

Marcus Vinicius Ramos

**À Sua imagem e semelhança:
O misticismo judaico na Antiguidade tardia e a percepção
do corpo nas literaturas apocalíptica e *hekhalot***

Brasília
10 de novembro de 2009

Marcus Vinicius Ramos

**À Sua imagem e semelhança:
O misticismo judaico na Antiguidade tardia e a percepção
do corpo nas literaturas apocalíptica e *hekhalot***

Dissertação de Mestrado
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História
Professor Orientador: Dr. Vicente C.R.A. Dobroruka

Brasília
10 de novembro de 2009

Banca Examinadora:

- Prof. Dr. Vicente C.R.A. Dobroruka: Departamento de História, Universidade de Brasília (Presidente).
- Prof^a. Dr^a Alison Salvesen: Oriental Institute, Oxford University.
- Prof. Dr. Scott R. Paine: Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília.
- Prof. Dr. Celso Fonseca: Departamento de História, Universidade de Brasília (Suplente).

*Para a Clarinha,
de corpo e alma.*

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação é conseqüência direta da curiosidade despertada pelas aulas sobre literatura apocalíptica judaica no curso de graduação, proferidas pelo Prof. Vicente Dobroruka. A ele devo não só a orientação acadêmica como também a amizade ao longo desses anos. Devo também ao Prof. Martin Goodman, da University de Oxford, a generosidade em materializar fontes fundamentais para essa pesquisa.

À minha mulher Clarinha, pela paciência infinita, à minha filha Paola, pelo entusiasmo e apoio, além das correções feitas ao texto, ao meu filho Gui e minha nora Dora, que embora vivendo do outro lado do mundo nunca deixaram de estar presentes, agradeço de forma particularmente afetuosa.

Finalmente aos colegas do PEJ, que com camaradagem e bom humor, em muito suavizaram as eventuais dificuldades encontradas no desenvolvimento desse trabalho. Meu muito obrigado.

SUMÁRIO

ABREVIATURAS.....	i
RESUMO.....	ii
ABSTRACT.....	iii
INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1 A literatura apocalíptica judaica: Enoch.....	12
1.1 1 Enoch (etiópico).....	14
1.2 2 Enoch (eslavônico).....	22
CAPÍTULO 2 A literatura <i>hekhalot</i>	26
2.1 <i>Re'uyot Yehezkel</i> (“As Visões de Ezequiel”).....	29
2.2 <i>Hekhalot Rabbati</i> (“Os Palácios Maiores”).....	30
2.3 <i>Hekhalot Zutarti</i> (“Os Palácios Menores”).....	35
2.4 <i>Ma'aseh Merkabah</i> (“A Obra da Carruagem”).....	38
2.5 <i>Merkabah Rabbah</i> (“A Grande Carruagem”).....	41
2.6 3 Enoch (hebraico).....	44
CAPÍTULO 3 <i>Shi'ur Qomah</i>	48
CONCLUSÃO.....	58
ANEXOS.....	73
BIBLIOGRAFIA.....	83

ABREVIATURAS

1. PSEUDEPÍGRAFOS DO ANTIGO TESTAMENTO

2Br Baruch siríaco
1En Enoch etiópico
2En Enoch eslavônico
4Ezra 4 Ezra
OrSib Oráculos sibilinos
TJo Testamento de Jó

2. HIPOCRÁTES

MS Da doença sagrada

3. JOSEFO

AJ Antiguidades Judaicas

4. LIVROS CANÔNICOS

Co Coríntios
Ct Cântico dos Cânticos
Dt Deuteronômio
Ex Êxodo
Ez Ezequiel
Gn Gênesis
Is Isaías
Rs Reis
Sm Samuel

5. MANUSCRITOS DO MAR MORTO

4Q Caverna 4 de *Qumran*

6. TEXTOS HEKHALOT

HR *Hekhalot Rabbati*
HZ *Hekhalot Zutarti*
MM *Ma'aseh Merkabah*
MR *Merkabah Rabbah*
RY *Re'uyot Yehezkel*
SQ *Shi'ur Qomah*
3En *Sefer Hekhalot* (Enoch hebraico)

RESUMO

Corpo e alma constituíam, nas Escrituras, uma unidade de personalidade e um único conceito, contrariando a percepção largamente aceita no mundo grego que distinguia o corpo, mortal, de sua alma imortal. Essa dissertação avalia a percepção da unidade entre corpo e alma no período intertestamental, quando a Palestina esteve sob forte influência helenística. São utilizados como fontes os textos apocalípticos de Enoch e a literatura *hekhalot*. As associações entre as funções fisiológicas e psicológicas nesses *corpora* literários foram identificadas, quantificadas e tabuladas, incluindo as relacionadas às “medidas do corpo de Deus” (*Shi'ur Qomah*). Os resultados alcançados nessa dissertação indicam que aquelas funções passaram a ser percebidas de forma separada nos *corpora* literários que retratam o misticismo judaico no recorte temporal estudado. Mostram também que o conceito de separação entre corpo e alma aparece pela primeira vez em 1 Enoch e tem forte paralelismo com a tradição clássica grega, coincidindo, *grosso modo*, com o início da influência helenística na Palestina. Além disso, sugerem que as mudanças na percepção do corpo no misticismo judaico podem estar relacionadas às mudanças históricas e políticas que ocorreram na Palestina àquela época.

ABSTRACT

Body and soul were considered a unit of personality and a single concept in the Scriptures. This concept contradicted the widely held perception of the Greek world, which clearly distinguished the mortal body from its immortal soul. This dissertation evaluates the perception of unity of body and soul in the intertestamental period, when Palestine was under strong Hellenistic influence. The apocalypses of Enoch and several *hekhalot* texts were used as sources. The associations between the physiological and psychological functions in these literary *corpora* were identified, quantified and tabulated, including those related to "the measures of God's body" (*Shi'ur Qomah*). The results of this work indicate that physiological and psychological functions were perceived as separated entities in the literary *corpora* that portrayed Jewish mysticism in that period. They also show that the concept of separation of body and soul first appeared in 1 Enoch and had strong parallels with the classical Greek tradition, apparently coinciding with the beginning of Hellenistic influence in Palestine. Finally, they suggest that changes that occurred in the perception of the body in Jewish mysticism could be related to historical and political changes that occurred in Palestine at that time.

*Se não entendes as funções
do seu próprio corpo,
como queres entender
as coisas do céu?
(TJo 38:5)*

INTRODUÇÃO

O judaísmo tradicional exclui a presença de formas visíveis do Criador em seus rituais, mas a representação de Deus, ainda que em imagens mentais, pode tornar-se objeto de discussão quando relacionada à interpretação das visões do sagrado. Esse tipo de conflito, manifesto nas diversas correntes do misticismo judaico como um embate entre a impossibilidade de se retratar Deus e a necessidade religiosa de se imaginar o divino, se reflete na maneira como o homem, feito à Sua imagem e semelhança, idealiza o Criador: uma imagem glorificada de si mesmo, ungida e entronizada. Nos *corpora* literários das literaturas apocalípticas e *hekhalot*, essa tensão é evidente na experiência do visionário de ter de um lado o objeto de sua visão de uma forma praticamente tangível ao mesmo tempo em que de outro enfrenta o dilema de saber que Deus é incorpóreo, e como tal, invisível¹.

