o pensamento grego, é o dos atributos de Deus. Que relação estabelecer entre a idéia de Deus concebida pelos filósofos (quer se trate da causa primeira de Aristóteles ou do Um de Plotino), cujas realidades são provenientes da necessidade, e o Deus pessoal da religião, Criador do mundo e da providência? A doutrina dos atributos divinos responde a essa dificuldade: o que é possível afirmar sobre Deus?

A resposta a essa pergunta em geral tem sido: muito pouco. A tal ponto que Maimônides, em seu *Guia dos desgarrados*, afirma que nenhum atributo positivo poderia ser predicado de Deus, pois todo atributo positivo introduziria a multiplicidade e a mudança em Deus, extraindo-se daí a conseqüência de que só podemos nos exprimir sobre Deus por meio de negações (I, LVIII)! Maimônides admite, contudo, atributos de ação que não nos ensinam nada sobre a essência de Deus, mas que nos descrevem as diferentes relações que Ele mantém com suas criaturas (I, LIII).

Apesar da diferença existente entre os filósofos e os cabalistas, os últimos têm a preocupação de elevar Deus acima de tudo que possa rebaixá-Lo ao excessivamente humano, mas também a preocupação de não fazer com que se perca Deus tal como se manifesta e age entre os homens. É a essa dupla reivindicação do pensamento especulativo e do pensamento religioso que responde a distinção fundamental entre *'En Sōf*, enquanto transcendência absoluta, escondida e infinita, e as dez *sefirōt* que denotam a divindade na medida em que ela entra em relação com as criaturas. É a esse segundo aspecto do divino que se referem, para os cabalistas, os nomes,

alcunhas e qualidades divinas em que a Bíblia e o *Midrash* são abundantes. Em relação ao Deus escondido, a emanação é como a “chama em relação à brasa”, pois a chama não tem existência separada do carvão.

A ocultação de *’En Sōf* tem um duplo significado. Ela mostra de início que sua essência não transgride os limites de sua ocultação e que ela não está em relação com o que quer que seja. Pressupõe em seguida que sua natureza não é apreendida e não poderia sê-lo por nenhum pensamento, inclusive o das *sefirōt* nas quais *’En Sōf* está presente. A partir daí, compreende-se que a intenção das preces e a dos preceitos não tenha mais sido dirigida ao *’En Sōf* e sim à sua manifestação através das *sefirōt.*

As dez *sefirōt* constituem as dez potências da emanação ou da manifestação do divino. Um debate divide os cabalistas quanto à natureza das *sefirōt.* Para a maioria deles, elas formam a essência do divino (orientação gnóstica), enquanto para alguns elas são apenas os instrumentos da atividade divina – em Menahem de Raqanate, por exemplo. Outros insistem quanto a seu caráter intermediário entre o infinito e o finito, como no caso de Azriel de Gerona. No *Tiqqûnim* e no *Rayah Mehemnah,* as *sefirōt* são consideradas receptáculos para a essência de Deus; tais receptáculos são distintos mas não inteiramente separados da unidade indiferenciada de *Atsilut.* As *sefirōt* são denominadas *Temûnat ha-Shem,* “imagem do divino”, a mediação através da qual o divino imanente domina todas as dimensões do que existe.

A representação habitual delas é a seguinte:

KETER
BINAH HŌKHMAH
GEBŪRAH GEDŪLLAH
TIF’ERET
HŌD NETSAH
YESŌD
MALKHŪT

A cada uma das *sefirōt* corresponde igualmente um determinado nome divino; de fato, a emanação é concebida como a manifestação progressiva dos nomes divinos. A primeira *sefirah, Keter,* é, depois do século XIII, geralmente identificada com a vontade divina primordial. Sua identidade ou sua não-identidade com *’En Sof* é objeto de discussão entre os cabalistas. O início da existência real assinala-se em *Hōkhmah,* que corresponde ao pensamento divino. Em seu seio, repousam as idéias de tudo que virá a ser.

A criação *ex nihilo* é reinterpretada pelos esotéricos como a extração a partir das profundezas do *‘Ayin*, o nada divino, outro nome para *Keter*, do ser, ou *Yesh*, correspondente a *Hōkhmah*. A ordem ainda dissimulada em *Hōkhmah* tornou-se manifesta em *Binah*, a inteligência. Nela, as essências se tornam distintas. É a partir das formas impressas em *Binah* que são emanadas as sete *sefirōt* inferiores que constituem o mundo do edifício.

Em *Gedūllah*, a Grandeza, também denominada *Hesed*, “graça”, revela-se a bondade absoluta de Deus, enquanto que *Gebūrah*, o rigor, é o instrumento da justiça divina e representa conseqüentemente a contrapartida de *Hesed*. A sexta *sefirah*, *Tif’eret*, “beleza”, igualmente chamada *Rahamim*, realiza a síntese entre as duas modalidades que a precedem e rege com elas a ordem ética, assim como as três primeiras entidades articulam a esfera da intelectualidade. *Netsah*, *Hōd* e *Yesōd*, isto é, a capacidade de agüentar, a majestade e o fundamento, são como os rebentos das três precedentes; todas juntas deságuam em *Malkhūt*, o Reino, que recebe a influência das outras nove e rege por sua vez o mundo extradivino. O conjunto das dez *sefirōt* forma assim uma totalidade em que a unidade divina se exprime sob uma forma dinâmica.

Se a emanação primordial é a da vinda à existência das entidades, é preciso sublinhar que existe também uma espécie de emanação continuada, pois o divino deve continuamente derramar-se no mundo para manter os seres na existência.

Para descrever as relações entre *’En Sōf* e as *sefirōt*, assim como as relações entre as entidades, os cabalistas recorrem a um superabundante simbolismo. Eles recorrem tanto às metáforas da água como às da luz: todos os recantos da natureza e todos os recursos da cultura se acham mobilizados para fornecer uma inteligibilidade aos mistérios do alto. A mão de Deus deixa de ser uma alegoria do poder divino para tornar-se o símbolo de um indizível para o qual aponta um certo uso desse membro denominado “mão”. Entre os símbolos mais pregnantes, o simbolismo sexual ocupa um lugar especial, pois exprime na linguagem do mito a unidade dinâmica do divino, simbolizada pela união masculino-feminino. É o caso da união do pai e da mãe, *Hōkhmah* e *Binah*, como também a do filho, *Tif‘eret*, e da filha, *Malkhūt*, igualmente denominados Rei e Rainha. No que tange precisamente ao problema complexo do mito na cabala, encontra-se uma espécie de oscilação entre textos em que o mito aflora quase a cada página e

outros nos quais espíritos mais especulativos desmitificam os textos dos primeiros!

> Abaixo do mundo da emanação, *Atsilūt*, os cabalistas colocaram o mundo do Trono, que corresponde ao da antiga *Merkabah* e que receberá tardiamente o nome de *‘Ōlam ha-Beriah*, o mundo da Criação. A partir do século XV, será colocado abaixo do mundo da Criação o mundo da Formação, *‘Olam ha-Yetsirah*, o mundo os Anjos, que inclui Metatron. No último escalão dessa cosmologia, aparece o mundo da Fabricação, *‘Olam ha-‘Asiyyah*, que ora inclui as esferas celestes e o mundo inferior ora se limita a este. Deus não está ausente de nenhum desses mundos, porque seu influxo alcança até o extremo limite do universo, mesmo que sua presença pareça cada vez mais oculta. O processo da emanação engloba eminentemente o da criação. Tudo que apareceu durante os seis dias do começo é apenas a expressão, no mundo inferior, do que estava implicado nas seis *sefirōt* do edifício.

Assim, cada ser constitui um degrau na grande escada que liga a terra e os céus. Entretanto, existe uma criatura que, mais do que as outras, tem a capacidade de unir tudo o que existe à sua causa primeira: o homem. Entre todos os seres, o homem é aquele feito à imagem da totalidade do mundo sefirótico, da mesma forma que inversamente o conjunto das entidades constitui a figura do homem do alto. Ele ocupa igualmente esse lugar privilegiado porque sua alma é de origem divina e constitui a substância da qual seu corpo é apenas o envelope. Os cabalistas distinguem três partes da alma. De baixo para cima: *nefesh*, no nível mais inferior, que é o princípio da vitalidade (*hiyyut*) e se acha diretamente apoiado no corpo; em posição mediana, o *rūah* ou *anima* pressupõe um esforço da parte do homem, enquanto que o nível mais elevado, a *neshamah* ou alma superior, só é adquirido com a condição de que o homem se ocupe da Torá e ponha em prática os preceitos. Esses três degraus correspondem *grosso modo* à tripartição filosófica da alma em alma vegetativa e/ou animal, racional; o racional se ultrapassando no intuitivo.

