

SEFER YETZIRÁ (LIVRO DA CRIAÇÃO), *SEFER HA-BAHIR* (LIVRO DA CLARIDADE) E *SEFER HA-ZOHAR* (LIVRO DO ESPLENDOR)

SEFER YETZIRÁ (BOOK OF CREATION), *SEFER HA-BAHIR* (BOOK OF CLARITY) AND *SEFER HA-ZOHAR* (BOOK OF SPLENDOR)

Nachman Falbel¹

RESUMO

O presente artigo visa dar uma visão sucinta de três textos clássicos da literatura mística judaica que representam diferentes momentos ou fases no desenvolvimento dessa corrente de pensamento e da criatividade judaica através dos tempos. Para uma melhor compreensão da obra, devemos considerar que o *Sefer Yetzirá* está vinculado a uma fase inicial da mística judaica. O segundo livro, o *Sefer Ha-Bahir* representa uma fase de passagem e intermediária, enquanto o *Zohar* se configura como uma obra abrangente de pleno amadurecimento do pensamento cabalístico medieval, o que o privilegia como fundamento e base para o estudo e conhecimento profundo dessa corrente da criatividade judaica e seu desenvolvimento posterior. Examinam-se esses textos nessa ordem cronológica, mas antes enfatiza-se que com o passar do tempo acumulou-se uma imensa bibliografia concernente ao estudo do pensamento místico judaico e suas correntes, a cabala e seus desdobramentos no tempo e no espaço da Diáspora judaica.

Palavras-chave: Mística Judaica. Livro da Criação. Livro da Claridade. Livro do Esplendor.

¹ Doutor em História Social pela Universidade De São Paulo (USP). Professor de Filosofia na USP. *E-mail*: nfalbel@terra.com.br

ABSTRACT

The present article aims to give a brief overview of three classical texts of Jewish mystical literature that represent different moments or phases in the development of this Jewish thought chain and of the creativity through the ages. For a better understanding of the work we must consider that the *Sefer Yetzira* is linked to an early stage of Jewish mysticism. The second book, *Sefer Ha-Bahir*, represents a stage of passage and intermediary, while the *Zohar* is a comprehensive work of full maturity of medieval kabbalistic thought, which privileges it as the foundation and basis for the study and deep knowledge of this chain of Jewish creativity and its later development. These texts are examined in chronological order, but it has been emphasized that over time an immense bibliography has accumulated concerning the study of Jewish mystical thought and its currents, the Cabala and its unfoldings in the time and space of the Jewish Diaspora.

Keywords: Jewish Mysticism. Book of Creation. Book of Clarity. Book of Splendor.

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa dar uma visão sucinta de três textos clássicos da literatura mística judaica que representam diferentes momentos ou fases no desenvolvimento dessa corrente de pensamento e da criatividade judaica através dos tempos. Devo de antemão observar que não tenho nenhuma pretensão de me aprofundar no estudo das obras em questão, o que demandaria uma programação especial dedicada a cada uma delas, senão apenas chamar a atenção para alguns aspectos específicos de seu conteúdo.

Para melhor compreensão da obra, devemos considerar que o *Sefer Yetzirá* está vinculado a uma fase inicial da mística judaica, e, como bem expressa o professor Joseph Dan,

é bem possível que também o *Sefer Yetzirá* é fruto da mesma fermentação espiritual que gerou a antiga literatura mística, ainda que o seu autor escolheu para si mesmo um caminho diferenciado e especial cristalizando uma terminologia que não tem paralelo para expressar o seu mundo espiritual.²

O segundo livro, o *Sefer Ha-Bahir* representa uma fase que podemos denominar **de passagem e intermediária**, enquanto o *Zohar* se configura como uma obra abrangente de pleno amadurecimento do pensamento cabalístico medieval, o que o privilegia como fundamento e base para o estudo e conhecimento profundo dessa corrente da criatividade judaica e seu desenvolvimento posterior. Tentarei examinar esses textos nessa ordem cronológica, mas antes devo enfatizar que com o passar do tempo acumulou-se uma imensa bibliografia concernente ao estudo do pensamento místico judaico e a suas correntes, à cabala e a seus desdobramentos no tempo e no espaço da Diáspora judaica. Graças aos esforços pioneiros e à notável contribuição de Gershom Scholem, seu estudo incorporou-se como disciplina acadêmica nos departamentos e centros de estudos

² DAN, J. **Ha-Mistika ha-ivrit ha-kedumá**: the Ancient Jewish Mysticism. Misrad Habitakhon, Universitah Meshuderet, Tel-Aviv, 1989, p. 145.

judaicos nas universidades de vários países. Nesse sentido, as três obras sobre as quais versa nossa palestra, além de serem matéria de disciplinas acadêmicas, foram traduzidas a outras línguas. Mesmo que algumas traduções estejam longe de ser perfeitas, servem de apoio à compreensão de seu conteúdo para aqueles que não dominam o hebraico e o aramaico, línguas utilizadas em sua elaboração literária.

Sobre os textos encontra-se uma bibliografia auxiliar didática de introdução ao estudo da mística judaica, a que me referirei no decorrer de minha exposição, fazendo a leitura de alguns extratos, a fim de ilustrar ideias e conceitos relativos ao pensamento místico que podemos extrair dos textos em questão. O livro didático seminal de Gershom Scholem (1972), *Major Trends in Jewish Mysticism*, publicado em 1941, foi traduzido para muitas línguas e, sem dúvida, exerceu o papel de mola mestra para despertar a atenção ao estudo da mística judaica. No Brasil, foi traduzido para o português com o título *A mística judaica* e pode ser considerado um feito editorial, mesmo que contivesse erros em sua primeira edição. Por solicitação da editora, dispus-me a corrigi-los e a fazer uma revisão para a última edição. Passados tantos anos, continua a ser até hoje uma obra de apoio indispensável para o conhecimento da matéria sob o aspecto cronológico-histórico e sólida fundamentação científico-acadêmica. A obra de Scholem serviu como manual, *text-book*, para os estudantes dessa disciplina que por ele foi introduzida na Universidade Hebraica de Jerusalém, e a seguir difundiu-se em outras instituições acadêmicas de outros países. Ele foi o grande artífice do pensamento crítico sobre a mística judaica, a partir fundamentalmente da tese que defendeu na Alemanha sobre o *Sefer ha-Bahir*, sobre o qual falaremos mais adiante.

Scholem formou talentosos discípulos que deram continuidade à sua obra, entre eles Joseph Dan e Moshe Idel, que se esforçaram para inovar abordagens, com espírito crítico e métodos sobre questões tratadas inicialmente pelo mestre e as quais deram continuidade com contribuições originais. Scholem formou a nova geração de estudiosos da mística judaica. Sob esse aspecto, vale lembrar a obra fundamental de autoria de Moshe Idel traduzida ao português, para a qual escrevi

a apresentação, que tem como título “Cabala: novas perspectivas” e revela uma criativa reflexão pessoal sobre questões ligadas ao tema.³

1 *SEFER YETZIRÁ*

Como já havia mencionado em trabalho anterior⁴, ao me referir à literatura dos *Heichalot* e da *Merkavá*, parte desses textos se dedica à cosmogonia e à cosmologia, isto é, diretamente ligada à expressão “*Maassé Bereshit*”, ou seja, à literatura da mística antiga que trata da Criação, tema fundamental que continuará sendo um desafio para o pensamento místico judaico e da Cabala posterior, durante a Idade Média. Um desses textos, que antecede o *Sefer Yetzirá*, é o denominado *Baraita*, de Maasé Bereshit, que trata do primeiro capítulo do Pentateuco e lida com o tema da Criação, mas sua proximidade com a literatura das *Heichalot* e da *Merkavá* é muito maior. O *Sefer Yetzirá* que estudiosos consideram ter sido elaborado entre o terceiro e o sexto século, portanto parece ainda ter um vínculo com a mística antiga, trata diretamente de cosmogonia e cosmologia de modo especial e diferenciado. Composto por 6 capítulos⁵, havendo uma versão curta e outra longa, deparamo-nos com uma terminologia nova, de certo modo hermética, mas é nele que pela primeira vez aparece o termo “*Sefira*”.

Nessa obra, o termo – que na acepção comum pode ser traduzido como “dígito”, “número”, referência aos dez números que vão de um a dez, excluindo o zero que na antiguidade não era conhecido –, ainda que não tenha o significado posterior que será atribuído ao termo *Sefirá*, ou seja, como uma emanção ou atributo da Divindade, já revela conotação adicional ao simples significado de “dígito” ou “número”. Desde o primeiro parágrafo do primeiro capítulo, o *Sefer Yetzirá* trata do tema da Criação:

³ São Paulo: Perspectiva, 2000.

⁴ FALBEL, Nachman. As origens do pensamento místico judaico. In: _____. **Humanismo Judaico na Literatura, na História e na Ciência**. Rio de Janeiro: Centro de História e Cultura Judaica, 2015. v. 3, p. 11-26.