O termo “misticismo” pertence a um tipo de discurso que transcende a existência humana, situando-se no domínio daquilo que é chamado de “espiritual”. Nesse universo encontram-se palavras e imagens relacionadas a um discurso que só faz sentido quando conectado à nossa própria experiência². Sob esse viés, “misticismo” pode ser definido como um estado espiritual de união com o divino que não se limita, contudo, a uma experiência puramente pessoal, realizada num estado de êxtase, pois desse estado também faz parte uma percepção que está intimamente relacionada a um sistema religioso, seja ele qual for³.

Assim sendo, misticismo e religião são fenômenos espirituais distintos, que se distinguem por concepções opostas do uso da comunicação linguística. Enquanto a religião expressa a fé nas palavras da Escritura, para o místico essas mesmas palavras são impotentes para descrever a verdade em sua totalidade e “incapazes, por si só, de servirem como caminho para o conhecimento e entendimento do sagrado”⁴.

¹ Elliot R. Wolfson. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: University Press, 1994. Pp.3-4.

² David R. Blumenthal. *Understanding Jewish Mysticism*. New York: Ktav Publishing House, 1978. Pp.xv-xvi.

³ Gershom Scholem. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995. P.8.

⁴ Joseph Dan. *Kabbalah: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2006. P.9.

Um melhor entendimento do misticismo judaico como fenômeno histórico concreto pode ser encontrado na extensa produção literária dos dois séculos que antecederam e nos primeiros que se seguiram ao nascimento de Cristo, a grande maioria dela não incluída nos livros canônicos. Para aqueles que procuravam manter sua identidade era necessário que se preservasse o genuíno espírito judaico e as mensagens daquela literatura supriam, em grande parte, essa lacuna. O preenchimento desses vazios espirituais, proporcionado pela leitura daqueles textos, surgia em função de um novo entendimento para os problemas do mal e do sofrimento humano, que passavam a ser percebidos num contexto mais amplo e escatológico, numa perspectiva histórica totalmente regulada por Deus, da Criação à Salvação⁵.

Práticas místicas, como viagens ao Além e ao mundo dos mortos, eram conhecidas em diversas religiões, mas no mundo intelectual influenciado pelo pensamento grego prevalecia um profundo interesse pelas coisas da natureza. Esse interesse pode ser avaliado, por exemplo, na importância que os gregos davam à separação entre a doença e o sagrado. Para o pensamento helenístico a doença não representava uma punição divina, mas sim uma consequência de fatores ambientais, dietéticos ou mesmo de hábitos de vida, conforme a tradição hipocrática. Em contrapartida, a estrutura peculiar do pensamento judaico em relação a seus corpos atribuía à influência de forças divinas ou sobrenaturais as causas das enfermidades, baseando-se em premissas diversas e em leis religiosas. Essas colocações podem ser exemplificadas no seguinte trecho atribuído a Hipócrates⁶:

Em relação à chamada doença sagrada, ela me parece não ser nem mais divina nem mais sagrada que qualquer outra doença, mas ter como origem uma causa natural, como qualquer outra afecção. Os homens consideram sua causa e natureza como divinas por ignorância e deslumbramento porque não é como as demais doenças.

E essa noção de divindade é mantida pela incapacidade em compreendê-la e pela simplicidade do modo pelo qual é curada, pois as pessoas se livram dela por meio de purificações e encantamentos. Mas se é considerada divina por ser prodigiosa, em vez de uma existem muitas doenças que podem ser consideradas sagradas, pois

⁵ Ithamar Gruenwald. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden / Köln: Brill, 1980. P. 14.

⁶ Henrique F. Cairus. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. Pp.61-62.

como mostrarei, há outras não menos maravilhosas e prodigiosas, as quais ninguém imagina serem sagradas. (MS1)

Contrariando o pensamento hipocrático, em que a doença surgia como resultado de tensões internas, os judeus acreditavam que a manutenção da saúde dependia da observância de um rígido código de regras que controlasse as tensões externas. No cotidiano de uma família, por exemplo, qualquer alimento tocado por não-judeus poderia se tornar poluído, e como tal, sua ingestão devia ser proibida⁷.

Quanto ao tratamento, as técnicas da medicina judaica consistiam na aplicação de fórmulas mágicas para extirpar o mal de dentro dos doentes, quase sempre devido à presença de demônios em seus corpos. Atribuía-se à sabedoria de Salomão, por exemplo, sua capacidade em combater esses demônios, conforme relata Josefo:

Deus também permitiu a ele aprender a técnica contra os demônios para o benefício dos homens. Ele fazia uso de encantamentos que permitiam o alívio das doenças bem como de práticas de exorcismos que expeliam os demônios de modo a que não retornassem. (AJ 8.45)

A medicina judaica era simples, muitas vezes resumida a um gesto ou palavra, exigindo quando muito um ato de exorcismo. É ainda em Josefo que vamos encontrar referências a esse tipo de terapêutica:

E esta forma de tratamento permanece forte entre nós até os dias de hoje. Eu mesmo conheci certo Eleazar, que faz parte do meu próprio povo, que na presença de Vespasiano e seus filhos, bem como de seus tribunos e uma multidão de soldados, livrou aqueles possuídos pelos demônios. (AJ 8.46)

A doença e a poluição, consideradas males externos, podiam, portanto, desde que aplicado o recurso correto, ser eliminadas de uma só vez, deixando o paciente novamente sadio e puro. O zelo dessa demarcação entre o corpo purificado e o espaço do sagrado não encontrava paralelo no mundo antigo e não é de espantar que as autoridades religiosas considerassem a sociedade da época gravemente enferma.

⁷ Gedaliah Alon. *Jews, Judaism, and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*. Jerusalem: Magnes Press, 1977. Pp.190-234.

A crença que a relação de um indivíduo com seu próprio corpo poderia também dar informações sobre suas atitudes para com a sociedade tem sido enfatizada por alguns autores contemporâneos. Goodman, por exemplo, sugere que a desconfiança geral dos judeus para com os estrangeiros – em grande parte em função de convicções religiosas – coincidiu com o desenvolvimento de um sistema coerente para compreender doenças em seus corpos e má sorte em suas vidas:

Terá, portanto, parecido psicologicamente satisfatório à maioria dos judeus tentarem corrigir problemas sociais, bem como físicos, pela proteção dos limites e expulsão do invasor poluente⁸.

Parece claro para Goodman que a noção de pureza na atitude de judeus palestinos em relação aos seus corpos os fez ver sua sociedade de modo estruturalmente análogo, onde as leis, concebidas para definir os limites do sagrado no mundo judaico, tinham também como finalidade a separação da comunidade do mundo exterior.

Nas numerosas fontes do período intertestamental⁹ situa-se grande parte dos chamados textos apocalípticos, onde são encontradas algumas das mais importantes concepções teológicas relacionadas ao tema dessa dissertação. Na apocalíptica revelam-se, por exemplo, preocupações relacionadas ao pecado e às origens do mal, à transcendência divina e à vinda do Messias, à ressurreição e à localização exata do Paraíso.