Pelo fato de o homem integrar em sua pessoa o conjunto dos poderes do alto, sua ação pode atuar sobre o conjunto dos mundos, inclusive no interior do próprio mundo divino. Sua vida e suas obras são capazes de ampliar as forças divinas para levá-las a seu nível mais alto de manifestação e reenviá-las à sua fonte única. Para utilizar a linguagem do *Zohar*: “O despertar de baixo provoca o despertar do alto”. Assim que o homem consegue subir todos os degraus em direção à sua fonte original, ele provoca em troca um excedente de expansão. Esse ciclo se renova tanto quanto o homem se esforçar nisso, e ele pode assim conduzir o mundo a seu *Tïqqūn*, a seu remate.

O instrumento através do qual o homem efetua essa função cósmica é a Torá. A atitude dos esotéricos em relação à Torá baseia-se na correspondência que estabelecem entre criação e revelação. Essa Torá é inicialmente para eles o nome místico do próprio Deus. Por trás de todos os seus preceitos e relatos, Deus revelou nas letras da Torá seu próprio nome, que compreende também a totalidade das leis escondidas da criação.[48] A Torá é também definida como uma totalidade, como um organismo vivo. Portanto, ela corresponde de um lado a essa totalidade que é o mundo da emanação, e de outro ao todo do homem. A cada preceito liga-se a um membro no corpo humano e a um princípio espiritual no alto. É pela observância dos preceitos que o homem pode então movimentar o mundo superior. O estudo da Torá e a realização das práticas conduzem o homem ao objetivo final possível de sua existência: a *debekhūt*, adesão a Deus. A prece ocupa nessa elevação espiritual um papel especial; ela é concebida como uma ascensão do homem aos mundos espirituais pela interpretação da *kawwanah*, da intenção mística. Por meio da leitura simbólica do texto litúrgico, a prece reitera no sentido inverso o itinerário pelo qual o mundo veio a existir. Através das palavras do ritual, são os nomes divinos que se revelam ao místico e que o orientam para o encontro com o divino. A vontade humana se apaga ante a vontade divina ou, melhor dizendo, busca conformar-se inteiramente a essa última. Os cabalistas reconheceram nessa busca a consecução de etapas que inspirava os antigos profetas e quase identificam, portanto, os místicos com os profetas.

Outro ponto que os esotéricos sublinham é o da significação infinita do discurso divino. Se a Torá é Deus transformado em expressão, sua infinitude mira-se necessariamente nela, que possui assim um significado infinito. Vemo-nos então ante uma polissemia do Absoluto. Decorre daí a legitimidade de uma multidão de leituras e se falará, no limite extremo, das seiscentas mil interpretações da Torá, correspondendo ao número de israelitas presentes à teofania do Sinai. Não é de espantar, portanto, que os cabalistas aceitem do meio cristão a célebre distinção dos quatro sentidos da Escritura – *peshat*, sentido literal; *remez*, sentido alegórico; *derash*, sentido homilético; *sōd*, sentido místico – sem que seja preciso conceder à distinção uma importância maior do que tenha de fato. Com certeza, o conhecimento da doutrina esotérica se acha colocado numa categoria mais elevada do que o simples estudo talmúdico, o que podia consistir, como no caso do autor do *Rayah Mehemnah*, até numa crítica da última, censura encobrindo nela

germes de anti-rabinismo que aparecerão em plena luz quando a ocasião se apresentar.

O problema do mal ocupa um lugar considerável nas preocupações dos cabalistas. Os filósofos judeus, inspirados pelo neoplatonismo, viam no mal um não-ser identificado com a matéria-prima informe. Em sua grande maioria, os cabalistas afirmam, ao contrário, que o mal tem uma existência real, e situam sua origem em níveis elevados do mundo sefirótico. Assim, para Isaac l'Aveugle, o bem e o mal deitam sua raiz nas entidades *Hesed* e *Gebūrah.* Já os círculos gnósticos de Castela elaboram o conceito de uma hierarquia de emanações malfazejas, num contraponto com a emanação da santidade, que tomará a denominação de *sitra ahra*, o outro lado, com o autor do *Zohar*. Outros esotéricos insistem mais na responsabilidade do homem na existência do mal; para eles, o mal só existe como possibilidade na criação, e é o primeiro homem que por sua falta faz esse mal passar ao ato (J. Gikatilia). A falta do primeiro homem é considerada como uma ruptura da ordem sefirótica, especialmente entre a última entidade considerada como a árvore do conhecimento e o conjunto das nove primeiras *sefirōt* identificadas com a árvore da vida.

Toda história humana foi dominada em seguida pela necessidade de reunificar a árvore sefirótica. Cada grande falta repete através das gerações a falta primordial. A Torá, porém, fornece ao povo eleito o instrumento para conduzir a história em direção a seu fim último: restaurar o mundo em sua perfeição primeira. Infelizmente, Israel se mostra incessantemente abaixo do requerido, daí provindo a condenação ao exílio durante o qual a harmonia do universo se acha muito mais desregulada. A tarefa do místico é, em especial, reunificar as letras do nome divino para restaurar a unidade do alto de modo a que a *Shekhinah* reencontre seu Esposo.

Os textos de Isaac l'Aveugle já evocam o conflito entre a divindade e o *Sar Amaleq* destinado a ser vencido no final dos tempos. A impulsão messiânica se esclarece também nos *Ta'amey ha-Te'amîm* de Isaac Cohen: a problemática do mal articula-se aí a uma apocalíptica em que as forças de Deus se defrontam com as de Samael. A leitura atenta das *Idrōt* revela que o rabino Simon bar Yokhai exerceu para o autor do *Zohar* uma função eminentemente messiânica na economia da história de Israel.[49] Por isso, assim que a existência física do povo judeu foi posta em questão, a cabala tornou-se o catalisador de um poder inigualável. O acontecimento se produz

muito precisamente em seguida à expulsão maciça dos judeus da Espanha, ordenada pelos reis católicos em 1492.

---

48. Nos pormenores, os cabalistas fazem corresponder a Torá primordial a *Hōkhmah*, a Torá escrita a *Tif'eret* e a Torá oral a *Malkhūt*. (N.A.)
49. Sobre o messias no *Zohar*, ver o artigo fundamental de Y. Liebes, "O messias do *Zohar*" (em hebraico), no volume coletivo *A idéia messiânica no pensamento judaico*, Jerusalém, Academia de Israel, 1982, p.87-237. (N.A.)

Capítulo V

A cabala de Safed e sua herança

A expulsão de 1492 provoca uma transformação da natureza e do lugar da cabala no interior do mundo judaico. Enquanto a mística estava até então limitada a grupos relativamente restritos, a partir daí os ensinamentos cabalísticos passam a ser difundidos entre um público cada vez mais amplo. O conteúdo dessa cabala vai ser modificado em conseqüência da nova situação histórica resultante da expulsão dos judeus da Península Ibérica. As esperanças messiânicas perseguem ainda com mais força as especulações místicas, e entre muitos esotéricos a preocupação de apressar o fim prevalece sobre a pesquisa unicamente da salvação individual. A impressão do *Zohar* em Mântua, assim como em Ferrara em 1558, após uma viva polêmica, inscreve-se nessa fermentação dos espíritos.