⁵ Por vezes a divisão de capítulos se apresenta em certos comentaristas alterada e com uma divisão diferenciada até 8 capítulos.

Com 32 caminhos místicos de sabedoria gravou Yah o Senhor dos Exércitos o Deus de Israel o Deus vivo Rei do Universo El Shadai Clemente e Misericordioso Elevado e Exaltado que mora na Eternidade cujo nome é sagrado – Ele é sublime e sagrado – E criou Seu Universo com três livros (Sefarim) com a escrita ou escritura (Sefer) com número (Sefar) e com a palavra (Sipur).⁶

Logo a seguir o autor nos explica que os 32 caminhos de sabedoria são constituídos de dez *sefirot* “*beli-ma*”, isto é, “sem-algo, ou nada”. Esta última palavra que aparece uma única vez na Bíblia Hebraica, em Jó 26:7, apresenta certa dificuldade de entendimento devido às múltiplas possibilidades de interpretação, o que podemos constatar nos comentários sobre o texto desde os mais antigos até os modernos. As dificuldades de interpretação do texto passam a ser maiores na medida em que se trata de um escrito único, sem paralelo sob o aspecto redacional, sem que possamos identificar o autor. A existência de quatro versões diferentes revela uma composição complexa e não uniforme. Os 22 caminhos restantes do parágrafo da abertura correspondem às letras do alfabeto hebraico e completam os 32 caminhos que representam os fundamentos da criação associados à palavra “*peliot*”, isto é, “místicas”, “secretas”. O primeiro capítulo lida com os significados dos dez “números” ou “*sefirot*” e os demais se ocupam com a elucidação dos significados das 22 letras do alfabeto hebraico. O uso do termo “*sefirá*” que, como vimos, pode significar “dígito”, “número”, ao substituir o termo “*mispar*”, comumente usado na língua hebraica, insinua uma conotação abstrata e um conceito ideal que na literatura cabalística posterior terá significado profundo, vinculado à manifestação da vida interior da divindade. O autor do

⁶ Utilizei-me da tradução ao português da obra de KAPLAN, A. **Sêfer Ietsirá, o livro da criação**: teoria e prática, São Paulo: Sêfer, 2005, com devidas modificações ao considerar que a tradução de certas palavras me pareceu não corresponder à intenção do autor, ao hebraico e tampouco ao sentido dado pelos comentaristas tradicionais da obra, como a de Saadia Gaon al-Fayiumi. É o caso da tradução das palavras *Sefer* e *Sipur* que o tradutor, ao português, p. 35, traduz como “texto” e “comunicação”.

Sefer Yetzirá parece indicar que não está falando de aritmética, mas ao usar o termo “*sefirá*” está usando-o para expressar relações com o mundo da divindade e seu significado místico. O texto se reporta, com linguagem abstrata, ao processo de criação do universo em que as 10 “*sefirot*”, ao lado das 22 letras, tem papel fundamental e instrumental para que o mundo tenha sido gerado. Quando nos referirmos às “*sefirot*” do período da Cabala propriamente dita, seja no *ha-Bahir* ou no *Zohar*, sabemos que são emanações ou forças, poderes, potências da divindade, manifestações da vida interior da divindade, o que ainda não é claramente expresso pelo autor do *Sefer Yetzirá*, porém a “unidade” representada pelo número 10 “*belima*”, é utilizada em várias passagens nas quais o autor se detém em enigmáticas explicações cosmogônicas. Em sua redação também emprega expressões do *Maaseh Merkavá* ou do primeiro capítulo do profeta Ezequiel, que descreve a carruagem divina. Nele encontramos o termo “*Chaiot*”, criaturas vivas que carregam o trono da Glória, que é a linguagem da literatura das *Heichalot* e da *Merkavá*. Ele descreve as *Chaiot* como servidores do Rei, isto é, da divindade, que obedecem as suas ordens e se prostram perante o trono divino. Uma expressão adicional junto ao termo “*sefirot*”, encontramos a palavra “*ketzavot*” que quer dizer “profundidades” ou “dimensões” aplicadas em relação ao universo.

No segundo capítulo, o autor passa a descrever as 22 letras do alfabeto hebraico como o fundamento da Criação, contrastando com o primeiro capítulo, no qual a Criação é concebida de modo abstrato e ideal, enquanto que no segundo capítulo é uma Criação real, feita pela interconexão das palavras, da linguagem configurada pelas letras. É também interconexão da criação celestial e do mundo terrestre. No segundo capítulo e nos demais que se seguem, ele não mencionará as “*sefirot*”, não cabendo nenhuma explicação sobre a relação entre as “*sefirot*” e as letras, o que levou certos estudiosos a suporem que o texto do *Sefer Yetzirá* reunia duas doutrinas cosmogônicas. A delimitação é feita porque não há uma explicação clara das letras, seu papel e vínculo com as “*sefirot*” do primeiro capítulo. Pode-se aventar a hipótese de

uma influência da filosofia Pitagórica ou Neopitagórica – o pensador grego que via nos números um sentido mais profundo relativo à própria existência do Universo e o que nele está contido. *Gershom Scholem* vê uma semelhança no método do autor com a teoria neopitagórica corrente nos séculos 2 e 3 a.C.⁷

Em uma passagem do segundo capítulo, que trata das 22 letras do alfabeto hebraico, lemos o seguinte: “Vinte e duas letras fundamentais. Ele as gravou, as esculpiu, as combinou, as pesou, as transformou, e com elas produziu toda a criação e tudo o que está destinado a ser criado”.⁸ A interconexão entre os 10 números e as 22 letras é feita através de 231 portas e a combinação das letras é feita em grupos de dois, representando possivelmente radicais do verbo hebraico. Curiosamente, em relação às 22 letras, o autor do texto elabora uma teoria gramatical na qual o radical hebraico é formado por duas consoantes, em contraste à teoria dos gramáticos posteriores, do período medieval, que irão estabelecer o radical comum de três letras, o que, também, sob esse aspecto, evidencia a antiguidade do *Sefer Yetzirá*. Esses elementos linguísticos, estão presentes nos parágrafos relativos às 231 portas; na verdade 231 portas é a combinação dos 10 números, das 10 *Sefirot* e das 22 letras do alfabeto hebraico para a criação do Universo real, compreendendo o que se encontra no mundo, no tempo e no homem (*olam, shana, nefesh*).⁹ Ele não explica as combinações, ele as afirma em tom enigmático, sem, no entanto, se preocupar em elucidá-las. Parte das combinações é feita com as letras do tetragramaton – as quatro letras que compõem o nome da divindade: “*Iod, Hei, Vav, Hei*”. Scholem observa que o autor do *Sefer Yetzirá* ainda não conhecia as vogais hebraicas e se utiliza das letras *Iod, He, Vav*, do tetragramaton.¹⁰ Segundo sua avaliação, nesse caso,

⁷ V. verbete Yezira, *Sefer*, de Gershom Scholem, na *Encyclopaedia Judaica*, Keter Pub. House, Jerusalém, 1971-3, vol. 16, p.784.

⁸ *Sefer Yetzirá* 2:2.

⁹ *Sefer Yetzirá* 3:7; na edição com comentários de S. Monzon, Jerusalem, 1962, p. 93, consta 3:6.

¹⁰ SCHOLEM, G. Op. cit., p. 786.

quando o *Sefer Yetzirá* usa a palavra “selar” significando “fechar as extremidades do mundo”, “*ketzavot*”, com seis combinações diferentes das letras do nome YHW (*Yod, Hei Waw*) e tem a mesma função no correspondente grego “iao” (*iota, alfa, ómega*), como nos escritos gnósticos e no sincretismo religioso e mágico.¹¹

Nos Capítulos 3 a 5, passa a dividir as letras em três grupos, usando também o sistema fonético. O sistema fonético baseado em três letras importantes – “*Alef, Men, Shin*”, que representam “Ar, Fogo e Água”, fazendo uma associação entre o alfabeto e os elementos fundamentais que compõem o universo, lembrando a “*stoicheia*” dos gregos, os elementos fundamentais que formam o universo.¹²

Mesmo que não mencione o elemento “terra”, fica óbvio que a combinação dos três elementos também implica na formação do quarto elemento.¹³

As letras estão associadas diretamente à matéria ou aos elementos do universo. Há, certamente, algo do pensamento grego, ou da ciência grega, que o autor poderia ter conhecido, tratando-se de uma obra que parece ter se originado na Palestina entre o terceiro e o sexto século, nos quais a cultura grega estava presente naquela região. Um segundo grupo de sete duplas letras está associado também à criação, e se utiliza das sete letras com o “*dagueich*”, ou seja, o ponto que acentua a pronúncia da letra hebraica tornando-a forte. As sete letras, “*beit, guimel, dalet e kaf, pei, resh e tav*”, que formam sete duplas letras, ele associa novamente aos sete planetas, sete céus, sete dias da semana e aos sete orifícios do corpo humano. As sete letras que estão associadas a planetas, aos dias da semana, à própria composição anatômica do corpo humano, permitem a associação do macrocosmo com o microcosmo, do universo com o ser humano. A seguir das combinações especiais

¹¹ Ibidem, p. 786.