A palavra “apocalipse”¹⁰ está geralmente associada a expectativas milenaristas – especialmente aos textos canônicos atribuídos a Daniel e João –, mas as idéias e motivações expressas por essa associação nem sempre correspondem ao que é encontrado numa “revelação”. Assim, é importante distinguir-se o gênero literário apocalipse da ideologia e escatologia apocalípticas – “que podem ser encontradas em outros gêneros literários e grupos sociais”¹¹. Não menos importante é a distinção entre um apocalipse caracterizado por visões associadas a uma

⁸ Martin Goodman. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. P.107.

⁹ Período que se estende aproximadamente entre os anos 250 a.C–100 d.C.

¹⁰ Transliteração do grego ἀποκαλυψις, com o significado de “revelação”.

¹¹ John J. Collins. *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Cambridge, MA: Eerdmans, 1998. P.2.

revisão histórica e outro voltado para as jornadas ao Além, enfatizando a especulação cosmológica.

O recorrente viés de encorajamento é outra característica desses textos, que quase sempre contemplam, do ponto de vista escatológico, algum tipo de retribuição após a morte. Um anjo, que serve de intérprete para a visão ou de guia para a jornada do visionário, encontra-se invariavelmente presente, indicando a necessidade da ajuda divina para o entendimento daquela revelação. Para acrescentar distanciamento e mistério, o visionário é sempre uma figura venerável do passado, utilizada de modo pseudônimo que manifesta, antes e depois de tomar conhecimento da revelação, o mais completo desamparo diante do Sagrado¹².

Para Collins, uma definição relativamente ampla para o gênero é necessária, uma vez que a ênfase colocada num mundo sobrenatural e no julgamento final pode também ser encontrada em textos não relacionados a uma revelação. Para esse autor, mais que uma entidade isolada, os apocalipses devem ser considerados como uma visão particular do mundo, compartilhada pelos seus autores¹³.

Nesta dissertação os textos apocalípticos são definidos como produtos de um gênero literário que enfatiza o mundo sobrenatural, correspondendo morfológicamente a uma narrativa que descreve uma revelação na forma de visão ou jornada ao Além, suplementada por um discurso ou diálogo, não sendo raro neles encontrar uma condenação para os ímpios e um julgamento final.

Para Russell, além dos tabus ligados ao corpo na concepção judaica antiga, o homem não era, como no pensamento grego, apenas o invólucro mortal de uma alma imortal, mas uma entidade única¹⁴:

Aquele que faz mal à alma de um homem maltrata sua própria alma e para ele não haverá cura para suas feridas nem qualquer tipo de perdão na eternidade [...]. Aquele que mata a alma de outro homem mata também sua própria alma e assassina seu próprio corpo e não haverá cura para ele na eternidade. (2En 60:1-2)

¹² Idem, pp.5-6.

¹³ Idem, pp.8-9.

¹⁴ David S. Russell. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: Westminster Press, 1964. P.140.

Vale dizer que o homem devia ser considerado mais “como um corpo animado que uma alma encarnada”, dotado de propriedades psíquicas e físicas que podiam, por sua vez, ser exercidas por seus diferentes órgãos¹⁵.

Russell analisou a relação entre o significado psicológico e fisiológico que os escritores apocalípticos atribuíam aos diversos sistemas orgânicos, identificando e quantificando o número de vezes que cada órgão foi mencionado com determinado sentido. Entre os órgãos centrais, o coração, considerado na maioria das vezes como o *locus* da personalidade ou do caráter, é o mais citado nos textos apocalípticos. Vamos encontrar, por exemplo, relações entre o coração e o pecado (4Ezra 3:21), a aflição (1En 99:16), a surpresa (2Br 70:2). Russell relaciona ainda outros órgãos considerados centrais, como os intestinos (emoções de diversos tipos), o fígado (raiva), os rins (meditação), vesícula (amargura), baço (riso) e o útero (bênção), sem deixar de observar que existe uma grande superposição de funções entre eles. Os textos apocalípticos também atribuem funções psicológicas a órgãos periféricos, como, por exemplo, a boca, que pode ser impura (1En 5:4) ou a língua, que pode ser amarga (2En 46:2)¹⁶.

Quanto à palavra “alma”, essa podia representar o princípio da vida, associado ao significado primário da palavra (*ruah*) ou mais comumente, a consciência humana (*nefesh*), fosse ela de forma integral ou expressando uma de suas múltiplas facetas, como o estado emocional, por exemplo. Nas demais situações, a “alma” separava o animado do inanimado¹⁷.

A importância das mensagens contidas nesse tipo de literatura não foi suficiente, contudo, para impedir ou modificar os trágicos resultados da guerra contra Roma em 66-70 d.C. e os da revolta que se seguiu em 132–135 d.C. sob a liderança de Bar Kochba¹⁸.

A destruição do Segundo Templo não implicou, obviamente, no desaparecimento da religião do povo judeu, muito menos de sua literatura, a qual, no entanto, passou a espelhar o aspecto “normativo” estabelecido pelo rabinato dos primeiros séculos do segundo milênio. Esse Judaísmo Rabínico foi responsável por

¹⁵ Id. *ibid.*

¹⁶ Idem, pp. 141-145.

¹⁷ Idem, p. 145-146.

¹⁸ Idem, p. 17.

uma produção literária que absorveu e tentou suprimir todas as demais correntes que a antecederam. De um modo geral essas tentativas lograram sucesso, fazendo com que boa parte dessas tradições desaparecesse ou só pudessem ser reconstruídas a partir de fragmentos e textos esparsos¹⁹.

Também por volta dessa mesma época encontram-se as raízes dos movimentos esotéricos judaicos conhecidos como *ma'aseh bereshit*, relacionado aos capítulos que descrevem a criação do cosmos no Gênesis²⁰ e *ma'aseh merkabah*, relacionado ao misticismo do trono divino, conforme a visão inicialmente descrita por Ezequiel²¹.

A origem desses misticismos está provavelmente associada a uma observação talmúdica²² que recomendava aos fiéis não discutir certas partes das escrituras em público, entre elas as relacionadas à Criação e à visão do Trono-carruagem de Deus. Em consequência, aqueles livros foram colocados à parte do corpo principal das especulações do Judaísmo tradicional e passaram a ser considerados como espiritual e mesmo fisicamente perigosos²³.

No entanto, alguns poucos textos relacionados àquelas especulações chegaram aos nossos dias, compondo o *corpus* da literatura *hekhalot* ou *merkabah*²⁴. Nesse tipo de literatura, o processo da criação e administração do universo – incluindo a estrutura do inferno e do céu –, as fórmulas mágicas e encantamentos, a descrição do Trono-carruagem de Deus e os modos e maneiras

¹⁹ Peter Schäfer. *Mirror of His beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press, 2002. P.79.

²⁰ Faz parte dessa corrente um pequeno tratado sobre cosmogonia e cosmologia, o *Sefer Yezirah* (“Livro da Criação”), escrito muito provavelmente entre os sécs. II e VI d.C. que iria exercer enorme influência nos círculos judaicos da Idade Média. Esse livro tinha fortes vínculos com as especulações judaicas relacionadas à sabedoria divina e corresponde essencialmente à descrição do processo da Criação através do poder das letras do alfabeto hebraico, uma maneira radicalmente diferente daquela descrita no Gênesis. A concepção de um poder mágico emanado de letras e palavras permitiu que o *Sefer Yezirah* fosse lido e interpretado pelos iniciados como um modelo como para aquele que é provavelmente o mais enigmático dos misticismos judaicos - a Cabala (cf. Scholem, *Origins*, pp.30-33).