I. A literatura cabalística resultante da expulsão

Os exilados da Espanha divulgam a cabala por toda a bacia mediterrânea, aplicando-se a apresentações sintéticas do tema. A mais bem-sucedida dessas tentativas é a de Meir Ibn Gabbay – que foi juiz em Tiro e em Manissa, na Turquia – em seu *'Abōdat ha-Qōdesh* (1521), o produto mais acabado da especulação cabalística antes da renovação de Safed. Ao lado de uma crítica veemente do racionalismo judaico, Ibn Gabbay concentra sua obra no tema do *'Abōda tsorekh Gabō'a*, isto é, a concepção segundo a qual a ação do homem é indispensável à própria divindade. Na mesma época, David ibn Zimra escreve no Egito *Migdal David*, inspirado no *Sefer Temūnah*, e *Metsūdat David*, sobre os temas dos preceitos. Surgem também outros escritos, especialmente na África do Norte, como o comentário sobre o *Zohar*, *Ketem Paz*, de Simon ibn Labi de Fez. Uma antologia cabalística aparece na Europa oriental na mesma época: o *Shōshan ha-Sōdōt*, de Moisés ben Jacob de Kiev, inspirado especialmente nos ensinamentos de Gerona. Neftali Hirtz Trèves escreve seu comentário sobre a liturgia em 1560. Na mesma época, Juda ben Betsalel Loew (o Maharal de Praga[50]) difunde sub-repticiamente as idéias cabalísticas em seus textos, nos quais reinterpreta o mundo da *Aggadah* para seus contemporâneos.

A corrente apocalíptica, todavia, se manifesta com força tanto no *Kaf ha-Ketōret* – uma interpretação dos Salmos enquanto coletânea de hinos para o último combate messiânico – quanto no *Meshare Qitrin* (1508), de Abraham Eliezer ha-Levi, que anunciou o ano de 1524 como o início dos tempos messiânicos. Vários projetos messiânicos são postos em execução. Em exemplo é volta de Asher Lemlein à Itália do Norte (1500-1502). Outro esforço foi o de David Reubeni e Salomon Molcho; este último redigiu o *Sefer ha-Mefoar* (impresso em Salônica em 1529) e morreu como mártir em 1532. A tentativa de Joseph Della Reyna de utilizar a cabala prática para provocar o fim dos tempos deu lugar a todo um ciclo de lendas.

II. O centro de Safed

Por volta de 1530, a cidade de Safed, na Galiléia, tornou-se a capital espiritual do judaísmo e especialmente da cabala. Lá instalaram-se os maiores adeptos da *Halakhah*, como Jacob Berab, que, em 1538, tentou restaurar a ordenação rabínica, e Joseph Karo, o autor do último código estabelecendo autoridade no judaísmo, o *Shūlhan ‘Arūkh*. Uma atmosfera pietista e ascética reinava na cidade, que desempenhou na época a função que Gerona assumira para a cabala de Provença. Não apenas comentavam-se ali os antigos livros, mas redigiam-se novas obras e produziam-se novas interpretações. Certos mestres reivindicavam um novo tipo de revelação, a de um *Maggid*, mentor espiritual que podia ser ora um anjo, ora uma alma que se exprimia pelos lábios dos cabalistas ou provocava neles fenômenos de escrita automática. Joseph Taitazak de Salônica teve como *Maggid* o próprio Deus, enquanto que foi a *Mishnah* personificada que ditou a Joseph Karo as revelações contidas em seu *Maggid Mesharim*. Obteve também muito sucesso em Safed o *Galley Razayyah*, escrito provavelmente na Grécia por volta de 1552, cujo tema básico é a transmigração das almas dos heróis bíblicos que mostraram uma conduta aparentemente escandalosa, como a de Sansão.

Uma primeira reformulação da cabala foi obra de Salomon ben Moisés Alkabetz, que emigrou de Salônica para Safed em 1535 e reagrupou em torno de si um cenáculo de místicos. Pregador e poeta, compôs o famoso hino sabático *Lekha dōdi*, consumido pelo sopro messiânico e adotado de imediato por todas as comunidades judaicas desde então. Autor de inúmeros textos, especialmente comentários sobre a Bíblia, Alkabetz produziu em sua obra mais importante, *Liqqūtey Haqdamōt le-Hokmat ha-Qabbalah*, uma

teologia da cabala análoga à de Cordovero; declara, no entanto, que a essência das *sefirōt* não é divina, ainda que a substância divina permaneça imanente a elas.

Salomon Alkabetz teve como discípulo (e também como cunhado) aquele que se tornou o maior teólogo da cabala na época: Moisés Cordovero (1522-1570). Sua primeira obra sistemática é *Pardes Rimmōnim*, que escreve aos 27 anos. Compôs em seguida *’Ōr Yaqar*, seu grande comentário sobre o *Zohar*, encerrando sua teologia cabalística com *‘Elimah Rabbati*, publicado dez anos depois de seu primeiro grande tratado. Ao longo da obra que escreveu, ele se esforça para harmonizar as idéias do *Zohar* com as dos *Tiqqūnim* e do *Rayah Mehemnah*. Cordovero vê em Deus um ser necessário, a causa primeira que transcende aos outros seres e à qual não é permitido atribuir nenhum predicado. À pergunta, para ele capital, de saber se as *sefirōt* constituem a substância *‘atsmūt* de Deus ou apenas seus *Kelim*, instrumentos ou receptáculos do divino, Cordovero fornece como resposta: as *sefirōt* são ao mesmo tempo substância e *Kelim*. Elas são emanadas fora de Deus, mas a divindade lhes é imanente. A expansão delas é uma manifestação da vontade de Deus. Assim, coloca-se para ele o problema da relação entre Deus e sua vontade. Ainda aqui a resposta é dialética: a vontade é uma emanação, mas toma sua origem em Deus por uma sucessão de volições que se aproximam, à maneira de uma assímptota, da essência da deidade. Tornamos a encontrar esse pensamento dialético na descrição da emanação, que, para ele, constitui igualmente uma ocultação. Paradoxalmente, Cordovero interpreta as diferentes passagens do *Zohar* que tratam da morte dos reis de Edom como uma alusão à necessidade do rigor a fim de que o mundo possa subsistir. Assim, da mesma forma, o universo inteiro é ritmado pelo duplo movimento da luz direta, *’Ōr Yashar*, e da luz refletida, *’Ōr Hozer*, esta última originando-se da modalidade do rigor.

III. Isaac Luria e sua posteridade

Isaac Luria Ashkenaze (Ari) nasceu em Jerusalém em 1534. Educado no Egito, morreu em Safed em 1572, onde na verdade passou apenas os três últimos anos de sua vida. Estudou no Egito com David ben Zimra e em Safed com Moisés Cordovero. Em torno dele, fundou-se um círculo místico de cerca de trinta discípulos. Luria era o protótipo da personalidade carismática, cujo magnetismo impressionava a todos ao redor, e cujos ensinamentos permaneceram na maior parte orais e reservados a seus

alunos. São estes que, em diferentes versões, nos transmitiram a cabala teosófica de Luria, que constitui verdadeiramente uma nova cabala em relação ao que antes existia.

A cabala luriânica, de uma extrema complexidade em seus detalhes, comporta globalmente três momentos essenciais: o *Tsimtsūm*, a quebra dos vasos e o *Tiqqūn*.

Luria colocou-se a pergunta: como pode o mundo existir se a essência de *'En Sōf* preenche todas as coisas? A resposta é que o mundo existe em conseqüência de uma contração, do *Tsimtsūm* de Deus em si mesmo. Essa retração do divino de um único ponto ao centro de si mesmo permite que todos os mundos existam: o espaço primordial assim isolado é denominado *Tehirū*. O efeito do *Tsimtsūm* é manifestar o rigor divino que era até então afogado no oceano infinito de sua misericórdia. Esse ato de autolimitação do divino é seguido pelo retorno do divino ao espaço dos mundos sob a forma de um raio de luz que penetra no espaço instaurado pela primeira contração. Esse raio, que pertence à modalidade da misericórdia, vai exercer uma função catártica, penetrando e focalizando as forças do rigor que se mantiveram no *Tehirū* ao mesmo tempo que o resíduo da luz infinita, *Reshimū*.

A ação recíproca entre a forma organizadora constituída pelo *qaw ha-middah*, a medida cósmica, e a receptividade representada pelo *Reshimū* terá por efeito produzir os *Kelim*, os receptáculos suscetíveis de conter a luz divina. As estruturas que surgirão tomarão de empréstimo duas formas de desenvolvimento no espaço, a do círculo, *'Iggūl*, e a da linha reta, *Yōsher*, cuja dualidade atravessa o conjunto do processo. O círculo evoca a perfeição do *'En Sōf* e se molda em uma espécie de forma esférica do espaço resultante do *Tsimtsūm*. A linha reta, que procede do *Qaw*, é como o *a priori* e a antecipação da estatura do homem, causa final de toda a criação. O processo é escandido por uma seqüência incessante de retrações e expansões (*Histalqūt* e *Hitpashtūt*).