¹² A expressão grega “*stoicheia tou kosmou*”, elementos fundamentais do universo, também se encontra no Novo Testamento, e Paulo a utiliza em Gal. 4:3. Mas o termo também pode significar “letras” assim como “elementos”, como na expressão hebraica “*otiot iesod*”.

¹³ *Sefer Yetzirá* 3:8.

com as três e as sete letras, ele passa a especular com as 12 letras restantes, as que denomina “*peshutot*”, simples, associando-as às principais atividades do homem, a começar dos 12 signos do zodíaco, que, de acordo com a mentalidade da época, influenciam e exercem domínio sobre o comportamento humano, aos 12 meses e aos 12 membros principais do corpo. Ele também emprega uma divisão fonética das letras, especificando sua pronúncia, localizada nas partes da boca, como sendo **guturais, labiais, velares, dentais, sibilantes**, o que, na verdade, passa a ser uma primeira formulação linguística sobre as 22 letras do alfabeto hebraico como veículo para o entendimento e a criação do cosmos, do universo. Mas em dado momento a combinação das letras que contém as raízes de todas as coisas do mundo material também abrange os opostos do mundo moral, do bem e do mal. O texto, em suas diferentes versões, é de difícil compreensão, o que se pode constatar pela grande quantidade de comentários que foram escritos no decorrer dos séculos e não poucas vezes apresentam explicações contraditórias no entendimento de certas passagens (*mishnaiot*). Contudo, sua influência através dos tempos foi poderosa em místicos e pensadores que nele se apoiaram para elaborar e apresentarem suas próprias concepções cosmológicas e cosmogônicas nas quais o alfabeto hebraico e suas letras são vistos como instrumentos da ação e da palavra do Criador. Sob certo aspecto, podemos afirmar que o *Sefer Yetzirá*, ao enfatizar o poder criador das letras hebraicas, estava retomando uma tradição que já se mostrava na literatura rabínica. No *Pirkei Avot* encontramos escrito: “Com dez palavras foi criado o mundo”.¹⁴ Trata-se de uma referência sobre o primeiro capítulo do Genesis, onde, durante dez vezes, aparece a expressão “e disse Deus”, uma alusão que as letras do alfabeto hebraico criaram o mundo, ou seja, com a associação do número dez e as letras do alfabeto, ele foi criado do “nada”.¹⁵

A função do alfabeto hebraico na construção do mundo é aludida em um fragmento antigo do *Midrash Tanhuma*, lembrado por Scholem, onde lemos: “O Santo, bendito seja, disse: Eu preciso de obreiros. A

¹⁴ Pirkei Avot 5:1.

¹⁵ V. DAN, J. Op. cit., p. 146.

Torá lhe retrucou: coloquei à Tua disposição 22 obreiros, isto é, as 22 letras que se encontram na Torá, e dei a cada um sua tarefa”.¹⁶ No Talmude, encontramos certas passagens que associam o poder mágico das letras por meio de combinações, a fim de criar algo ou construir o Templo de Jerusalém, como no caso do arquiteto Bezalel, que se lhe atribuía um conhecimento oculto das combinações das letras, as quais empregou em sua construção.¹⁷ O mesmo poder mágico é atribuído ao patriarca Abraão, a quem se atribui como o verdadeiro autor do *Sefer Yetzirá*, segundo uma longa tradição que ainda é aceita por muitos em nossos dias. Esse mesmo poder mágico é atribuído a dois rabinos, Rava e Rav Zeira, que meditaram juntos sobre o *Sefer Yetzirá* e criaram um bezerro, abateram e o serviram-no em uma festa.¹⁸ Do mesmo modo, o Talmud narra que Rav Zeira criou um homem e quando percebeu que ele não respondia as suas perguntas concluiu que era um Golem.¹⁹ Mas outras versões sobre a criação do Golem por Rava e Zeira podem ser encontradas na literatura da Hassidut, o Pietismo medieval na região do Reno na qual se destaca a figura de Eleazar de Worms.²⁰ Outra narrativa talmúdica se refere a R’Hanina e R’Hoshaia (séc. IV) que se ocupavam com *Hilchot Yetzirá* e com o qual criaram um bezerro de três anos de idade, o qual comeram.²¹ Dificilmente poderemos saber se o autor, ou autores, do *Sefer Yetzirá*, conheceram essas tradições e reelaboraram de forma mais sistemática uma doutrina sobre o poder do alfabeto hebraico na criação do universo, como uma exegese diferenciada ao primeiro capítulo do Genesis.²² Scholem, referindo-se ao comentário

¹⁶ SCHOLEM, G., verbete da Enc. Jud., p. 786 apud E. Urbach, Kovetz al Yad, 1966, p. 20.

¹⁷ T B, Berachot 55a.

¹⁸ V. KAPLAN, A. Op. cit., p. 27.

¹⁹ TB, Sanhedrin, 65b; KAPLAN, A. Op. cit., p. 27.

²⁰ V. SCHOLEM, G. **A cabala e seu simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 209-210.

²¹ TB, Sanhedrin 65b. Não sabemos se o mencionado Hilchot Yetzirá seria idêntico ao Sefer Yetzirá.

²² O historiador Elias Lipiner escreveu um interessante estudo sobre o alfabeto hebraico. Ele faz referência ao Sefer Yetzirá em sua obra *As letras do alfabeto hebraico na criação do mundo: contribuição à pesquisa da natureza da linguagem*

de Yehuda ben Barzilai al-Bargeloni (1082-1148), lembra que os velhos textos do livro eram normalmente acompanhados de capítulos introdutórios, contendo práticas mágicas que estavam presentes em certo ritual festivo que era realizado ao se completar o estudo do livro. Aparentemente o *Sefer Yetzirá* incorporou no seu texto hermético algo relativo a práticas mágicas e em círculos medievais; o livro era utilizado para práticas mágicas.

Como já dissemos, o livro foi objeto de comentários sucessivos desde o Século X, ainda que tenha sido mencionado antes desse tempo, estando entre os primeiros comentaristas Saadia Gaon al-Fayiumi (882-942), cujo comentário se preservou, e Shabetai Donnolo (913-c.982)²³, o famoso médico da escola de Salerno. O livro continuou sendo comentado por uma plêiade de pensadores medievais, como Yehuda ben Barzilai al-Bargeloni (séc. XII), o poeta e filósofo Yehuda Halevi em seu *Ha-Kuzari*, o notável exegeta Abraham ibn Ezra, cujo texto lamentavelmente se perdeu, o cabalista Abraham Schmucl Abulafia e muitos outros que viram na obra a confirmação de suas próprias convicções, místicas, filosóficas ou “científicas”. O *Sefer Yetzirá* se difundiu nos principais centros judaicos europeus, da Alemanha, Provença, Espanha e Itália. A redação enigmática das passagens talvez tenha estimulado a busca de interpretações como verdadeiro desafio intelectual para os místicos e filósofos da Idade Média que acima de tudo atribuíam ao texto uma origem que lhe outorgava uma aura de sacralidade. Daí ser denominado “Otiot de Avraham Avino”,²⁴ Alfabeto

(Rio de Janeiro: Imago, 1992). O mesmo autor já havia publicado em ídiche sobre o mesmo tema: **Oisies dertzeiln**: var un legende in der geschichte fun idischen alef-beis (Letras contam: realidade e lenda na história do alfabeto). São Paulo: Mozaik, 1941; **Ideologie fun alef-beis** (Ideologia do alfabeto). Buenos Aires: IWO, 1967; em hebraico **Chazon ha-otiot**: torat ha-otiot shel ha-alefbeit ha-ivri (Visão das letras: teoria das letras do alfabeto hebraico). Jerusalém: Magnes, 1989.

²³ O *Sefer Yetzirá*, com o comentário de Saadia Gaon, foi traduzido ao francês em 1891 por Meyer Lambert, e serviu de base para a tradução ao espanhol feita por León Dujovne (**Séfer Yetsirá**: el libro de la creación. Buenos Aires: Sigal, 1966), no qual se encontra também o comentário de Saadia Gaon.