²¹ Ez 1:1-10.

²² O Talmud corresponde ao corpo das leis civis e canônicas que não fazem parte do Pentateuco e é composto basicamente por duas partes: Mishnah (texto) e Gemara (comentário). Mishnah 2:1 diz que a Criação (*bereshit*) não pode ser discutida diante de mais de duas pessoas nem o Trono-carruagem (*merkabah*) diante de mais de uma.

²³ Dan, *op.cit.* p.11.

²⁴ Assim chamada porque em muitos dos seus escritos esses termos surgem em seus títulos. A palavra *hekhalot* (no singular, *hekhal*) significa “palácios” ou “santuários” através dos quais o místico precisa passar em sua jornada para a visualização do trono divino.

pelos quais seria possível ascender aos céus e visualizar a “Glória Divina” podem ser facilmente identificados²⁵.

Entrelaçando-se à pseudepigrafia intertestamentária, lembrando aqui e ali textos gnósticos e fragmentos dos Manuscritos do Mar Morto, grande parte desses escritos encontra-se mal conservada, nem todos foram traduzidos para línguas mais modernas e muitos ainda precisam ser impressos comercialmente. Bastante provocadores, ainda que informativos, têm como um de seus temas centrais a descrição das vicissitudes da jornada mística do visionário através dos vários palácios celestiais, onde desfrutarão da visão final do Trono-carruagem de Deus, e em alguns casos, da própria figura divina na forma de homem²⁶.

Tal como nos apocalipses, a autoria dos textos *hekhalot* foi atribuída às grandes figuras bíblicas ou aos rabinos do passado, apresentados como os personagens desses livros e fiéis depositários de uma sabedoria secreta. Embora a época em que foram escritos não possa ser determinada com precisão, alguns pesquisadores comparam o mundo que se reflete nessa literatura com uma representação da corte bizantina, apesar de seu tema central anteceder em muito a divisão do Império Romano. De qualquer forma, a maioria dos indícios aponta para uma origem que antecede a expansão do Islã²⁷.

As maneiras de se descrever a contemplação da glória e do trono de Deus variaram ao longo do tempo. Na literatura mais antiga fala-se de uma “ascensão” à *merkabah*, mas por razões desconhecidas, a viagem visionária passou a ser mencionada como uma “descida” à *merkabah*, em torno de 500 d.C.. Essa inversão, até agora inexplicável, não parece ter provocado alterações significativas na descrição do processo místico, já que as condições estipuladas para aqueles que pretendiam ser admitidos nesse círculo não se modificaram. Além dos requisitos morais exigidos, o pretendente continuou sendo julgado de acordo com critérios quiromânticos e fisiognômicos, considerados também “como objetos de conhecimento esotérico entre os adeptos”²⁸.

²⁵ Dan, op.cit. pp.13-14.

²⁶ Don Karr. “Notes on the study of Merkabah mysticism and Hekhalot literature” in: <<http://www.digitalbrilliance.com/kab/karr/mmhie.pdf>>. 08/05/2009.

²⁷ Scholem, *As grandes correntes*, pp.43-48.

²⁸ Idem, pp.50-52.

²⁸ Gruenwald, op.cit. p.99.

As práticas adotadas para fazer os anjos descerem à Terra e revelarem seus segredos tinham a finalidade de transferir aos seres humanos a sabedoria divina. Preces, imersões, abstinência sexual, dietas especiais ou jejuns prolongados, consideradas como atividades preparatórias, são condutas que podiam ser encontradas em vários tipos de literatura, mas nos textos *hekhalot* esses preparativos transformaram-se em rituais bastante elaborados. Como era de se esperar, essa combinação de elementos místicos e cosmológicos relacionava Deus, anjos e homens de uma maneira bastante complexa, o que permite se considerar, pelo menos até certo ponto, a literatura *hekhalot* como um “guia prático” para aquelas experiências²⁹.

Nesses textos encontram-se diversas instruções, das regras de ascensão e descrições do Trono-carruagem aos diversos nomes dos anjos e selos, que serviam como “senhas” para a passagem através dos portões celestiais – enfim, tudo aquilo que era necessário saber para que houvesse uma transferência efetiva da sabedoria divina ao mundo dos homens. Esse mundo ocupava o centro do universo, envolvido pelas esferas concêntricas dos planetas, do Sol e da Lua. Acima deles, as estrelas fixas e, além de tudo, os diversos níveis do reino divino, onde no mais alto deles situava-se a morada de Deus e de sua corte celestial³⁰.

Após o rigoroso ritual de purificação, o místico iniciava sua viagem à *merkabah* com sua cabeça entre os joelhos, muitas vezes recitando hinos que levavam à auto-hipnose, supostamente os mesmos cantados pelas criaturas divinas que suportavam o “Trono da Glória”. Ao longo da jornada e até atingir seu objetivo final – a visão do trono divino – muitos eram os perigos a que estava exposto o visionário.

Essa contemplação da “Glória na figura de homem” corresponde à parte mais recôndita da *merkabah* e é num desses textos, conhecido como *Shi'ur Qomah*, que se encontra um de seus maiores enigmas – o estudo das medidas do corpo do Criador. No *Shi'ur Qomah* são enumeradas as dimensões antropomórficas de Deus e seus nomes secretos, codificados em indecifráveis combinações de letras. Essas

²⁹ Idem, pp.50-52.

³⁰ Rebecca Lesses. *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations and Revelation in early Jewish Mysticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998. Pp.11-13.

combinações teriam sido reveladas ao Rabi Akiba³¹, o que permitia a posse, por parte do místico, de um segredo que nem mesmo os anjos podiam compreender³².

Esses e outros textos, bastante antigos e aumentados por vários tipos de adições posteriores, eram conhecidos na Idade Média como as “pequenas” e “grandes” *hekhalot*. Sob vários nomes e versões, eles circularam nos grandes centros da Europa Medieval e também no Cairo, e eram considerados documentos autênticos das antigas doutrinas esotéricas, desfrutando de grande autoridade e prestígio nos círculos judaicos mais esclarecidos³³.

Conquanto a questão de uma linha direta entre o misticismo judaico da Antiguidade tardia e o desenvolvimento do misticismo judaico medieval permaneça em aberto, parece claro que as passagens relacionadas à *merkabah* encontradas nos textos apocalípticos foram importantes para o fortalecimento da experiência mística encontrada na literatura *hekhalot*. Essa linha de pensamento é defendida por Gruenwald, o qual, mesmo afirmando ser difícil comprovar uma ligação histórica entre esses dois tipos de literatura, considera que as conexões literárias entre elas são praticamente auto-evidentes. Para Gruenwald, a destruição de Jerusalém e a conseqüente perda do referencial geográfico-religioso podem ter provocado um tipo de “escapismo” que procurava encontrar conforto e consolo fora da realidade, aumentando o interesse e preocupação para com a especulação mística e valorizando a importância da *merkabah* em detrimento da apocalíptica³⁴.