A primeira forma que resulta da emancipação e que preenche todo o espaço dos mundos é precisamente designada como o *Adam Qadmōn*, o homem primordial. O *Adam Qadmōn* é constituído a partir de dez *sefirōt* concêntricas, que correspondem a seu *Nefesh*, e de dez *sefirōt* dispostas verticalmente – seu *Ruah* –, e serve de mediação entre *'En Sōf*, cuja luz penetra nele, e a hierarquia dos mundos que segue. As luzes das *sefirōt* resplandecem por seus olhos, orelhas, nariz e boca. Cada constelação de luz

tem também sua expressão lingüística particular sob a forma de um desenvolvimento *milluy* do tetragrama. Essas luzes "reúnem-se todas num só receptáculo, de onde o nome de *'Ōlam ha-'Aqūdim* (literalmente: o mundo daqueles que são ligados), que qualifica esse grau. Após um segundo *Tsimtsūm* no nível do diafragma do homem primordial, desta vez jorrarão luzes dos olhos de *Adam Qadmōn*. Essas luzes constituem o *'Ōlam ha-Niqqūdim*, o mundo dos pontos, onde um vaso determinado está destinado agora a acolher as luzes da cada *sefirah*.

Efetivamente, no que diz respeito às três primeiras *sefirōt,* os vasos que correspondiam a elas puderam acolher a luz. Mas a luz das seis outras, de *Hesed* a *Yesōd*, jorrou de um só golpe e os seis vasos destinados a recolhê-la se quebraram; ocorreu o mesmo, mas em medida menor, no receptáculo de *Malkhūt.* A quebra dos vasos, *Shebirat Kēlim*, é o segundo momento fundamental do processo teogônico descrito por Luria. Sob efeito dessa quebra, a maior parte da luz remonta à sua fonte, enquanto o restante das centelhas de luz, *Nitsūsōt,* agarradas aos pedaços dos vasos, mergulham com eles no abismo. As forças do mal tiram sua substâncias desses pedaços (cascas), *Kelippōt,* que estão também na origem da matéria bruta. Assim, a quebra dos vasos é uma catástrofe cósmica que provoca o deslocamento de todas as realidades, quer se tratem de luzes ou vasos, e que corresponde, no nível luriânico, à morte dos Reis primitivos nos *Idrōt* do *Zohar*, assim como à destruição dos mundos primitivos da antiga *'Aggadah*. Os alunos de Luria oscilam entre uma leitura de tipo estruturalista dessa catástrofe (como a natureza parcelar do mundo dos pontos) e a leitura catártica do mesmo processo: a quebra se mostra indispensável para purificar as *sefirōt* dos *Kelippōt*; esta já era a finalidade da primeira contração. Essa intenção catártica harmoniza-se igualmente com a interpretação teleológica, insistindo no fato de que os vasos deviam ser quebrados a fim de passar a existir um mundo que dê lugar à liberdade.

Imediatamente após a quebra dos vasos, intervém a última fase do processo teogônico, o *Tiqqūn,* a reparação ou restauração do mundo quebrado. O Emanador suscita um impulso de baixo, *Mayim Nōqbin* (literalmente: as águas fêmeas), que é como um pedido de ajuda que se eleva do mundo quebrado ao qual vem responder uma nova emissão de luz a partir da fronte do homem primordial. Essa nova luz integrará as *sefirōt* até então isoladas dos *Partsūfim*, rostos ou configurações, dos quais cada um manifesta um aspecto da divindade assim como um momento na obra da

restauração. Os principais *Partsūfim* são em número de cinco e designados por uma nomenclatura tomada de empréstimo das *Idrōt*. O primeiro rosto é o de *’Arikh ’Anpīn*, o *Longanime*[51]: ele exprime a misericórdia divina e corresponde a *Keter*. As entidades *Hōkhmah* e *Binah* tornam-se no presente as configurações *‘Abba* e *‘Imma*, pai e mãe. Elas são o modelo de todas as uniões intelectuais e eróticas por seu face a face ininterrupto (*Histaqqelūt Panim be-fanim*). De sua união, origina-se um novo rosto, *Zeis ’Anpin*, o Impaciente, que engloba as seis *sefirōt*, de *Gedūllah* a *Yesōd*. Seu próprio nome indica que inclui nele as potências do rigor, e sua função é efetivamente ser o agente da transformação e da atenuação desse rigor. O Ari descreve longamente a concepção e a seguir o desenvolvimento embrionário de *Zeir ’Anpin* no seio da “mãe celeste”, seguido por seu nascimento, infância e maturidade. A companheira de *Zeir ’Anpin* é denominada *Nūqbah de-Zeir’* e corresponde à entidade *Malkhūt.* A descrição do conjunto das cinco configurações representa a tentativa mais extraordinária de passar de *’En Sōf* ao Deus pessoal da religião tradicional, das qualidades e descrições em que se assinala, uma vez mais, o domínio do mito e do pensamento gótico.

O *Tiqqūn* dos mundos entretanto não é conduzido a seu termo pelos cuidados do Emanador. Um dos efeitos da quebra dos vasos foi o de fazer cada um dos mundos descer mais em relação ao local que lhes fora designado originalmente. Em virtude disso, o mundo do *‘Asiyyah*, que devia ser puramente espiritual, foi degradado, misturando-se à parte inferior do mundo dos *Kelippot* e à matéria física que o domina. A tarefa devolvida ao homem é precisamente de restaurar o mundo do *‘Asiyyah* a seu lugar puramente espiritual, de separá-lo inteiramente do mundo das cascas, reunindo as parcelas de santidade e estabelecendo enfim uma comunicação de cada criatura com o divino que mais nada possa interromper. O processo do *Tiqqūn* corresponde na terra ao processo da história terrestre. No mundo, Israel tem a função de reunir todas as parcelas de santidade que foram dispersas. A vinda do messias pontuará a realização final desse processo, iniciado desde as origens. A redenção de Israel coincide com a do mundo inteiro, da mesma forma que seu exílio é apenas a manifestação visível do exílio de todos os seres, a começar pelo do divino no momento da quebra dos vasos e desde seu *Tsimtsūm* original.

A cabala luriânica desenvolveu também, ao lado da doutrina da *Kawwanah*, destinada à elite mística, a doutrina do *Gilgūl* universal, da

transmigração universal das almas a partir da alma de Adão, que englobava todas. A verdadeira história do mundo torna-se a das migrações e das inter-relações entre as almas humanas. A transmigração oferece ao homem a possibilidade de se liberar, ao efetuar os preceitos que não efetuara anteriormente; ela é então um aspecto personalizado do *Tiqqūn*. Como a *Galūt*, o exílio, a transmigração não é simplesmente uma sanção, mas sobretudo uma missão atribuída ao cabalista, em qualquer lugar que se encontre, de reunir as últimas parcelas de santidade dispersas entre os gentios.

IV. Da cabala luriânica à modernidade

A cabala luriânica respondeu tão bem às aspirações do povo judeu que praticamente se tornou, a partir de 1630, a teologia de todo o judaísmo, podendo-se dizer que foi a última doutrina nesse caso. Mas o encargo messiânico da cabala provocaria em breve outras conseqüências.

Ela contribui, com uma parcela significativa, para o nascimento e desenvolvimento do maior movimento messiânico da história judaica desde a queda do Templo: o de Sabbatai Zewi (1626-1676), que sacudiu todo o mundo judaico e que, após sua conversão ao Islã em 1666, levou à formação de uma heresia sabbataísta, minando do interior e do exterior a sociedade judaica tradicional às vésperas da emancipação. Doutrinariamente, o movimento elaborou uma cabala herética, reinterpretação da cabala luriânica à luz da aventura de Sabbatai Zewi. Seu primeiro grande teórico foi Nathan de Gaza, o profeta do movimento, especialmente em seu *Sefer ha-Beriah*. Outra formulação sabbataísta de caráter dualista foi elaborada por Abraham Miguel Cardozo, que voltou as costas à cabala luriânica. Uma terceira orientação cabalística no mesmo meio é a de Nehemias Hayon, que forneceu, em seu *‘Oz ’Elōhim*, uma nova leitura sabbataísta da cabala luriânica. Desnecessário dizer que a ortodoxia judaica reagiu violentamente a esse movimento, inclusive no plano doutrinal, como testemunham os textos de Joseph Ergaz e de Emannuel Hay Ricchi, os dois publicados em Amsterdã. Entre os dois campos (mas objeto das piores suspeitas em vida) assinala-se a obra de Moisés Hayyim Luzzatto, especialmente seu *Qelah Pithey Hōkhmah* (138 Portas da sabedoria), no qual o esse autor desenvolve uma interpretação da cabala luriânica fundada na idéia de que Deus, por seu *Tsimtsūm*, superou sua

infinita bondade para criar um mundo imperfeito, mas respeitando a eminente dignidade do homem.