²⁴ Encontra-se na coletânea de Adolph Jellinek (**Beit ha-Midrash**. Jerusalém: Wahrman Books, 1967, III, pp.12-64).

de Abraão, nosso Patriarca, sendo sua autoria também atribuído ao Rabi Akiva, o sábio que esteve entre “os quatro que entraram no Pardes”, no paraíso místico, sendo o único que saiu ileso.²⁵ Contudo, questões relevantes sobre esse texto ainda permanecem abertas à discussão dos estudiosos, a começar da própria origem e influências em sua composição, assim como sua relação com a literatura dos *Heichalot* e da *Merkavá*, e a possível influência ligada à doutrina de Marcos da escola gnóstica de Valentino ou ainda de papiros mágicos gregos.²⁶

O *Sefer ha-Bahir*, em muitas de suas passagens se refere ao *Sefer Yetzirá*. O *Sefer ha-Bahir* é considerado uma obra do final do Século XII. No Século XII, nós já estamos bem distanciados do judaísmo rabínico do período do terceiro ao sexto século, ao mesmo tempo distanciados dos “Heichalot e da *Merkavá*”. Com razão, afirma Ithamar Gruenwald que

duas correntes de pensamento que alimentaram a cabala medieval foram “Maase Merkavá” e “Sefer Yetzirá”. “Maase Merkavá” que abrange a literatura visionária que se apoiou no primeiro capítulo do profeta Ezequiel, forneceu o fundamento existencial-visionário e o “Sefer Yetzirá” contribuiu para o quadro conceitual ligado ao sistema das “10 sefirot” e tudo que a ele está relacionado.²⁷

²⁵ É uma extraordinária narrativa de teor místico no TB, Hagigá 2,14b-16a, e também no Talmud de Jerusalém. Sobre ela temos um primoroso estudo de Yehuda Libes, *Khatao shel Elisha, Arbaa shenichnesu laPardes vetivah shel haMistika haTalmudit* (O pecado de Elisha, quatro que entraram no Pardes e a natureza da mística talmúdica), Academon – The Hebrew University Students Printing and Publishing House, Jeerusalem, 1990.

²⁶ Uma síntese sobre isso podemos ler no artigo de A.P.Hayman, “Sefer Yesira and the Hekhalot Literature”. INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE HISTORY OF JEWISH MYSTICISM, 1., 1987, Jerusalém. **Early Jewish Mysticism, Proceedings**. Jerusalém: The Hebrew University of Jerusalem, 1987. v. 6, pt. 1-2. (Jerusalem Studies in Jewish Thought).

²⁷ GRUENWALD, I. Ha-mystika ha-iehudit bemaavar me-Sefer Yetzira le Sefer ha-Bahir = A mística judaica na transição do Sefer Yetzirá ao Sefer ha-Bahir. In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE HISTORY OF JEWISH MYSTICISM, 2., 1987, Jerusalém. **Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe**. Jerusalém: The Hebrew University of Jerusalem, 1987. v. 6, n. 3-4, p. 15-54. (Jerusalem Studies in Jewish Thought).

2 SEFER HA-BAHIR

O *Sefer ha-Bahir* é fruto de um amadurecimento maior do pensamento místico judaico na região da Provença, lugar em que se desenvolve um centro de meditação mística que tem como figuras centrais R' Abraham ben Itzhak de Narbonne, R' Abraham ben David de Posquières, seu amigo R' Yaacov, ha-Nazir (o Asceta) de Lunel e seu filho R' Itzhak, Sagi Naor (o Cego). Ao redor deles e, em especial ao redor do último, surgiram os primeiros grupos cabalistas na Provença, que atraíram discípulos vindos da Espanha e ao voltarem à Península Ibérica ali passaram a difundi-la.²⁸ Tais comunidades viviam numa região de intensa fermentação cultural na qual se encontrava o movimento herético dos Cátaros cujas concepções religiosas, de influência gnóstica, se opunham à teologia oficial da Igreja católica e a sua instituição material. Sua influência na região do Languedoc e em outros lugares ameaçava a hegemonia da instituição eclesiástica e, contra eles, o Papa Inocêncio III enviou uma cruzada a fim de destruí-los.²⁹ É também na Provença que a lírica trovadoresca se manifestou com o esplendor de sua produção literária e isso sob a proteção da alta nobreza feudal daquela região. A liberdade de pensamento e de expressão que caracterizou aquela região favoreceu a produção de uma literatura no vernáculo local e não somente em latim, mas também favoreceu uma atitude mais tolerante em relação às comunidades judias. Essa atmosfera certamente contribuiu para o florescimento do estudo haláchico e um pensamento judaico que não se limitou a exegese tradicional das Escrituras Sagradas e do Talmud voltado ao judaísmo normativo, que atingiria um elevado nível, mas abriria novos caminhos para uma especulação mística original do qual resultou o *Sefer ha-Bahir*. O texto é conhecido sob os nomes de “*Midrash Rabi Nechun ia ben ha-Kanah*”, que se repete na fórmula de abertura “R’

²⁸ V. SCHOLEM, G. **Reshit ha-Kabala** (Origens da cabala). Jerusalém; Tel-Aviv: Schocken, 1948, p. 16; PEDAYAH, H. Os inícios da cabala na Provença: o nome divino e o templo do ensinamento de R. Isaac, o Cego. In: _____. **Cabala, cabalismo e cabalistas**. São Paulo: Perspectiva, 2008, pp. 89-156.

²⁹ V. FALBEL, N. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 2007, pp.49-52.

Nechunia ben ha-Kana disse e “*Sefer ha-Bahir*” baseado no verso de Jó 37:21: “Agora já não se vê a luz, o sol clareando (*bahir*) através das nuvens; passe um golpe de vento, e ele as varrerá”. R’ Nechunia ben ha-Kanah de fato existiu e foi um dos sábios do Talmude. Daquele tempo em diante o *Sefer ha-Bahir*, conhecido na região da Provença, se difundirá com esse título, mais antigo, na Espanha, enquanto o primeiro foi muito conhecido devido a se encontrar no comentário de Moshe ben Nachman, o exegeta e cabalista Nachmanides. O livro, diferentemente do *Sefer Yetzirá*, é um *Midrash*, uma coletânea de literatura homilética, redigido com o método que abre com uma referência a um versículo do texto bíblico que passa em seguida a ser comentado com afirmações, em boa parte breves, atribuídas a diversos tannaim e amoraim. Os personagens centrais são R’ Amora, ou Amoraí, e R’ Rehumai, ou Rachumai, ambos fictícios e com a possibilidade de o último ser um amora de nome R’ Rachumi. Outras afirmações são atribuídas a R’ Berechia, R’ Jochanan, R’ Bun, além de outros sábios conhecidos através da literatura midrashica. Poucos são os mencionados das antigas fontes midrashicas mas boa parte são dos midrashim posteriores, como o Pirkei de R’Eliezer (Séc. VIII), e do Otiot de R’Akiva e outros similares que incluem ditos agádicos, atribuídos a sábios antigos. O livro apresenta contínuas interrupções, dando por vezes a impressão de que é uma coletânea de explicações de ditos baseados em interpretações midrashicas de versículos soltos, verdadeira colcha de retalhos com passagens imaginativas, e frequentemente sem qualquer apoio literário. Nele encontramos digressões diretamente ligadas ao texto do *Sefer Yetzirá* sobre os nomes sagrados e seu uso na magia. O conteúdo esotérico é limitado a uma redação curta, ligeira, associada a uma pequena explicação sobre determinado versículo. Essas explicações de versículos também se referem aos mandamentos, *mitzvot* (preceitos), *tefilim*, *tzitzit*, *terumot*, *lulav*, *etrog* e outros. As explanações mais elaboradas, que se baseiam no *Sefer Yetzira*, são as que se referem às 10 *Sefirot*, já não mais no contexto que se apresenta no *Sefer Yetzirá*, adotando agora a denominação “*maamarot*” com os quais foi o mundo foi criado.

Em parte, o livro se apresenta mutilado ao extremo e os cabalistas do Século XIII que o conheciam já haviam notado que não era um texto uniforme que se mantivera íntegro, mas que durante o longo processo de transmissão teria absorvido outras fontes. É um texto curto com 12 mil palavras, redigido numa mescla de hebraico com aramaico, sem que possamos saber exatamente como veio parar na região da Provença e da Espanha. Porém, apesar de sua leitura ser difícil, contém elaborações de extraordinária riqueza interpretativa sobre passagens do texto bíblico. No entanto, o estilo pomposo, aliado a uma redação hermética, nos impossibilita, por vezes, de adentrar na intenção ou no significado de certas passagens. Talvez erros na transmissão manuscrita provavelmente levaram a alterar frases, palavras, o que não raramente ocorria com textos medievais tenha também contribuído para gerar sua opacidade. Apesar disso, podemos reconhecer a existência de material oriundo de fontes midrashicas e talmúdicas, frente a quantidade de passagens que apresentam elementos cuja origem não podemos identificar.