Nessa dissertação procurarei demonstrar que as funções fisiológicas e psicológicas do corpo, entendidas nas Escrituras como intimamente associadas e constituindo uma unidade de personalidade, passaram a ser percebidas de forma separada em dois *corpora* literários que retrataram o misticismo judaico da Antiguidade tardia. Que esse conceito de separação começou com o desenvolvimento da literatura apocalíptica a partir do domínio da Palestina pelos Selêucidas, adquiriu fôlego sob o domínio dos Macabeus e já se encontrava firmemente estabelecido ao final do primeiro século da era cristã, nas décadas que

³¹ O Rabi Akiba foi o único rabi a retornar em segurança do “paraíso” e é geralmente considerado como tendo sido uma autoridade nos segredos celestiais.

³² Gershom Scholem. *Kabbalah*. New York: Meridian, 1978. P.16.

³³ Gershom Scholem. *Origins of the Kabbalah*. Princeton: The Jewish Publication Society, 1987. Pp.23-24.

³⁴ Gruenwald, op.cit. pp.45-46.

se seguiram à destruição do Segundo Templo. À época em que floresceu a literatura *hekhalot* esse conceito já se encontraria praticamente cristalizado.

O texto desta dissertação toma essa sequência de acontecimentos como fio condutor, procurando demonstrar como aquela separação afetou a percepção do corpo nessa linha de tempo, conforme retrata a literatura mística judaica daquele período. Seu primeiro capítulo tem como base os apocalipses de Enoch, analisando seus livros etiópico (1En) e eslavônico (2En). A literatura *hekhalot* ocupa o segundo, onde está representada pelos textos conhecidos como *Hekhalot Rabbati* e *Zutarti*, *Ma'aseh Merkabah*, *Merkabah Rabbah* e *Sefer Hekhalot* (3En), além de uma breve referência a Ez 1-10. O terceiro e último capítulo corresponde à visão antropomórfica de Deus, conforme descrita no *Shi'ur Qomah*.

CAPÍTULO 1

A literatura apocalíptica judaica: Enoch

A literatura apocalíptica judaica envolveu experiências religiosas peculiares que expuseram uma série de novas ideias e conceitos que tinham como objetivo revelar, ao menos para um pequeno grupo de seguidores, aquilo que as Escrituras não diziam explicitamente ou consideravam estar além da capacidade da compreensão dos fiéis. Essas inovações tiveram como origem particularmente dois gêneros literários bastante antigos, a literatura sapiencial e a profecia, e é sob essa ótica que deve ser estudado o que há de novo e original na apocalíptica em relação às Escrituras canônicas³⁵.

Para justificar esse argumento, Gruenwald compara algumas passagens de Jó, um exemplo clássico da literatura sapiencial, com as revelações expressas nos apocalipses. Para Gruenwald, a correlação entre a impotência para se entender as leis naturais e a incapacidade para compreender os princípios da justiça divina estão claramente manifestadas em Jó, donde se pode tirar o preceito de que o homem, por não conseguir alcançar a sabedoria em termos divinos, deve se contentar em temer a Deus. Nos textos apocalípticos, especialmente em Enoch, essa relação é completamente diferente, já que se torna claro que, sendo permitido ao homem receber informações acerca do mundo divino, não haveria mais razão para negar-lhe acesso aos segredos da natureza, uma vez que estes não existem sem aquele³⁶.

Referências a diversos fenômenos naturais são encontradas em todo o ciclo de Enoch, quase sempre associadas a revelações sobre a organização do mundo divino:

E me tomaram e me levaram a um lugar onde aqueles que lá estavam eram como línguas de fogo e quando queriam, apareciam como homens. E me levaram a um lugar de torvelinho em uma montanha cujo topo alcançava o céu. E eu vi os lugares dos corpos celestiais e os tesouros das estrelas e do trovão e as profundezas, onde havia um arco de fogo, setas e suas aljavas e uma espada de fogo e todos os relâmpagos. E me levaram à água da vida e ao fogo do oeste, o qual recebe o sol cada vez que se põe. E cheguei a um rio de fogo, onde o fogo corre como a água e deságua no

³⁵ Gruenwald, op.cit. pp.3-4.

³⁶ Idem, p.8.

grande mar na direção do oeste. E eu vi todos os grandes rios e alcancei a grande escuridão e fui ao lugar onde ninguém caminha. Eu vi as montanhas das tempestades escuras da estação das chuvas e de onde as águas de todos os mares provêm. E eu vi as bocas de todos os rios da terra e a boca do mar. (1En 17:1-8)

E o senhor me chamou e me disse: Enoch, sente-se à minha esquerda, com Gabriel. E eu reverenciei o Senhor. E o Senhor disse: Enoch, tudo que você está vendo e todas as coisas que estão paradas ou se movendo foram feitas por mim à perfeição e eu mesmo as explicarei a você. Antes que houvesse qualquer coisa, desde o começo, tudo aquilo que existe Eu criei do que não existia e tornei visíveis as coisas invisíveis. Ouça, Enoch, e preste atenção às minhas palavras, pois nem mesmo aos meus anjos Eu expliquei meus segredos como estou fazendo agora para você. Pois, antes que qualquer coisa visível viesse a existir, Eu, o Único, me movia entre as coisas invisíveis, como o Sol [se move] de leste para o oeste e do oeste para o leste. Mas o Sol repousa e Eu não encontrava repouso, pois tudo ainda estava por ser criado. E Eu pensei em fazer uma criação visível. (2En 24:1-5)

É ainda Gruenwald quem chama a atenção para o fato desse conhecimento não ser, no entanto, resultado direto da curiosidade inquisitiva do visionário, mas sim de uma revelação sobrenatural entendida como antecipação daquilo que os justos experimentarão no mundo vindouro. Esse mesmo autor acrescenta que a atribuição dessa revelação a um anjo permitia aos autores dos apocalipses propagarem suas idéias sem maiores riscos de terem sua obra considerada como herética, tornando possível introduzir nesses textos um pouco de mitologia não-judaica e muito dos propósitos ideológicos de quem os escreveu³⁷.

Posta nesses termos, a literatura apocalíptica pode ser vista como uma *releitura* das ideias prevalentes nas Escrituras – especialmente no que diz respeito às viagens ao Além – que ampliou em determinado momento (e de forma substancial) a capacidade intelectual dos homens, não somente no entendimento dos fenômenos naturais, mas também da história e da teodicéia³⁸.

Os autores dos apocalipses recebiam suas revelações sob a forma de visões que descreviam, na maioria das vezes, acontecimentos disfarçados em símbolos e alegorias e os textos atribuídos a Enoch não constituem exceção a essa regra. Bastante conhecidos (cerca de onze manuscritos de 1En foram encontrados em

³⁷ Idem, pp.8-9.

³⁸ Idem, p.15.

Qumran), esses textos desfrutaram de grande prestígio nos séculos imediatamente anteriores e posteriores ao nascimento de Cristo, embora jamais tivessem feito parte do cânon hebraico³⁹. Possivelmente por conta dessa oposição por parte das autoridades religiosas, nenhuma de suas versões foi encontrada na forma completa e em sua linguagem original.