Após o refluxo do sabbataísmo e a decepção provocada por ele, um segundo movimento popular inspirou-se em parte na cabala luriânica, transpondo para o plano da afetividade o que as categorias luriânicas tinham de intelectual demais e, conseqüentemente, de elitista em excesso. Apontamos como tal o hassidismo polonês e ucraniano dos séculos XVIII e XIX, que se espalhou lentamente em torno de grandes personalidades carismáticas, das quais a primeira, cronologicamente, foi Israel Ba‘al Shem Tov (morto em 1760). Becht[52] e seus discípulos difundiram as idéias do *Tsimtsūm* e da elevação das parcelas de santidade, e consideraram o *Debeqūt* como o valor religioso mais alto. O conjunto das idéias cabalísticas foi transmutado pelos *hasidim* em virtudes éticas individuais. As *sefirōt* e os *partsūfim* são encarados hoje como modalidades ou processos inerentes à psique humana. Em substituição aos *kavvanōt* luriânicos surge uma via contemplativa que apóia-se numa técnica de meditação das letras do alfabeto hebraico por dissociação e depois por recomposição das palavras do texto litúrgico e da Escritura.[53] Por esse uso da linguagem, já presente em Cordovero, a alma do *tsaddiq*, do líder carismático, eleva-se a Deus enquanto faz descer sobre o mundo uma expansão de benção. O movimento esbarrou, porém, na oposição violenta do sistema rabínico, especialmente na Lituânia. Entretanto, as duas correntes opostas contaram em suas fileiras com eminentes continuadores da cabala luriânica. Entre os *mitnagdim* da Lituânia domina a figura de Elias, o Gaon de Vilna, que esteve na origem de uma tradição interpretativa da qual o último grande representante foi Salomon Eliashov (1841-1924). Entre os *hasidim*, a criatividade no domínio da cabala foi especialmente marcada na corrente *Habad* em torno de Shneur Zalman de Lyadi, autor do *Tanya*, e de seu aluno Aaron Levi de Staroselye em seu *‘Abōdat ha-Levi*. A transmissão das tradições da oração contemplativa no espírito da cabala luriânica foi assegurada até nossos dias em Jerusalém pela *Yeshivah Bet-El*, dirigida originariamente por Shalom Mizrahi Sharabi (morto em 1777). Um centro análogo funcionou na Polônia a partir de 1740 e durante todo o século XIX: o famoso *Klaus*, de Brody.

Com a emancipação e a aculturação dos judeus no mundo ocidental, as comunidades judaicas se afastaram progressivamente da cabala, especialmente sob a influência do movimento da *Haskalah* (Luzes), que

havia apontado o hassidismo como um dos alvos principais. Ao longo do século XIX, os adeptos da "Ciência do Judaísmo", sob a influência do racionalismo ambiente, vão se interessar sobretudo pela filosofia judaica medieval, salvo honrosas exceções. Um historiador da envergadura de H. Graetz usará palavras bastante duras para denunciar os fantasmas veiculados, segundo ele, pela mística no interior do judaísmo. Na Itália, Samuel-David Luzzatto travará, em 1822, uma violenta polêmica anticabalística em seu *Vikkû'ah* (Gorizia, 1857), ao qual Elias Benamozegh se esforçará por responder em seu *Ta'am le-Shad* (Livorno, 1863). Entre os adeptos da *Wissenschaft*, é ainda Adolphe Franck que, em seu livro *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* (Paris, 1843), se mostrará o mais aberto ao que a mística judaica pode revelar de positivo.

A obra de Gershom Scholem (1897-1982) rompe com esse desprezo. Motivado por sua ideologia sionista, Scholem vai reconhecer na cabala uma expressão vital da existência judaica. Escapando à tentação romântica, porém, ele empreende, sobretudo a partir de 1925, quando é nomeado professor de Mística Judaica na nova Universidade Hebraica de Jerusalém, o estudo da gênese, do desenvolvimento e do conteúdo da mística judaica num espírito estritamente científico. Assim, funda o estudo histórico-crítico da cabala, ilustrado igualmente por I. Tishby, em Jerusalém, A. Altmann, em Boston, e G. Vadja, na França, logo seguidos por seus alunos e por alunos de seus alunos. Certamente, como é o caso em todos os campos do saber científico, algumas perspectivas de Scholem foram novamente questionadas pelo progresso da pesquisa, mas seus trabalhos continuam o ponto de partida obrigatório de toda investigação séria no domínio da mística judaica. É preciso acrescentar que, no plano da experiência vivida, sobretudo após o genocídio hitlerista, manifestou-se uma renovação de interesse em amplas camadas do povo judeu em relação à mística. Isso explica a reedição, nos últimos trinta anos, da maioria dos textos fundadores e a tradução de alguns deles para as línguas européias. Essa renovação de interesse, mesmo que nem sempre seja da melhor qualidade, permite augurar o desenvolvimento de nossos conhecimentos sobre a mística judaica que ainda agora se encontram no limbo. É possível esperar que as pesquisas realizadas atualmente nesse campo do saber, ligadas ao aprofundamento dos conhecimentos nos outros grandes domínios da cultura judaica, permitam alcançar uma percepção mais rica e matizada do que foi o pensamento, a história e a vida do povo judeu.

50. Rabino (1525-1609) que foi um dos mais importantes pensadores judeus do período pós-medieval. (N.T.)
51. O Paciente. (N.T.)
52. Becht é a sigla de Ba‘al Shem Tov. (N.A.)
53. Para uma compreensão maior do hassidismo na Europa Oriental, consultar o artigo de Z. Gries, Hasidism: “The present state of research and some desirable priorities”, em *Numen*, vol. XXXIV, 1987, p.97-108 e 179-213. (N.A.)

BIBLIOGRAFIA

1) Reportar-se antes de tudo aos textos e às obras mencionadas neste livro.
2) Consultar regularmente as revistas bibliográficas publicadas pela Biblioteca Nacional e Universitária de Jerusalém: *Qyriat Sefer* para os livros e *Index of Jewish Studies* [RAMBI] para os artigos.
3) Juntar a isso especialmente:

A) GENERALIDADES

Estudos:

SCHOLEM, G. *Kabbalah.* Jerusalém: Keter, 1974.
_____. *As grandes correntes da mística judaica.* São Paulo: Perspectiva, 1995.
_____. *A cabala e seu simbolismo.* São Paulo: Perspectiva, 1997.
_____. *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive.* Paris, 1983.
_____. *La mystique juive. Les thèmes fondamentaux.* Paris, 1985.
DAN, J.; TALMAGE, F. (ed.). *Studies in Jewish Mysticism*. Cambridge (Mass.): AJS, 1982.
GOETSCHEL, R. (ed.). *Prière, mystique et judaïsme*. Paris, 1987.
IDEL, M. *Cabala, novas perspectivas.* São Paulo: Perspectiva, 2000.
_____. *Le Golem*. Paris, 1992.
_____. *Messianism and Mysticism* (em hebraico). Tel-Aviv, 1992.
_____. *Messianisme et mystique.* Paris, 1994.
MOPSIK, C. *La Cabale.* Paris, 1988.
_____. *Cabale et cabalistes.* Paris, 1996.
LIEBES, Y. *Studies in Jewish Myth and Messianism*. Nova York, 1993.

Antologias:

BLUMENTHAL, R. *Understand Jewish Mysticism. A source Reader*. 2 v. Nova York, 1978.
JACOBS, L. *Jewish Mystical Testimonies*. Jerusalém, 1973.
DAN, J.(ed.). *The Early Kabbalah*. Trad. R.C. Kiener. Nova York, 1986.
SAFRAN, A. *A sabedoria da cabala*. Edição do autor, 1995.
GREEN, E. (ed.). *Jewish Spirituality.* 2 v. Nova York, 1988.
MOPSIK, C. *Les grands textes de la Cabale. Les Rites qui font Dieu*. Paris, 1993.