A redação do *Sefer ha-Bahir* interpreta os versos bíblicos com uma linguagem simbólica adequada ao tratamento do reino do divino em que as 10 *Sefirot* mencionados no *Sefer Yetzira* adquirem um novo significado, ou seja, de atributos divinos que têm funções específicas no processo da Criação. É esse extraordinário aporte simbólico do *Sefer ha-Bahir* e o frequente uso de uma terminologia gnóstica que o distingue do *Sefer Yetzirá* e da literatura mística que o antecedeu, antecipando, desse modo, o pensamento cabalístico que surgirá posteriormente.³⁰ A linguagem simbólica que compreende expressões

³⁰ A análise mais precisa do conteúdo e da forte influência gnóstica no *Sefer há-Bahir* foi feita por Gershom Scholem em seu livro **Ursprung und Anfänge der Kabbala**. Berlin: W. De Gruyter, 1962; também a tradução ao hebraico **Reshit ha-Cabala**. Jerusalém; Tel-Aviv: Schocken, 1948, pp. 23-65. Moshe Idel, em seu artigo, “Lebiaiat kheker mekorotav shel Sefer ha-Bahir” (Para a questão da pesquisa das fontes do Sefer ha –Bahir). In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE HISTORY OF JEWISH MYSTICISM, 2., 1987, Jerusalém. **Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe**. Jerusalém: The Hebrew University of Jerusalem, 1987. v. 6, pt. 3-4, p. 55-72., faz um resumo das diversas posições dos estudiosos sobre a presença e influência do pensamento gnóstico no misticismo

como “vasos”, “reis”, “vozes”, “coroas”, aludem às forças divinas, cujos atributos são expressos por meio de imagens que associam o mundo superior, celestial, ao mundo inferior, assim como a palavra “céus” alude à divindade. Mesmo partes do corpo humano podem representar as forças divinas, como expresso na passagem: “As mãos possuem 10 dedos, devido às 10 *sefirot*, de acordo as quais céu e terra foram selados, em correspondência com as 10 palavras entre as quais estão contidos os 613 mandamentos”.³¹

No texto já parecem as designações das 10 *sefirot*, a começar do questionamento: “Quais são as 10 palavras? A primeira é a Coroa Suprema – Keter Elion, bendito e glorificado seja seu Nome e seu povo.”³² Há passagens que falam dos nomes de Deus, 72 nomes, resultantes dos nomes escritos em seis pedras em que acrescentaram outros em 12 pedras perfazendo 72 denominações no seu conjunto. Por outro lado, o *Sefer ha-Bahir*, sob o aspecto estilístico, encanta pela utilização de belas parábolas curtas que desafiam o entendimento das *sefirot* ou “*maamarot*” que terão um significado mais profundo na composição da Árvore Sefirótica do *Sefer ha-Zohar*. O *Sefer ha-Bahir*, entre outras questões, aborda a central preocupação humana sobre a origem do mal, a conduta ética individual e o papel do “*tzadik*”, o

judaico, especificamente no *Sefer ha-Bahir*. Ele resume sua própria posição ao dizer que “em vez de supor influência gnóstica sobre o *Sefer ha-Bahir*, eu proponho aventar que havia tradições místicas judaicas antigas que influenciaram a gnose antiga. Elas se conservaram paralelamente no quadro do judaísmo e foram absorvidas posteriormente no *Sefer ha-Bahir* e em outros livros cabalísticos”. Na tradução francesa do *Sefer ha-Zohar*, sob o título “*Le Zohar*” feita por Charles Mopsik, *Colection “Les Dix Paroles”*, Verdier, 1984, v. II, *Introduction*, p. 12, o autor da tradução, apoiado na obra de Ithamar Gruenwald, nega qualquer influência do gnosticismo no misticismo judaico.

³¹ *Sefer ha-Bahir*, cxxiv. Me utilizei de duas publicações do original hebraico disponíveis na internet (www.hebrewbooks.org), que oferecem a edição antiga de Amsterdam, 1651, cuja cópia devo ao querido amigo R’ Moshe Paim e a da Wikitext, cuja numeração de passagens adoto em meu artigo. O livro foi traduzido a várias línguas, dentre elas o espanhol, sob o título *El Libro de la Claridad*. Trad. Mario Satz. Barcelona: Obelisco, Barcelona, 1984.

³² *Ibidem*, cxli.

justo que é definido como “o fundamento do mundo”.³³ A expressão bíblica do Genesis, o “Tohu” é uma fonte do mal que “separa” os homens, e é “provocador dos homens, e dali vem toda má inclinação humana”.³⁴ O “Tohu” se identifica com o anjo maligno, com Satan ou Samael, o perverso que provocou e urdiu o pecado original.³⁵ Nesse sentido, a narrativa do “Bahir”, apesar de truncada, não deixa de ter sabor especial:

Seus discípulos lhe perguntaram: Como tudo isso ocorreu? E ele respondeu: Samael, o perverso, de acordo com todas as legiões celestes, urdiu um complô contra seu Mestre, uma vez que o Santo, bendito seja, havia dito ao homem no Gên. 1:28, “Dominem sobre os peixes do mar e nas aves dos Céus”. Então Samael disse a si mesmo: Como poderemos induzir o homem a pecar e desobedecer ao Criador? Descendo a terra com todas suas legiões, propôs-se a encontrar um cúmplice. Quando encontrou a serpente, esta tinha a aparência de um camelo. Samael o montou e foi ver a mulher. Falou: “É verdade que Deus lhes disse que não comerias de nenhuma árvore do jardim?”. Perguntou com segundas e más intenções e com um olhar torto. Respondeu a mulher: “Nos proibiu de comer somente da árvore que está no centro do jardim”. Mas o texto da Escritura se refere à “árvore do conhecimento”, e Eva declara que está “no centro do jardim”, acrescentando que “de somente tocá-la podem morrer”. Que fez então o perverso Samael? Se aproximou da árvore e a tocou. A árvore gritou: “Perverso! Não me toques...”. Se aproximou da mulher e insinuou: “Veja, toquei na árvore e não morri. Toca-a também tu e não morrerás”. A mulher

³³ *Sefer ha-Bahir* cii.

³⁴ *Sefer ha-Bahir*, clxiii.

³⁵ Scholem ao afirmar que o *Sefer há-Bahir* seja do final do século XII traz como possível prova a explicação de Abraham Bar Hyia (c.1065-c.1136) sobre a expressão bíblica “*tohu vabohu*”, que também se encontra em uma passagem da obra, denotando que a primeira palavra (*tohu*) se refere ao mundo espiritual ou celestial e a segunda (*bohu*) ao material.

o fez de imediato, e dela se aproximou o Anjo da Morte. Ela se assuntou e viu que se morresse o Criador daria a Adão outra mulher. Portanto, assim pensou: “O farei compartilhar o fruto proibido: se devemos morrer pelo menos morreremos juntos: se vivermos, viveremos juntos”. A estória bíblica reelaborada como uma viva narrativa em que os personagens Eva, Adão, Samael dialogam entre si e com o Criador, culminará de modo surpreendente: “Então o Senhor fez comparecer os três diante Dele e pronunciou contra eles nove maldições, assim como o decreto de morte. Precipitou a Samael e sua coorte ao mais baixo, destronando-o do lugar que ocupava e também amputou as patas da serpente, amaldiçoando-a e ordenando que deveria trocar de pele cada sete anos. Samael foi castigado e se transformou em “príncipe” da casa de Esaú, o perverso. Em tempos futuros, antes de extirpar o reino de Edom, que isto possa acontecer em nossos dias!, o Santo, Bendito seja, destronará primeiramente o perverso Esaú...

Essa extraordinária narrativa do texto associada à queda do homem, à tentação da mulher, bem como ao surgimento do pecado original, tem como figura central o perverso anjo Samael; este, agora, além de provocar o mal universal, assumirá a figura de Esaú-Edom, o tradicional inimigo de Israel!³⁶ O final dessa bela narrativa reflete o meio em que se deu a gestação do texto no qual Esaú-Edom, que simbolizava Roma na antiguidade, passaria a simbolizar a sociedade cristã. Notável *tour de force* do autor, que não se contenta com a narrativa bíblica que trata do diálogo de Deus com a sua criatura, o ser humano; da transgressão no Gan Eden; do castigo da expulsão do Paraíso; do surgimento e introdução da morte, tudo isso provocado pelo “perverso Samael”, transmutado em Esaú-Edom, o inimigo tradicional e atual-naquele tempo-de Israel. O drama que ocorre no mundo superior do Gan Eden está conectado com o drama da existência de Israel, de seu povo, no seio das nações, porque há canais de conexão entre o mundo celestial e o mundo inferior.

³⁶ *Sefer ha-Bahir*, cc.

Scholem sugere que o *Sefer ha-Bahir* surgiu no final do Século XII no sul da França, mas as circunstâncias de seu aparecimento são desconhecidas. Ele aduz a duas testemunhas, ou seja, a do R' Itzhak ben Yaacov ha-Cohen que escreveu, em 1270, referindo-se ao texto como valioso e altamente elogiado entre os cabalistas... e é o *Sefer há-Bahir* mais precioso que o ouro, que revelou com sutilezas ocultas e secretas aos ilustrados de Israel [os místicos] o grupo de sábios... R' Nechunia ben ha-Kana. Este livro veio da Terra de Israel para os sábios e justos antigos e os místicos na Alemanha e de lá chegou a um pequeno grupo de antigos sábios rabinos da Provença que se dedicam a várias ciências secretas, conhecedores da sabedoria superior...