Literatura e religião sempre caminharam *pari passu* com a história do povo judeu e nos livros apocalípticos a esperança era a principal força a estimular seus autores. Para os crédulos, esta esperança se tornava tanto mais intensa quanto maior fosse seu desencanto com a situação do mundo em que viviam, onde não havia espaço para os tementes a Deus e no qual somente os perversos triunfavam. Nos apocalipses não havia outro remédio que não fosse a destruição daquele mundo, de modo a surgir uma nova Era onde finalmente os justos pudessem encontrar a paz. Não é outra a mensagem que abre o *Livro etiópico de Enoch*:

E as altas montanhas perderão altura e se desmancharão como um favo de mel diante da chama. E a terra se rasgará em pedaços e tudo que está sobre ela perecerá. E todos, incluindo os justos, serão julgados, mas com esses Ele fará a paz e protegerá os eleitos e com eles estará em Sua misericórdia. Tornar-se-ão propriedade de Deus e serão todos prósperos e abençoados e a luz de Deus brilhará sobre eles. (1En 1:6-9)

1.1 1 Enoch (etiópico)

O *Livro etiópico de Enoch* (1En), patriarca que “andou com Deus e depois desapareceu, pois Deus o arrebatou”⁴⁰ (Gn 5:24), compreende o mais antigo texto do ciclo. É um trabalho compósito, representando múltiplos períodos e autores, composto por cinco livros distintos.

No primeiro, o *Livro dos vigilantes*, encontra-se uma introdução de natureza escatológica (cap. 1-5), na qual é feita uma descrição do julgamento final, seguida

³⁹ Norman Cohn. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças nos Apocalipses*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. P.231.

⁴⁰ Enoch se distinguiu dos demais patriarcas por ter vivido um número de anos exatamente igual ao número de dias do calendário solar, ter caminhado com Deus (como Noé, cf. Gn 6:9) e por ter sido arrebatado aos céus (como Elias, cf. 2Rs 2:11).

por uma narrativa (cap. 6-36) focada no tema da queda dos anjos e nas viagens empreendidas por Enoch ao Além e às profundezas da Terra:

O Deus do universo [...] marchará sobre o Monte Sinai e aparecerá saindo do céu com enorme poder. E todos terão medo e os Vigilantes tremerão. E serão tomados pelo medo e pelo tremor até os confins da terra. (1En 1:3-6)

Dali eu fui à direção norte, aos confins da terra, e no fim extremo do mundo eu vi um grande e glorioso trono. Também vi lá três portões abertos no céu; e quando sopra o frio, o granizo, a geada, a neve, o sereno ou a chuva, os ventos prosseguem em direção noroeste através desses portões. Através de um desses portões eles sopram boas coisas; mas quando sopram com força através dos outros dois portões, violência e sofrimentos caem sobre a terra. (1En 34:1-3)

A segunda parte, o *Livro das similitudes* ou “parábolas” (cap. 37-71) trata do Juízo Final, da vinda do Messias e revela novos segredos celestiais, entre eles a ressurreição dos justos:

Naqueles dias o sheol⁴¹ retornará todos os depósitos que recebeu e o inferno devolverá tudo que possui. E Ele escolherá os justos e os abençoados dentre os ressuscitados, pois terá chegado o dia em que serão escolhidos e salvos. (1En 51:1-3)

Explicação detalhada sobre o calendário solar e a desordem cósmica dos dias finais corresponde à maior parte do *Livro das luminárias celestes* (cap.72-82), que é seguido pelo *Livro dos sonhos* (cap.83-90), em que o futuro é antecipado em duas visões: na punição dos pecadores por meio do Dilúvio e no relato, se bem que metafórico, da história de Israel, do princípio dos tempos ao Juízo Final:

Do livro do caminho dos corpos celestiais: a posição de todos e de cada um deles, com respeito à ordem, autoridade e estações; cada um de acordo com seu nome e seu lugar de origem e de acordo com seus meses, os quais Uriel, o anjo sagrado que estava comigo e que também era o guia deles, mostrou-me. (1En 72:1)

⁴¹ O *sheol* seria o destino final da humanidade, o lugar onde todos os mortos seriam abandonados para sempre, independentemente de terem sido em vida bons ou maus, ricos ou pobres, escravos ou homens livres.

E eu vi em uma visão o céu desabando sobre a terra. E quando caiu, eu vi a terra sendo engolida pelo grande abismo; montanhas sendo suspensas sobre outras, montes caindo sobre montes, as árvores sendo arrancadas e atiradas no fundo do abismo. E uma frase veio à minha boca; e eu comecei a gritar alto, dizendo que a terra estava sendo destruída. (1En 83:3-6)

[...] foram julgados e considerados culpados, e levados para o lugar da condenação; e foram lançados ao abismo, cheio de fogo e chamas. (1En 90:24)

A quinta e última parte (cap. 91-104), contendo o *Apocalipse das semanas*, corresponde às *Epístolas*. Nelas Enoch faz seu testamento e rememora repetidas vezes o terrível fim que aguarda os ímpios, que são os opressores do povo judeu. Há ainda um curto apêndice incluindo o chamado *Livro de Noé* (cap. 105-108).

Aqueles que nos odeiam [...] se tornaram nossos senhores. Nós nos curvamos diante deles, mas eles não têm piedade de nós. Nós queremos nos livrar deles de Modo a encontrar a paz, mas não encontramos lugar para fugir e ficar em segurança. (1En 103:12-14)

A única versão integral de 1En está preservada em etiópico, mas é possível que tenha sido escrito originalmente em hebraico ou aramaico. Na realidade, fragmentos importantes em grego e latim da *Introdução* e das *Epístolas* já eram conhecidos antes da descoberta do texto em etiópico e fragmentos em aramaico, de todos os livros, à exceção das *Similitudes*, foram identificados em Qumran⁴². Conquanto a versão etiópica de Enoch só tenha sido traduzida entre os séculos IV e VII d.C., a maioria dos estudiosos acredita que o *Apocalipse das semanas* (1En 91:12-17; 93:1-10) represente sua parte mais antiga, do período pré-Macabaico, enquanto a *Introdução* (1En 1-5) teria sido escrita provavelmente no período pré-cristão tardio⁴³.

A figura de Enoch pode ser identificada como uma mistura de outros heróis míticos, uma vez que os antigos povos de origem semítica frequentemente se engajavam em uma espécie de “competição historiográfica para mostrar como seus

⁴² Collins, op.cit. p.43.

⁴³ Evan Isaac. “1Ethiopic Apocalypse of Enoch” in James H. Charlesworth (ed). *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol.1. New York: Doubleday, 1983. P.7.

heróis nacionais superavam os heróis de outros povos ou que eram, na verdade, os fundadores ou os precursores de uma determinada cultura”⁴⁴. Os paralelos entre Enoch e figuras lendárias da Mesopotâmia, como Enmeduranki, sétimo rei sumério, por exemplo, sugerem que aquele represente a contraparte judaica deste, iguais em antiguidade, *status* e conhecimento divino⁴⁵:

[...] o trouxeram para a sua companhia, o sentaram sobre um grande trono de ouro e lhe mostraram como observar óleo na água, um mistério [...] e lhe deram a tábua dos deuses [...] e os segredos do céu [e do mundo sob a terra] e lhes puseram nas mãos o cetro, amado dos grandes deuses⁴⁶.