B) APOCALÍPTICA, LITERATURA RABÍNICA, LITERATURA DA *MERKABAH*

Textos:

DUPONT-SOMMER, A.; PHILONENKO, M. (ed.) *La Bible. Écrits intertestamentaires*. Gallimard: Paris, 1987.
NAVEH, J.; SHAKED, J. (ed.) *Amulets and Magic Bowls. Aramaïc Incantations of Late Antiquity.* Jerusalém, 1985.
Sefer Yetsirah (reprod. da edição de Varsóvia, 1884). Jerusalém, 1962.
SCHAEFER, P. (ed.) *Synopse zur Hekhalot Literatur.* Tubingen, 1981.
_____. *Geniza-Fragmente zur Hekhalot Literatur*. Tubingen, 1985.

Estudos:

SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition.* Nova York, 1965.
SEGAL, F.A. *Two Powers in Heaven*. Leiden, 1977.
HALPERIN, J. *The Merkabah in Rabbinic Literature*. New Haven, 1980.
GRUENWALD, I. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden e Colônia, 1980.
SED, N. *La mystique cosmologique juive.* Paris, 1981.
CHERNUS, I. *Mysticism in Rabbinical Judaïsm*. Berlim e Nova York, 1982.

LIEBES, Y. *O pecado de Elisha: Os quatro que entraram no Paraíso e a natureza do misticismo talmúdico* (em hebraico). Jerusalém, 1986.
DAN, J. (ed.). *Early Jewish Mysticism* (em hebraico e inglês), *Mehqarey Yerüshalayn be-Mahashebet Yisra'el*. VI (I-2). Jerusalém, 1987.
HALPERIN, D. *The Faces of the Chariot*. Tubingen, 1988.
DAN, J. *O antigo misticismo judeu* (em hebraico). Tel-Aviv, 1989.
SCHÄFER, P. *Le Dieu caché et révelé. Introduction à la mystique juive ancienne*. Paris, 1993.
KUYIT, A. *The Descent to the Chariot*. Tubingen, 1995.
SWARTZ, M.D. *Scholastic Magic. Ritual and Revelation Early Jewish Mysticism.* Princeton, 1996.
GREEN, A. *Keter, the Crown of God in Early Jewish Mysticism*. Berkeley, 1997.
HARAI, Y. *La magie hébraique antique, investigations méthodologiques et phénoménologiques*. Ph.D: Jerusalém, 1998.
LIEBES, Y. *Ars Poetica in Sefer Yetsirah* (em hebraico). Jesusalém, 2001.

C) PIETISMO DA RENÂNIA E DO ORIENTE

Textos:

DAN, J. (ed.). *Textîm ba-Tôrat ha-Elohût shel Hasidut 'Ashkenaz*. Jerusalém, 1977 (o volume comporta o anônimo *Sefer ha-Hayyim* e o *Sefer Sôd ha-Sôdôt* e um comentário sobre o *Sefer ha-Yetisrah* de Elhanan ben Yaqar).
_____. (intr.). *Shir ha-Yihûd* (reprod. da edição de Thiengen, 1560). Jerusalém, 1981.
_____. (ed.). TAKU, Moisë. *Ketav Tamim*. Fac-similado do manuscrito hebraico H 711. BN Paris, Jerusalém, 1984.
DE WORMS, Elcazar. *Sodey Razayya, Sefer 'Alpha Bey'ta*. S. C. Weiss: Jerusalém, 1985.
_____. *Hokhmat ha-Nefesh*. Bney-Braq, 1981.
_____. Hershler, M. (ed.) *Perûshey Siddûr ha-Tefilah le-Roqeah*. 2 v. Jerusalém, 1993.
ABRAMS, D.; TA-SHEMA, I. *Jehudah ben Chemouel le Hassid*. Sefer Gematriot: Los Angeles, 1998.
_____. *Sefer Hassidim* (ms. Parme H 3283, ed. I.V. Marcus). Jerusalém, 1985.
_____. *Le Guide des Hassidim*. Trad. E. Gourevitch. Paris, 1988.
OBADIAS; MAIMÔNIDES, David. *Deux Traités de mystique juive: Le traité du puits*. *Le guide du détachement*. Trad. P. B. Fenton. Paris, 1987.

Estudos:

DAN, J. *A teologia esotérica dos pietistas da Alemanha* (em hebraico). Jesusalém, 1969.
_____. *Estudos sobre a literatura dos Hasidey Ashhenaz* (em hebraico). Jerusalém, 1975.
_____. *The Unique Cherub, A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*. Tubingen, 1999.
MARCUS, I.G. *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*. Leiden, 1981.
_____. (ed.). As *idéias religiosas e sociais dos pietistas judeus na Alemanha Medieval* (em hebraico). Jerusalém, 1986.
GRÖZINGER, K.E.; Dan, J. (ed.) *Mysticism, Magic and Kabbalah in Askenazi Judaism.* International Symposium held in Frankfurt am Main, 1991 (*Studia Judaïca*, 13). Berlim-Nova York, 1995.
SWARTZ, D. *Scholastic Magic, Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*. Princeton, 1996.
ABRAMS, D. *Sexual Symbolism and Merkabah Speculation in Medieval Germany. A Study of the Sod ha-Egoz Texts.* Tubingen, 1997.

D) A CABALA DE 1150 A 1492

Textos:

ABRAMS, D. (ed.). *Sefer ha-Bahir*. *The Book of Bahir*, Los Angeles, 1995.
_____. (texto hebraico e trad. fr. J. Gottfarstein), Paris, 1982; introd. e trad. fr. (N.Sed). Milão: Arche, 1987.

ABRAMS, D. (ed.). DAVID, Asher Ben. *His Complete Works and Studies in his Kabbalistic Thought*. Los Angeles: Cherub Press, 1996.
DE GERONA, Azriel. *Perûsh ha -'Aggadot le R. Azri'el* (ed. I. Tishby). Jerusalém, 1980.
_____. *Perüsh la-Tefillah* (ed. M. Gavarin, mimeo). Jerusalém, 1982.
_____. *Commentaire sur la liturgie quotidienne*. Trad. de G. Sed-Rajna). Leiden, 1974.
_____. *Le commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Trad. de G. Vajda. Paris, 1969.
HE-HASID, David ben Yehuda. *The Book of Sefer Mar'ôt ha-Zove'ôt* (ed. crít. D. C. Matt). Chico (Calif.), 1982.
IBN-GAON. *Shem-Tob. Baddey ha- 'Aron û-Migdal Hananel* (ed. D. Leowinger, fac-similado do manuscrito de Paris). Jerusalém, 1977.
DE ACRE, Issac ben Samuel. *Me'irat 'Enayîm* (ed. crít. A.Goldreich). Jerusalém, 1981.
SIFREY. *'Iyyûn* (ed. crít. M. Verman). Harvard, 1984.
HA-LEVI, Abulafia Todros ben Joseph. *'Otsar ha-Kabōd ha-Shalem*. Jerusalém, 1970.
_____. *Sha'ar ha-Razîm* (ed. crít. M. Kushnir-Oron). Jerusalém, 1989.
HA-KOHEN, Jacob ben Jacob. *Perush Merkabat Yehesqel* (ed. crít. A. Ginat-Farber, 2 v.). Jerusalém, 1978.
_____. *Sefer ha-'Orah* (ed. crít. D. Abrams). Jerusalém, 1993.
ABRAHAM, Abulafia. *Oeuvres* (ed. Aharon Barzani, 9 v. publicados). 2001.
_____. *L'Épitre des sept Voies*. Trad. de Chr. Attias. Montpellier, 1987.
GIQATILIA. Joseph. *Ginnat 'Egôz* (ed. M. Attias). Jerusalém, 1989.
_____. *Sha'arey' Orah* (ed. Ben Shlomo). 2 v. Jerusalém, 1981.
_____. *Sefer Perûsh ha-Merkabah* (ed. M. I. Weinstock). Jerusalém, 1995.
DE LEON, Moïse ben Shem Tob. *Sefer ha-Rimmôn* (ed. crít. E. R. Wolfson). Atlanta, 1988.
_____. *Cheqel ha-Qodesh* (ed. Ch. Mopsik). Culver City, 1997.
_____. *Le Siècle du Sanctuaire*. Trad. de Ch. Mopsik. Paris, 1996.
Sefer ha-Zohar. Trad. De Ch. Mopsik. 7 t. aparecidos. Paris, 2001.
NACHMANIDE. *Lettre sur la sainteté.* Trad. de Ch. Mopsik. Paris, 1986.
HAMADAN, Joseph de. *Sefer Ta'amey Miswôt* (ed. crít. M. Meir). Brandeis, 1974.
_____. *Sefer Tashaq* (ed. crít. J. Zwelling). Brandeis, 1975.
ASHKENAZI, Joseph ben Shalom. *Perûsh le-Parshat Ber'eyshît* (ed. crít. M. Hallamish). Jerusalém, 1984.
TOB, Shem Tob ibn Shern. *Commentary of the Sefirot* (ed. crít. D. S. Ariel). Universidade de Michigan, 1981.
MALKAH, Yehuda ibn. *Perüsh Pirqey de-R.Eliezer* (ed. P. Fenton). Jerusalém, 1991.