O segundo testemunho é o de R' Meir ben Shimon de Narbonne, primo de R' Itzhak Sagi Naor, o Cego, que se refere ao *Sefer ha-Bahir* em termos depreciativos e como um livro herético, nada tendo a ver com o culto e ilustre círculo de sábios de sua família, ainda que o considerem um texto antigo cujo valor pode se equiparar aos “*midrashei agadá*” e aos textos de “*maase bereshit*” e “*maase merkavá*”.³⁷ Parece haver um consenso que uma parte do livro do “Bahir” é uma adaptação de uma obra mais antiga, o *Sefer Raza Rabba (Livro do Grande Segredo)* que é mencionado nas “responso” dos Geonim, isto é, a geração dos sábios posteriores que estavam à testa das academias talmúdicas da Babilônia, mas que se perdeu em quase sua totalidade. Restando fragmentos importantes, encontram-se em um dos livros da Hassidut, do Pietismo asquenazita medieval da Alemanha, um comentário do *Sefer Shiur Komá* escrito no Século XIII por Moshe Eleazar ha-Darshan.³⁸ Portanto, a tradição de que o “Bahir” passaria da Alemanha para a França e chegaria ao Languedoc na Provença tem um bom fundamento. Inegável também foi sua influência entre os cabalistas na Espanha, ocupando também um lugar na reflexão cabalística

³⁷ Scholem, G. *Reshit ha-Cabala*, pp.18-19.

³⁸ Ibidem, pp.195-238; *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, pp. 94-109.

posterior até o surgimento do *Sefer ha-Zohar*. Essa trajetória explica a existência de vários comentários a ele dedicados entre os quais se destaca o escrito em 1335 por Meir ben Salomon Abi-Sahula, com o título *Or ha-Ganuz (A luz oculta)*. Sua presença far-se-á sentir no *Sefer ha-Zohar*.

3 SEFER HA-ZOHAR

O *Sefer ha-Zohar* pode ser considerado o texto mais completo e profundo que resultou do longo processo de sedimentação e criatividade das correntes místicas judaicas. Considerado como a Bíblia dos cabalistas, passou a ser visto como uma obra envolta numa aura de sacralidade para aqueles que se entregaram a perscrutar os mistérios do mundo celestial e da divindade. Em conteúdo, e em extensão, a obra abriu-se para um leque mais amplo de questões que o *Sefer Yetzirá* e do *Sefer ha-Bahir*. Desde o século XIX, há uma longa e intensa aplicação ao estudo do texto por uma plêiade de estudiosos, a começar do rabino de Viena Adolf Jellinek – que já havia sugerido o nome do autor como sendo R’Moshe ben Shem-Tov de Leon –, assim como o fora pelo historiador Heinrich Graetz, ainda que este último tenha declarado que a obra não passava de ser senão que um amontoado de mentiras e bizarrices. Mais especificamente, em nosso tempo, Gershom Scholem e Isaiah Tishby, confirmaram com rigoroso método histórico-crítico que sua elaboração de fato se deu no Século XIII, e não como a tradição fixara que o autor do livro era R’Shimon bar Yochai, discípulo do famoso Rabi Akiva que viveu no Século II da e.C. Ainda hoje, certos círculos ortodoxos mantêm essa tradição. O exame criterioso do texto e sua complexa composição de alguns dos estudiosos indicou que boa parte do *Zohar* foi escrito, aproximadamente, em 1280, por R’ Moshe ben Shem-Tov de Leon (1240-1305), que viveu em Guadalajara. A parte mais antiga, denominada ***Midrash ha-Neelam (Midrash do Mistério)***, foi escrita entre 1275 e 1280. R’ Moshe ben Shem-Tov de Leon não foi autor ou redator apenas de partes do *Zohar*, mas também deixou uma obra extensa própria, dentre a qual encontra-se o *Sefer ha-Rimon (O livro da Romã)* que trata das leis rituais, escrito que

dedicou a Levi ben Todros Abulafia. O fato de o autor ter atribuído o *Sefer ha-Zohar* a R'Shimon ben Yochai não deve surpreender, uma vez que livros pseudoepigráficos no período medieval e antigo, não eram incomuns e era um modo do verdadeiro autor valorizar sua obra como tendo sido escrita por um renomado personagem da antiguidade. Porém, várias partes do *Zohar* foram escritas em tempos diferentes por outros autores e foram incorporadas para formar o *corpus* que atualmente conhecemos, que inclui pequenos *midrashim*, homilias, discussões sobre múltiplos tópicos concernentes ao mundo espiritual e religioso sob a forma de exegese e comentários sobre as “*parashiot ha-shavua*”, as porções semanais da leitura da Torá, bem como os livros da Bíblia Hebraica, como Ruth e o Cântico dos Cânticos, redigidos predominantemente em aramaico. Não deixa de ser importante que a partir de 1281, o *Sefer ha-Zohar* começou a ser citado como o faz o autor do livro *Mashal ha-Kadmoni*, de autoria de Isaac ibn Abu Sahula, também amigo de Moshe de Leon. Outro autor, do grupo de seus amigos, Yosef ben Todros Abulafia, também o cita no seu *Otzar ha-Kavod (Tesouro de Glória)*. A partir de 1290 o *Zohar* se difunde e passa a ser conhecido na Europa ocidental, fundamentalmente na região da França e Espanha, para em seguida espalhar-se a outros lugares, por vezes com o nome de *Midrash de R' Shimon bar Yochai*. Segundo Scholem, e a grosso modo, todo o *corpus* do *Zohar* em sua origem é composto de três estratos a saber: 1) *Midrash ha-Neelam* (Midrash do Mistério); 2) a maior parte composta do *Idra Rabba* (Grande Assembleia), *Idra Zutta* (Pequena Assembleia), *Sitre Torá* (Segredos da Torá) e a maioria de outros pequenos tratados; 3) *Raya Mehemna* (Pastor Fiel) e o assim denominado *Tikunei ha-Zohar (Adições ao Zohar)*, ambos tendo um único autor.³⁹ A obra impressa compreende normalmente cinco volumes entre os quais três levam o nome *Sefer ha-Zohar al ha-Torá* (Livro do *Zohar* sobre a Torá), um volume sob o nome *Tikunei ha-Zohar (Adições ao Zohar)* e o último sob o título *Zohar Chadash (Novo Zohar)* ainda que se encontram

³⁹ SCHOLEM, G. *Zohar, the book of splendor: basic readings from the kabbalah*. New York: Schocken, 1972, p. 14.

edições em três volumes.⁴⁰ Scholem enumera 24 porções ou seções ou ainda extratos literários no conjunto do *Zohar*, especificando o seu conteúdo.⁴¹ O *Zohar* da Torá propriamente dito é um comentário, uma interpretação sobre os livros do Pentateuco, começando com o Gênesis, o Exodo, o Levítico, o Números e o Deuteronômio. Sob o olhar teosófico-místico, perscruta o conteúdo do Pentateuco, na tentativa de explicar o que se passa no mundo celestial e interior do Criador, e de entender os mistérios do universo. O sistema teosófico do *Zohar*, entre outros temas, está centrado na descrição da vida interior da divindade que se expressa nas 10 *sefirot*, no destino do homem individual e na sua relação com o mundo superior, no significado dos 10 mandamentos, e em outros temas que o círculo de sábios ao redor de Shimon ben Yochai vão especulando em forma de “diálogos”, enquanto perambulam nos caminhos da paisagem palestinese da Galileia. Uma grande diversidade de temas é abordada nesse *magnum opus* da mística judaica que absorveu tradições esotéricas de tempos passados, incluindo fisiognomia e quiromancia; os mistérios da Criação, do mundo celestial e terrestre, da alma, das letras dos Nomes Divinos, da visão da carruagem de Ezequiel; os mistérios da emanção, das orações, dos sete palácios no jardim celestial, das forças do mal e impuras, do “outro lado” (*sitra achra*), dos anjos, dos mandamentos e preceitos, do comportamento humano e suas manifestações, e muitos outros concernentes aos fundamentos da fé no sentido pessoal ou individual, bem como no que se refere ao corpo coletivo de Israel.⁴²

⁴⁰ O grande longa lista de edições parciais e o menor número de edições completas, assim como algumas traduções a línguas modernas, atesta o interesse permanente no *corpus zoharico*. Me utilizei da edição em cinco volumes, conhecida sob o nome de *Sefer ha-Zohar al Khamishá Khumshei Torah im Peirush ha-Sulam*, de autoria de R' Yehuda Leib Halevi Ashlag (Jerusalém: Yeshivat Kol Yehuda, 1970).

⁴¹ V. SCHOLEM, G. **A mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972, pp. 160-165; idem. **Kabbalah**. Jerusalém: Keter Publishing House, 1977, pp. 213-220.

⁴² A obra de TISHBY, I. **The wisdom of the Zohar: an anthology of texts**. London; Washington: The Littman library of Jewish Civilization, 1994, 3 vols. é, sem dúvida, a melhor coletânea traduzida ao inglês de textos do *Sefer ha-Zohar* e a que ilustra ricamente seu conteúdo.