[...] de acordo com o que me foi revelado pela visão celestial, daquilo que aprendi pelas palavras dos anjos sagrados e entendi por meio das tábuas celestiais. (1En 93:2)

A forte associação de 1En com a cultura babilônica não garante, contudo, que o texto tenha sua origem na Diáspora oriental. Pelo menos alguns de seus livros foram, com quase toda a certeza, escritos na Judéia – onde já eram bem conhecidos antes do início da era cristã – e muito provavelmente são produtos da influência do mundo helenístico, mais familiarizado com o entendimento racional do funcionamento do universo que aqueles escritos demonstram. 1En, contudo, desafia essa racionalidade, apontando a incapacidade de percepção da vontade divina (e sua iminente realização) por aquele mundo⁴⁷.

Como afirmado anteriormente, no modo de pensar do povo judeu à época em que floresceu a literatura apocalíptica a personalidade do homem era concebida como uma unidade em que as funções fisiológicas e psicológicas se fundiam num mesmo conjunto, o que permitia que essas propriedades pudessem ser exercidas por meio de seus diversos órgãos individualmente⁴⁸. Os significados psicológicos e fisiológicos do corpo humano podem ser encontrados nos apocalipses referindo-se

⁴⁴ Collins, op. cit. p.46.

⁴⁵ Id. ibid.

⁴⁶ Wilfred G. Lambert. “Enmeduranki and related matters” in *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1967. P.132.

⁴⁷ Cohn, op.cit. pp.233-234.

⁴⁸ Russell, op.cit. pp.140-141.

tanto aos órgãos centrais quanto aos periféricos e em 1En não faltam exemplos para ilustrar essa relação⁴⁹.

Entre os órgãos mais citados nessa literatura está o coração, ao qual são atribuídas funções psicológicas relacionadas ao caráter, às emoções, ao intelecto e à vontade. Todas essas funções são encontradas em 1En:

Não seguiram os ensinamentos do Senhor, mas com suas bocas impuras pronunciaram duras e pesadas palavras, difamando Sua grandeza. E os duros de coração não encontrarão paz. E assim sendo, seus dias serão amaldiçoados e os anos de suas vidas [...] serão eternamente execrados. E não haverá piedade para eles. (1En 5:4-5)

Deixe seu coração ser forte! Pois os que estão de pé devem oferecer justiça aos que estão de pé; e os justos devem se alegrar com os justos e se congratular uns aos outros. Mas aqueles que pecaram morrerão junto aos demais pecadores. (1En 81:7-8)

Prossiga em paz de modo que valha a pena viver! Mantenham unidas minhas palavras junto aos pensamentos de seus corações; e não os deixem ser apagadas dos vossos corações. (1En 94:5)

Quem induziria meus olhos a ser como uma nuvem [...] de modo que eu possa derramar sobre você minhas lágrimas como chuva e encontrar repouso para a tristeza do meu coração! (1En 95:1)

Menções a outros órgãos são também feitas em 1En, como aos rins, à boca e aos ossos. A expressão “carne”, por sua vez, poderia tanto estar relacionada ao sentido de mortalidade como, mais provavelmente, representar a fraqueza do corpo diante das coisas do espírito:

Nenhum dos anjos pôde entrar e ver a face da Glória; e ninguém feito de carne podia vê-lo – o fogo o envolvia e uma grande fogueira estava diante dele. (1En 14:21-22).

Vocês eram divindades [...] possuíam uma alma eterna. Mas agora vocês profanaram a vós mesmos com as mulheres e com o sangue da sua carne geraram filhos, vocês cobiçaram o sangue das pessoas, e com elas produziram carne e sangue, os quais fenecem e morrem. (1En 15:4)

⁴⁹ Para uma lista mais detalhada das funções psicológicas atribuídas aos diversos órgãos em 1En ver o Anexo 1.

Ao considerar o corpo como uma unidade de personalidade, não é de se estranhar que no pensamento judaico a palavra “alma”, representando na maioria das vezes a consciência humana, também permeie o texto de 1En:

E eles disseram um ao outro; A terra [...] trouxe o grito de sua voz até os portões celestiais. E agora, ó seres celestiais, as almas das pessoas estão colocando suas petições diante de vós, suplicando: Tragam nosso julgamento diante do Altíssimo. (1En 9:2)

Naquele dia meu Eleito se sentará no trono da Glória e fará uma seleção das ações deles; seus lugares de descanso não serão numerados e suas almas deverão estar firmes dentro daqueles que clamarem pelo meu glorioso nome quando se colocarem diante do meu Eleito. (1En 45:3)

Os autores de 1En se consideravam possuidores de um conhecimento ignorado pela quase totalidade da população e estavam convencidos de que o futuro do povo escolhido por Deus seria glorioso, conforme prometido aos seus ancestrais. No entanto, não há evidências de que fizessem parte de algum grupo particular da comunidade judaica. Na realidade, no período entre 200 a.C. e 200 d.C. apenas os cristãos primitivos e os judeus de Qumran podiam ser considerados como fazendo parte de um grupo classificado como apocalíptico⁵⁰.

A seita de Qumran era, na opinião da maioria dos pesquisadores, a mesma dos essênios e deixou de existir por ocasião da guerra contra Roma. Hierarquizada ao extremo, tinham como objetivo “buscar a Deus com todo o coração e com toda a alma” sob a orientação dos sacerdotes, cujo chefe era conhecido como o “Mestre da Retidão”⁵¹.

Vários fragmentos dos manuscritos produzidos por essa comunidade, escritos em aramaico e relacionados a 1Enoch foram encontrados no sítio arqueológico de Qumran, a maioria deles na caverna 4. Alguns desses manuscritos (4Q201, 202, 204, 205, 206, 207, 212) contêm porções dos livros 1, 4 e 5, mas nenhum fragmento do livro 3 de 1En foi recuperado. No entanto, foram identificadas naquele local quatro cópias, com datações situando-se entre 200 a.C. e o começo da era cristã, de um texto que embora mais longo, guarda muita semelhança com o texto etiópico. Por conta dessas conexões, esses fragmentos, designados como 4Q208-209, são

⁵⁰ Cohn, op.cit. p.246.

⁵¹ Id.ibid.

conhecidos como *O livro astronômico* e é provável que os capítulos 72-82 de 1En representem uma condensação desses achados⁵².