Estudos:

VAJDA, G. *La philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*. Paris, 1962.
LIEBES, Y. *Seções do léxico do "Zohar*" (em hebraico). Jerusalém:
Jerusalém, 1976.
GOTTLIEB, E. *Estudos sobre a literatura cabalística* (em hebraico). Tel-Aviv, 1976.
HENOCH, H. *Nahmanide como letrado e cabalista* (hebraico).
Jerusalém, 1978.
ALTMANN, A. *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Ithaca, 1979.
KUSHNIR-ORON, M. *O "Sefer Peliah" e o "Sefer Qanah", seus principios cabalísticos, crítica social, religiosa e composição literária* (em hebraico). Jerusalém, 1982.
TISHBY, I. *Pesquisas sobre a cabala e suas produções* (em hebraico). 3 v. Jerusalém, 1982.
BLUMENTHAL, D. *The Philosophical Questions and Answers of Hoter ben Shelorno*. Leiden, 1982.
BLIKSTEIN, S. *Between Philosophy and Mysticism: A Study of the Philosophic and Qabbalistic Writings of Joseph Giqatilia*. Nova York: JTS, 1983.

TWERSKY, I. (ed.). *R. Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religions and Literary Virtuosity*. Cambridge (Mass.), 1983.
KATZ, J. *Halakhah we-Kabbalah*. Jerusalém, 1986.
COHAN-ALLORO, D. *O mistério da vestimenta e da visão do Anjo no "Zohar"*(em hebraico). Jerusalém, 1987.
DAN, J. (ed.). The Beginning of Jewish Mysticism in Medieval Europe (em hebraico e em inglês). *Mehqarey Yerushalayim*, VI (3-4), Jerusalém, 1987.
FARBER-GINATH, A. *A concepção da Merkabah na teologia esotérica do século XIII: "o segredo da noz"* (em hebraico). Tese. Jerusalém, 1988.
ZAFRANI, H. *Kabbale, vie mystique et magie, judaïsme de l'Occident musulman*. Paris, 1987.
IDEL, M. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Nova York, 1988.
_____. *Langage, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Nova York, 1988.
_____. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Nova York, 1988.
DAN, J. *The Age of Zohar* (em hebraico e inglês). *Mehqarey Yerushalayim, VIII*. Jerusalém, 1989.
TISHBY, I. *The Wisdom of the Zohar*. 3 v. Oxford, 1989.
PEDAYAH, H. *A crise em Deus e sua reparação teúrgica na cabala de r. Isaac l'Aveugle e seus discípulos* (em hebraico). Tese, Jerusalém, 1989.
PINHAS, Giller. *The Enlightened will shine*. Albany, 1993.
SENDOR, M.B. *The Emergence of Provence Kabbalah: R. Isaac the Blind's commentary on the Sefer Yetsirah*. Harvard, 1994.
GARB, Y. *A força da intenção na cabala* (em hebraico). Jerusalém, 2000.

E) A CABALA RESULTANTE DA EXPULSÃO DA ESPANHA (1492)

Textos:

HA-LEVI, Abraham ben Eliezer. *Ma'amar Meshare Qitrin* (fac-similado, Constantinopla, 1510, introd. G. Scholem). Jerusalém, 1977.
Sefer Galley Razzaya (ed. crítica, 1ª parte, r. Elior). Jerusalém, 1981.
SEGÛLLÔT, Sefer; SHELOMO, Sefer Lehera. *A cabala no Iêmem do século XVII* (em hebraico, ed. M. Hallamish). Ramat Gan, 1984.
CORDOVERO, Moîse. *Le Palmier de Débora.* Trad. de Ch. Mopsik. Paris, 1985.
_____. *'Or Yaqar* (*comentário sobre o Zohar)*. 23 v. Jerusalém, 1995.
FANO, Azariah Menahem de. *Sefer 'Asarah Ma'amarôt*. Jerusalém, 1988.
_____. *Sefer Ma'amare ha-Rema*. 2 v. Jerusalém, 1997.
VITAL, Hayyim. *Kitbey Rablenu ha-' Ari Zäl*. 13 v. Tel-Aviv, 1964.
_____. *Ketabîm Hadashim le-Rabbeynû Hayyim Vital*. Jerusalém, 1988.
ALASHQAR, Joseph ben Moïse. *Sefer Tsafnat Paneah* (ed. M. Idel). Jerusalém, 1991.
Yohanan Alemano, 1ª parte.Trad. de F. Lelli. Florença, 1995.
YAGEL, Abraham ben Hananiah. *Gey; Hizayon* (ed. D. B. Ruderman). Jerusalém, 1997.

Estudos:

WERBLOWSKY, R. J.Z.; KARO, Joseph. *Lawgiver and Mystik*. Oxford, 1960.
SECRET, F. *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris, 1964.
BEN-SHLOMO, J. *A teologia mística de M. Cordovero* (hebraico).
Jerusalém, 1965.
NEHER, A. *Le puits de l'exil*. Paris, 1966.
TISHBY, Y. *La doctrine du mal et de l'écorce dans la Kabbale lourianique*. Jerusalém, 1969.
FINE, L. *Techniques of Mystical Meditations for Achieving Prophecy and the Holy Spirit in the Teachings of Issac Luria and Hayyîm Vital*. Brandeis, 1976.
SACK, B. *The Mystical Theology of Salomon Alkabetz*. Brandeis, 1977.
SCHOLEM, G. *Abraham Cohen Herrera, autor do "Puerta del Cielo"* (em hebraico). Jerusalém, 1978.

FAIVRE, A.; TRISTAN, F. (ed.). *Kabbalistes chrétiens*. Paris, 1979.
GOETSCHEL, R. *Meïr ibn Gabbay. Le Discours de la Kabbale espagnole*. Louvain, 1981.
KRABBENHOFT. *The Mysticism in Tradition: Abraham Cohen Herrera and Platonic Theology*. Nova York, 1982.
COOPERMAN, B. (ed.). *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge (Mass.), 1983.
FINE, L. *Safed Spirituality*. Nova York, 1984.
AVIVI, J. *Binyan Ariel*. Jerusalém, 1987.
RUDERMAN, D. B. *Kabbalah, Magic and Science*. Harvard, 1988.
MEROZ, R. *A redenção nos ensinamentos luriânicos* (em hebraico). Tese. Jersusalém, 1988.
WIRSZUBSKI, Ch. *Picco della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Jerusalém, 1989.
YOSHA, N. *Myth and Methaphor. Abraham Cohen Herrera's Philosophic Interpretation of Lurianic Kabbalah*. Jerusalém, 1994.
SACK, B. *A cabala do rabino Moisés Cordovero* (em hebraico), Jerusalém, 1995.