Gostaria de me estender um pouco mais sobre a postura e a reflexão mística que encontramos no *Zohar* no tocante à questão do pecado, bem como sobre a presença e o exílio da *Shekhiná*, o espírito divino que acompanha e está presente junto à Israel. A princípio o homem era puramente espiritual e o seu ser era uma síntese das forças espirituais que participaram na obra da Criação. Porém, devido ao pecado ele passou a ter sua existência corpórea. A consequência do pecado de Adão foi o surgimento da “desordem”, fruto do rompimento dos canais celestes que mantinham a “ordem” das coisas. As *Sefirot* reveladas a Adão na configuração da Árvore da Vida, do Conhecimento, não foram preservadas em sua unidade original, pois ele separou a da “Vida” da do “Conhecimento” e das demais e desse modo interrompeu a corrente da vida que flui de Sefirá a Sefirá e trouxe a separação e o isolamento no mundo. Daí somente através do cumprimento das *mitzvot* (preceitos), orações e o apego à Torá é que poderá o homem restaurar a harmonia primeva, ou seja, por meio da ação positiva que é o significado da palavra “*tikun*”.

Uma vez que a *Shekhiná* simboliza a comunidade mística de Israel e a comunidade terrena é formada segundo um arquétipo celestial, tudo o que é feito pelos indivíduos embaixo se reflete em cima, ou seja, os impulsos de baixo chamam os de cima, segundo a expressão “*itaruta- de- mata*”, e assim os devotos, piedosos e justos, através de seus atos, ligam a Torá visível com a Torá mística, invisível. Do contrário, a *Shekhiná* continuará dissociada da divindade, vivendo no exílio. Aparentemente temos aqui uma visão dualista da divindade que abriga o espírito divino, a *Schechiná*, que atua e está em contato com o universo, apesar de ser parte no divino, assim como é expresso nas palavras “*zivuga kedushá*”, o casamento sagrado entre as duas partes que compõe a divindade. A décima *Sefirá* “*Malchut*” (Reino) na Árvore Sefirótica representa a *Shekhiná*, isto é, a “presença divina” que está associada à “*Kneset Israel*”, à comunidade de Israel, o arquétipo celestial do terreno Povo de Israel cujo comportamento é decisivo para estabelecer a união entre os dois mundos, o do alto e o de baixo, uma vez que não há uma distinção radical entre o “Israel” de “*malah*” (do alto)

e o Israel de “*matah*” (de baixo). O conjunto da Árvore Sefirótica tem como as três primeiras: *Keter Elion* (Coroa suprema, *Ratzon*, vontade, e *Ayn*, Nada), *Chochmá* (Sabedoria), que também se identifica com “*Reshit*” (começo, da Criação), *Biná* (Inteligência) consideradas como superiores. As demais, ou seja, *Hesed* (amor), *Gevurá* (força, ou *Din*, julgamento), *Rachamim* (compaixão, também *Tiferet*, beleza), *Netzach* (eternidade), *Hod* (Magestade), *Yesod* (fundamento) e *Malchut* (reino), juntamente com as três primeiras, formam o “mundo da união” (alma *di-yichuda*), que se diferencia do mundo inferior, das coisas criadas, que é o “mundo da separação” (alma *di-peiruda*). Todas elas formam a corrente das *Sefirot* e estão interligadas como forças que fluem e se comunicam entre si no mundo da divindade para o qual o cabalista está voltado, a fim de elevar-se e alcançar seu entendimento.

O ideal ético pessoal mais elevado para o místico cabalista é a *dveikut*, do radical hebraico “*dbk*”, que significa “apegar-se a algo”. *Dveikut* é uma postura espiritual, assim como uma conduta para se voltar à divindade, ascender e contemplar, direcionar sua mente e alma a Deus. Sob esse olhar, todos os demais valores da ética cabalista, desde o temor a Deus, pureza de pensamento, castidade, caridade, estudo da Torá, penitência e prece, são relacionados a esse ideal, que também inclui a valorização da humildade e da pobreza como valores religiosos.

De certo modo, podemos relacionar esse último aspecto ao questionamento sobre a origem do mal, *leitmotiv* das especulações para a definição de princípios éticos que devem reger a vida humana, desde que o homem passou a viver em sociedade. O *Zohar* inquire sobre a existência do mal, vista como uma ruptura no universo harmônico gerado pelo Criador. De um lado se coloca a antiga pergunta sobre a origem do mal, “Como ele se instala no mundo dos homens?”. Por outro lado, se postula como inevitável o questionamento restrito ao nível individual assim como é formulado em Jó: “Por que o bom sofre e o mal é recompensado?”. O *Zohar* afirma a existência de uma potência demoníaca a qual denomina “*sitra achra*”, o “outro lado”. O *Zohar* mantém-se adstrito ao monoteísmo judaico, negando a visão dualista do gnosticismo na qual o “bem” e o “mal” são forças opostas

e separadas, que representam o mundo celestial de um “deus bom” e o mundo terrestre criado por um “deus mau” identificado com o Demiurgo criador do mundo material.

No *Zohar* o mal é identificado com o “*sitra achra*”, o lado demoníaco, que, no entanto, é também criação de Deus e dele se serve na condução do mundo, concepção essa que mantém-se coerente com a fé monoteísta. Em outras palavras, como lembra Tishby, o mal foi criado como um intermediário com o propósito final de se alcançar o bem.⁴³ Entre as diversas passagens explicativas do *Zohar* para a existência do mal encontramos a de que é fruto das emanações da *sefirá Gvurá*, que tem o atributo do Julgamento rigoroso, na qual o bem e o mal se mesclam, fluindo para a *sefirá Malchut*, que tem o atributo do Julgamento misericordioso, sendo ali separado em duas cores; o bem é canalizado para a púrpura de *Malchut* enquanto do mal é feita a cor preta do “*sitra achra*”.⁴⁴ Esse mundo satânico de Samael tem seu lado feminino, Lilith, ambos denominados “a sombra da morte”, em que Samael é “sombra” e Lilith é “morte”, e foi esta última que se encarnou na Serpente tentadora do Paraíso. Ambos, que são masculino e feminino, ao se relacionarem e se manterem unidos, provocam a vinda do sofrimento ao mundo. Os nomes do “*sitra achra*”, que está entrelaçado com a estrutura do Cosmo, são muitos: “fermento do vinho”, “água turva”, “escória do ouro”, “dejeito do ouro”, “resto do ouro”, “ramo amargo”, “corrupção do julgamento” etc. Em outra explicação, a imundície, a raiz do mal, que veio a se formar dentro de *Malchut*, devido ao fogo do rigor do Julgamento ter fluído com muita força, como expressa o *Zohar*, que o fogo poderoso bateu com tal força em “*Malchut*” formando escória com que foi feito o “*tohu*” (o vazio, o deserto, o desperdício), lugar em que se encontra a imundície, o abrigo do dejeito. “*Tohu*”, que surgiu de “*Malchut*”, é matéria bruta da “*hylé*”, e a força do mal que foi formada do “*tohu*” são os sedimentos da

⁴³ TISHBY, I. Op. cit. vol. II, p. 448. Sobre a questão do bem e mal no *Zohar*, vide TISHBY, I. Op. cit., Introdução ao livro II, pp. 447-474.

⁴⁴ *Zohar* II, 236b, apud TISHBY, Op.cit., p. 460.

matéria.⁴⁵ As forças impuras habitam a escuridão das profundezas do abismo e de lá Lilith urrava quando Adão foi criado, procurando ter relações com ele. É também das profundezas do abismo que as “*klipot*” (cascas) emergem para realizarem seu trabalho no mundo superior e no mundo inferior e para lá elas voltarão ao terminarem seu trabalho. Quando as boas ações dos justos vencem “o outro lado” (*sitra achra*) as “*klipot*” voam e afundam nas profundezas do abismo.⁴⁶

Como já dissemos, a linguagem do *Zohar* é o aramaico diferenciado da Guemará que por vezes soa artificial, o que foi visto como um dos indícios para os estudiosos concluírem que era uma obra escrita por um autor, ou autores, do período medieval. Por ser uma composição de múltiplos textos, pode-se estudá-los isoladamente, sem qualquer relação com os demais, mas certos temas, que podem ser encontrados em vários textos, se apresentam, no entanto, com reflexões, alegorias, símbolos, imagens e mitos diferenciados, o que faz do *Zohar* uma obra semelhante a um *Midrash* composto de múltiplos midrashim. Tais midrashim são, em boa parte, unidades literariamente bem estruturadas com temáticas definidas e recursos imaginativos surpreendentes. Exemplos disso temos no Sava de Mishpatim (O Velho), que traz a figura de um velho, que se apresenta aos sábios em uma viagem, sob a pessoa de um condutor de jumentos, questionando sobre assuntos como se fosse um ignorante, revelando-se logo a seguir um sábio conhecedor de mistérios ocultos aos rabinos. O midrash Yanuka (Criança) tem como conteúdo homilias sobre uma criança, filho de Rav Hamnuna Sava que se revela como um místico mais sábio que os rabinos. Outros são de caráter puramente esotérico-especulativo, que tem como objetivo refletir sobre temas místicos propriamente ditos, como o *Sifra di-Tzeniuta* (Livro do Mistério) voltado ao mistério da divindade; o *Idra di Vê-Mashkana* (Assembleia do Tabernáculo), que se refere ao encontro de Shimon ben Yochai com discípulos que falam sobre os mistérios do Tabernáculo; o *Hechalot* (Palácios), que

⁴⁵ TISHBY, Op. cit. p. 460. Aqui temos o uso único do conceito platônico “*hylē*” no *Zohar*.

⁴⁶ *Zohar* I, 242b, apud TISHBY.

descreve os sete palácios do Gan-Eden; o *Sitrei Otiot* (Segredos das Letras), no qual Shimon ben Yochai discursa sobre os segredos da divindade, que se encontram ocultos nas letras do alfabeto e em particular no Tetragramaton; o *Raya Mehemna* (Pastor Fiél), em que Shimon ben Yochai e Moisés conversam sobre as razões ocultas dos mandamentos, ou ainda o *Idra Rabba* (A Grande Assembleia) e o *Idra Zutta* (A Pequena Assembleia), em que se descreve a divindade sob a figura do Adam Kadmon, o homem primevo. Partes mais extensas como o Midrash ha-Neelam (O Midrash Místico) e o Sitrei Torá (Segredos da Torá) contém grande número de passagens do Pentateuco que se repetem, por vezes, em outros lugares sob a luz de uma exegese mística adicional.

CONCLUSÃO

Para finalizar, devo observar que os três livros, o *Sefer Yetzirá*, o *Sefer ha-Bahir* e o *Sefer ha-Zohar* representam marcos expressivos na milenar criatividade literária da corrente mística judaica, porém sem esgotá-la. O tempo histórico que compreende a antiga literatura dos *Heichalot* e da *Merkavá* e se estende até o *Zohar* produzirá, paralelamente, um grande número de obras ricas em conteúdo, associadas a importantes círculos e grupos dedicados à meditação mística e cabalística com figuras de destaque em seu tempo. Durante o período medieval central e tardio esses círculos proliferaram na Alemanha, França, Espanha e Itália, assim como na África do Norte. Do mesmo modo, pouco mais tarde surgiu em Safed, na Palestina, um notável centro cabalístico, tendo personalidades expressivas, como Moshe Cordovero, Isaac Luria e outros de fecunda gestação literária. Nesse sentido, a cabala não somente se alimentaria das raízes profundas da espiritualidade judaica, mas também assimilaria conceitos e ideias do meio cultural vivenciado pelas comunidades judaicas onde quer que se encontrassem. A difusão da filosofia grega, em sua versão árabe, que penetrou na Europa medieval com a própria expansão do Islã, contribuiu para o surgimento de uma filosofia judaica e atraiu

uma elite que soube utilizá-la como instrumento intelectual para o conhecimento da “*torat ha-sod*”. Concepções e conceitos do pensamento antigo de Pitágoras, Platão, Aristóteles e seus comentadores, assim como o de Plotino e Proclo foram assimilados na elaboração filosófica dos pensadores árabes e dos pensadores judeus e no decorrer do tempo penetraram direta ou indiretamente na especulação mística daquele período. O neoplatonismo de Schlomo ibn Gabirol e o aristotelismo peculiar de Maimônides não eram estranhos na formação intelectual de cabalistas e esotéricos do século XIII, como podemos verificar na figura exponencial de um Abraham Schmuél Abulafia (1240-c.1291) e de tantos outros.⁴⁷ Do mesmo modo, podemos entender o quanto tradições religiosas, exegéticas, mitos, concepções escatológicas e doutrinas filosóficas foram os componentes de um singular processo de amálgama que gerou através dos tempos as múltiplas faces do misticismo judaico.

⁴⁷ Sobre ele, vide a obra seminal de IDEL, M. **Avraham Abuloafia, Lashon, Torah vê-Hermenoitika** (Abraham Abulafia, Linguagem, Torá e Hermenêutica). Jerusalém; Tel-Aviv: Schocken, 1994.

REFERÊNCIAS

- AVOT, P. (Ed.). **Shisha Sidrei Mishna**. Tradução Moisés Bensabat Amzalak. Wien: Menorah, J. Schlesinger, 1931; Rio de Janeiro: Biblos, 1962.
- DAN, J. **Ha-Mistica ha-ivrit ha-keduma: the Ancient Jewish Mysticism**. Misrad Habitakhon, Tel-Aviv: Universitah Meshuderet, 1989.
- FALBEL, N. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- GRUENWALD, I. Ha-mystika ha-iehudit bemaavar me-Sefer Yetzira le Sefer ha-Bahir = A mística judaica na transição do Sefer Yetzirá ao Sefer ha-Bahir. In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE HISTORY OF JEWISH MYSTICISM, 2., 1987, Jerusalém. **Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe**. Jerusalém: The Hebrew University of Jerusalem, 1987. v. 6, n. 3-4, p. 15-54. (Jerusalem Studies in Jewish Thought).
- HAYMAN, A. P. Sefer Yesira and the Hekhalot Literature. In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE HISTORY OF JEWISH MYSTICISM, 1., 1987, Jerusalém. **Early Jewish Mysticism, Proceedings**. Jerusalém: The Hebrew University of Jerusalem, 1987. v. 6, pt. 1-2. (Jerusalem Studies in Jewish Thought).
- IDEL, M. **Avraham Abulafia, Lashon, Torah ve-Hermenoitica = Abraham Abulafia, Linguagem, Torá e Hermenêutica**. Jerusalém; Tel-Aviv: Schocken, 1994.
- _____. **Cabala: novas perspectivas**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. Lebiaiat kheker mekorotav shel Sefer ha-Bahir = Para a questão da pesquisa das fontes do Sefer ha-Bahir. In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE HISTORY OF JEWISH MYSTICISM, 2., 1987, Jerusalém. **Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe**. Jerusalém: The Hebrew University of Jerusalem, 1987. v. 6, pt. 3-4, p. 55-72.
- JELLINEK, A. **Bet ha-Midrash**. Jerusalem: Wahrman Books, 1967.
- KAPLAN, A. **Sêfer Ietsirá: o livro da criação – teoria e prática**. São Paulo: Sêfer, 2005.
- LAMBERT, M.; DUJOVNE, L. **Sêfer Yetsirá: el libro de la creación**. Buenos Aires: Sigal, 1966.
- LIBES, Y. **Khatao shel Elisha Arbaa shenichnesu la Pardes vetivah shel haMistika haTalmudit = O pecado de Elisha, Quatro [sábios] que entraram no Pardes e a natureza da mística talmúdica**. Jerusalém: Akademon-The Hebrew University Students Printing and Publishing House, 1990.

- LIPINER, E. **Ideologie fun alef-beis**. Buenos Aires: IWO, 1967.
- _____. **Khazon ha-otiot**: torat ha-otiot shel ha-alefbeit ha- ivri. Jerusalém: Magnes, 1989.
- _____. **Oisies dertzeiln**: var un legende in der geschichte fun idischen alef-beis = **Letras contam**: realidade e lenda na história do alfabeto. São Paulo: Mozaik, 1941.
- MOPSIK, C. **Le Zohar**. Tradução ao francês do Sefer ha-Zohar. Paris: Verdier, 1984. (Coleção Les Dix Paroles)
- PEDAYA, H. Os inícios da cabala na Provença: o nome divino e o templo do ensinamento de R. Isaac, o Cego. In: _____. **Cabala, cabalismo e cabalistas**. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 89-156.
- SATZ, M. **El Libro de la claridade**. Tradução ao espanhol do Sefer ha-Bahir. Barcelona: Obelisco, 1984.
- SCHOLEM, G. **A cabala e seu simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. **A mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. Sefer Yezira. In: ENCYCLOPAEDIA JUDAICA. Jerusalém: Keter Pub. House, 1971-3, v.16, pp.782-787.
- _____. Jewish Gnosis and the Sefer Yetzirah. In: _____. **Kabbalah**. Jerusalém: Keter Publishing House, 1977. p. 21-30.
- _____. **Kabbalah**. Jerusalém: Keter Publishing House, 1977.
- _____. **Reshit ha-Kabala**. Jerusalém; Tel-Aviv: Schocken, 1948.
- _____. **Ursprung und Anfänge der Kabbala**. Berlin: W. de Gruyter, 1962.
- _____. **Zohar**: the book of splendor – basic readings from the kabbalah. New York: Schocken, 1972.
- SEFER HA-BAHIR. Amsterdam: [s/ed.], 1651. Disponível em: <www.hebrewbooks.org>. Acesso em: 20 dez. 2017.
- SEFER HA-ZOHAR al Khamishá Khumshei Torah im Peirush ha-Sulam = Sobre o Pentateuco com comentário. Jerusalem: Yeshivat Kol Yehuda, 1970.
- SEFER YETZIRÁ. Jerusalém: S. Monson, 1962.
- TALMUD Bavli (Babilônico). Jerusalém: Vagshal, 1991.
- TISHBY, I. **The wisdom of the zohar**: an anthology of texts. London; Washington: The littman library of jewish civilization, 1994.