F) SABBATAÍSMO E HASSIDISMO DO LESTE EUROPEU

Textos:

SCHOLEM, G. *Estudos e textos relativos à história do sabbataísmo e suas metamorfoses* (hebraico). Jerusalém, 1974.
HAGIZ, Moïse. *Sheber Pôshe 'im, neged Nehemiah Hayun* (fac-similado, Londres, 1714). Jerusalém, 1970.
EMDEN, Jacob. *Sefer Shimûsh* (reprod. da edição de 1758-1762). Jerusalém, 1974.
_____. *Megîllat Sefer*. Jerusalém, 1979.
HA-KRONIKA. *Sobre Jacob Frank e o movimento frankista* (Trad. em hebraico da crônica polonesa). Jerusalém: Academia de Israel, 1984.
LUZZATTO, Moïse Hayyim. *Oeuvres* (8 v. em 1991). Beney-Baraq.
_____. *515 Tefilôt*. Jerusalém, 1979.
_____. *Zohar Ramhal* (ed. J. Avivi). Jerusalém, 1997.
_____. *Le philosophe et le cabaliste* (trad. J. Hansel). Paris 1991.
LUBAVITCH, Baer Dov de. *Lettre aux hassidim sur l'Extase* (trad. fr. G. Levitte). Paris, 1975.
VOLOZHIN, Hayyim de. *L'âme de la vie*. Trad. de B. Gross. Paris, 1986.
ME-KOMARNO, Yitsaq Aysiq Yehuda Yehiel Safrin. *Netib Mitwotekha*. Jerusalém, 1994.

Estudos:

TISHBY, Y. *Veredas da fé e da heresia* (em hebraico). Jerusalém, 1967.
SCHOLEM, G. *Sabbataï Zewi, the Mystical Messiah*. Princeton, 1973. trad. fr. *Le Messie mystique* (trad. M.-J. Jolivet e A. Nouss), Paris, 1983.
SCHOLEM, G. *Le messianisme juif*. Trad. de B. Dupuy. Paris, 1974.
_____. *Pesquisas sobre sabbataísmo* (em hebraico). Tel-Aviv, 1991.
BENAYAHU, M. *Textos cabalísticos de r. Moïse Luzzatto* (hebraico).
Jerusalém, 1979.
MOYAL, E. O movimento sabbataísta no Marrocos (hebraico). Tel-Aviv, 1984.
SCHAECHTER, J.L. *R. Jacob Emden, Life and Major Works*. Harvard, 1988.
CARLEBACH E. *The Pursuit of Heresy. R. Moshe Hagiz and the Sabbatian Controversies*. Nova York, 1990.
WIRSZUBSKI, Ch. *Between the Lines*. Jerusalém, 1990.
VERSES, Sh. *Haskalah e sabbataísmo* (em hebraico). Jerusalém, 1988.
LIEBES, Y. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Nova York, 1993.
_____. *Sobre sabbataísmo e cabala* (em hebraico). Jerusalém, 2000.
BARKAÏ, Y. *Sabbateanim, Social Perspectives.* Jerusalém, 2000.

ELIOR, R. O *sonho e a desilusão. O movimento sabbataísta e seus enviados*: *messianismo, sabbataísmo e frankismo* (em hebraico). 2 v. Jesusalém, 2001.
_____. *A teologia da segunda geração do hassidismo habad* (em hebraico). Jerusalém, 1982.
_____. *Liberdade a respeito das Tábuas* (em hebraico). Tel-Aviv, 1999.
DRESNER, S.H. *The Zaddik. The Doctrine of the Zaddik according to the Writings of R. Ya' akob Yosef of Polnoy.* Nova York, 1960.
SCHATZ-UFFENHEIMER, R. *O hassidismo como mística* (em hebraico). Jerusalém, 1968.
PIEKARZ, M. *Estudos sobre o hassidismo de Braslav* (em hebraico). Jesusalém, 1972.
WEISS, J. *Estudos sobre o hassidismo de Braslav* (em hebraico). Jerusalém, 1974.
_____. *Studies in East-European Jewish Mysticism & Hasidism*. Londres-Portland, 1997.
JACOBS, L. *Hasidic Prayer*. Nova York, 1973.
RUBINSTEIN, A. (ed.). *Estudos sobre hassidismo* (em hebraico). Jerusalém, 1977.
HALLAMISH, M. A *doutrina especulativa de r. Zalman Shneour de Lyady* (hebraico). Tese policopiada. Jerusalém, 1978.
PIERKARZ, M. *O começo do hassidismo* (em hebraico). Jerusalém, 1978.
GREEN, A. *A Tormented Master. A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*. Universidade de Alabama, 1979.
HISDAÏ, Y. O *ponto de partida da orientação dos hassídicos e dos mitnagdim à luz da literatura homilética* (em hebraico). Jerusalém, 1984.
HESCHEL, A. J.. *The Circle of the Ba'al Shem Tov: Studies in Hasidism* (ed. S. H. Dresner). Chicago-Londres, 1985.
SAFRAN, B. (ed.). *Hasidism: Continuity or Innovation?*. Harvard, 1988.
JACOBSOHN, Y. *La pensée hassidique*. Trad. de C. Chalier. Paris, 1989.
GRIES, Z. *Literatura de conduta* (em hebraico). Tel- Aviv, 1989.
ROBBERECHTS, E. *Les Hassidim*. Bruxelas, 1989.
FAÏERSTEIN, M.M. *All is in the Hands of Heaven. The Teaching of Rabbi Mordecaï Joseph Leiner of Yzbica.* Nova York, 1989.
LOEWENTHAL, N. *Communicating the Infinite. The Emergence of Habad School*. Chicago-Londres, 1990.
PIEKARZ, M. *O hassidismo polonês. Orientações ideológicas entre as duas guerras e quando da Shoah* (em hebraico). Jerusalém, 1990.
ISH-SHALOM, B. *Rav Abraham Itzhaq Kook. Between Rationalism and Mysticism*. Nova York, 1993.
BARKAÏ, I.; ELIOR, R.; SHMERUCK, Ch. (ed.). *Hassidismo na Polônia* (em hebraico). Jerusalém, 1994.
CHRIQUI, M. Rakhab Israel. *A cabala de r. Moïse Hayyim Luzzatto* (em hebraico). Jerusalém, 1995.
IDEL, M. *Hasidism, Between Ecstasy and Magic*. Albany, 1995.
RAPOPORT-ALBERT, A. (ed). *Hasidism Reappraised*. Londres, 1996.
ETKES, E. *Ba'al ha-Shem ha-Besht: Magic Mysticism, Leadership.*
Jerusalém, 2000.

Site na Internet: Journal des Études cabalistiques (C. Mopsik): http://jec.cm.fre.fr/. Inúmeros links com outros sites.

Roland Goetschel é professor emérito da Universidade de Paris-Sorbonne.

Título original: *La Kabbale*

Tradução: Myriam Campello

Capa: Ivan Pinheiro Machado. *Ilustração*: Akg-Images/Latinstock

Preparação de original: Lia Cremonese

Revisão: Patrícia Yurgel

CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

G546c

Goetschel, Roland, 1930-
Cabala / Roland Goetschel; tradução de Myriam Campello. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

(Coleção L&PM POCKET; v. 780)

Tradução de: *La Kabbale*
Inclui bibliografia
ISBN 978.85.254.2922-3

1. Cabala. I. Título. II. Série.

09-0384. CDD: 296.16
CDU: 26-587

© Presses Universitaires de France, *La Kabbale*

Todos os direitos desta edição reservados a L&PM Editores

Rua Comendador Coruja 314, loja 9 – Floresta – 90220-180
Porto Alegre – RS – Brasil / Fone: 51.3225.5777 – Fax: 51.3221-5380

PEDIDOS & DEPTO. COMERCIAL: vendas@lpm.com.br

FALE CONOSCO: info@lpm.com.br
www.lpm.com.br

Table of Contents

Introdução
- A natureza da cabala

Capítulo I
- A mística judaica da antigüidade
  - I. Esoterismo e mística da Apocalíptica
  - II. O testemunho de Qumran
  - III. A mística da época rabínica
  - IV. A literatura dos Heykhalot
  - V. A mística da Merkabah e o gnosticismo
  - VI. O Sefer Yetsirah

Capítulo II
- Dos geonim ao pietismo renano
  - I. A mística judaica da época dos Geonim (640-1048)
  - II. A influência árabo-islâmica e o pietismo na terra do Islã
  - III. O pietismo judaico no mundo asquenaze

Capítulo III
- O movimento cabalista de 1150 a 1492
  - I. A cabala da Provença e do Languedoc
  - II. Os cabalistas da Catalunha e de Castela
  - III. O Zohar e seu ambiente

IV. A cabala dos séculos XIV e XV
Capítulo IV
A visão de mundo da primeira cabala
Capítulo V
A cabala de Safed e sua herança
I. A literatura cabalística resultante da expulsão
II. O centro de Safed
III. Isaac Luria e sua posteridade
IV. Da cabala luriânica à modernidade
Bibliografia