Não há registro em Qumran de textos relacionados ao *Livro das similitudes*, mas Enoch é mencionado em cópias encontradas nas cavernas 1, 4 e 6 de um texto conhecido como *O Livro dos Gigantes*. Muito fragmentadas, essas cópias aparentemente descrevem acontecimentos nas vidas dos descendentes dos Vigilantes⁵³:

[...] Este é o fim do sonho. [Então todos os gigantes] ficaram aterrorizados [e chamaram] Mahawai e ele veio até [eles]. E os gigantes [o chamaram] e o mandaram até Enoch, [o escriba e intérprete] e disseram; Vá [...], ouça sua voz e diga a ele que ele deve te explicar e interpretar o seu sonho. (4Q530)

Nos fragmentos do Mar Morto relacionados à figura de Enoch é possível também encontrar referências a funções psicológicas atribuídas aos órgãos do corpo humano, não havendo praticamente diferença significativa, nesse particular, entre o texto etiópico e o aramaico⁵⁴:

E quanto a vocês, [...] não seguiram os mandamentos de Deus, mas transgrediram e pronunciaram palavras duras e difamatórias com suas bocas impuras contra Sua grandeza. Ó duros de coração, possam vocês nunca encontrar a paz. (1En 5:4)

Mas vocês mudaram suas obrigações [e não o fizeram de acordo com o Seu comando, mas transgrediram suas ordens]; [e falaram] arrogantes e ásperas palavras, com suas bocas impuras [contra Sua majestade, pois seus corações são duros]. Vocês não terão paz. (4Q201)

1En é um bom exemplo das complexidades do pensamento judaico à época intertestamental. A saga dos anjos caídos, a descrição do Messias, o contexto escatológico da obra e a ênfase na exploração econômica, na opressão política e na injustiça social revelam não só a óbvia importância teológica de 1En como também a disposição revolucionária e a oposição dos judeus tanto ao imperialismo greco-romano quanto à aristocracia de seu próprio povo. O deus de Enoch é o Deus do

⁵² Geza Vermes. *The Complete Dead Sea Scroll in English*. New York: The Penguin Press, 1999. P.513.

⁵³ Idem, pp.516-517.

⁵⁴ Florentino G. Martinez. *The Dead Sea Scrolls translated: the Qumran texts in English*. Leiden/Köln: Brill, 1997. P.246.

Antigo Testamento, aquele que criou o mundo e suas leis, orientou sua história e, ao final, julgará sua criação⁵⁵.

1En foi escrito, ao que tudo indica, num período que antecedeu a queda do Segundo Templo, mas trechos relacionados ao misticismo *merkabah* já ocupavam posições proeminentes no texto, no qual a “combinação de apocalipse com teosofia e cosmogonia é enfatizada de uma maneira que pode ser considerada excessiva”⁵⁶. Considere-se, por exemplo, o trecho em que a visão de um primeiro palácio celestial (*hekhal*) é quase que imediatamente seguida pela visão de um segundo, no interior do qual se encontrava o trono de Deus:

E vim por entre as línguas de fogo e aproximei-me de uma grande casa construída de mármore branco e as paredes internas eram como mosaicos do mesmo mármore branco, o piso de cristal, o teto como uma trilha de estrelas [...] Caí sobre meu rosto e tive uma visão. E vi por uma abertura diante de mim uma segunda casa maior que a primeira e tudo era construído com línguas de fogo [...] E vi um trono divino, de aparência como cristal e rodas como o sol [...] e a Glória Suprema estava sentada sobre ele. (1En 14:10-20)

Esta visão pode ser considerada como um modelo e é a mais antiga manifestação do misticismo *merkabah* fora dos livros canônicos. Uma segunda e importante visão relacionada a esse misticismo pode ser encontrada no último capítulo do *Livro das similitudes*, quando Enoch descreve sua jornada pelos dois primeiros céus, onde encontra os “filhos sagrados de Deus” (os anjos) e uma “estrutura feita de cristais” rodeada de chamas guardada por um sem número de anjos que serve como morada de Deus. Nessa visão, em companhia de quatro arcanjos, Deus, deixa seu trono para receber Enoch⁵⁷.

Além de conter outras manifestações menos importantes do misticismo *merkabah*, encontradas de forma dispersa em diversas passagens do texto⁵⁸, a influência de 1En estendeu-se também a outros apocalipses, como 2Br e 4 Ezra, bem como a alguns livros do Novo Testamento, especialmente os Evangelhos e o Apocalipse de João⁵⁹.

⁵⁵ Evan Isaac, “1Ethiopic Apocalypse of Enoch”, op.cit. p.9.

⁵⁶ Scholem, *As grandes correntes*, p.45.

⁵⁷ Cf. 1En 71:1-15.

⁵⁸ Cf. 1En 18:8-9, 25:3, 39:3, 47:3, 60:1-4 e 77:3.

⁵⁹ Isaac, op.cit. p.10.

1.2 2 Enoch (eslavônico)

Com uma cosmologia e mensagem ética distintas daquelas observadas no Enoch etiópico, 2En, em contraposição a 1En, não demonstra ter sido escrito em contexto de crise histórica relevante⁶⁰. Corresponde ao período do Gênesis que descreve a vida de Enoch, o sétimo patriarca e seus descendentes, até o Dilúvio (Gn 5:21-32) e é composto por duas recensões, identificadas como longa e curta. Seus livros têm o propósito de ensinar aos sobreviventes do Dilúvio o caminho da salvação, privilegiando o conteúdo humanístico – “vestir o despido e alimentar o faminto” – e enfatizando a origem divina da humanidade, criada à imagem e semelhança de Deus⁶¹.

Os capítulos iniciais descrevem a jornada de Enoch aos céus e seu retorno à família, enquanto os finais narram a vida de seus sucessores. 2En termina com o bizarro relato do nascimento e ascensão de Melquisedek pouco antes do Dilúvio⁶²:

E aconteceu que tendo eu falado com meus filhos, aqueles homens me chamaram. E me colocaram sobre suas asas e me levaram até o primeiro céu, e me colocaram sobre as nuvens. (2En 3:1)

Eles cavaram uma cova em segredo. E uma criança nasceu do cadáver de Sopanim e sentou-se na cama ao seu lado. E Noé e Nir voltaram para enterrar Sopanim e viram a criança ao lado da morta, limpando sua roupa. (2En 71:16-17)

2En informa aos descendentes do Patriarca que a salvação depende de uma conduta correta, por sua vez fruto da apreensão de uma sabedoria que só poderia ser alcançada mediante uma revelação sobrenatural da ordem da criação, da geografia celestial e da natureza do juízo final. 2En faz essas revelações sem se preocupar em contar a história de Israel e suas exortações não enfatizam as peculiares leis judaicas de pureza do corpo e rigor dietético, mas tem uma mensagem predominantemente voltada para justiça e dignidade, o que o aproxima da ética de um judaísmo helenizado⁶³.

⁶⁰ Collins, op.cit. pp.246.

⁶¹ Idem, pp.245.

⁶² Francis I. Andersen. “2 Slavonic Apocalypse of Enoch” in: James H. Charlesworth (ed). *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1*. New York: Doubleday, 1983. P.97.

⁶³ Collins, op.cit. pp.245-246.

O relato da vida de Enoch e seus descendentes serve de substrato para uma complexa mistura de comentários sobre ética, especulações cosmológicas e previsões sobre o futuro, entre elas, o Dilúvio e o destino da humanidade após a morte. Permeado por ensinamentos a respeito de Deus, faz das viagens celestiais a base para sua escatologia. O componente ético espalha-se sobre o texto na forma de exortações à família ou por meio de comentários dos anjos que habitam o mundo celestial, enquanto a origem divina da criação da Terra e dos seres que nela vivem serve de fundação para as especulações sobre astrologia, astronomia e fixação do calendário solar⁶⁴.

Muitos são os problemas que afligem o texto de 2En. Os manuscritos estão escritos em eslavônico, têm diferentes datas e origens e poucos estão completos. A distinção entre as recensões curta e longa não garante uniformidade entre elas, que podem ser derivadas de culturas diferentes da eslavônica, embora não sejam conhecidos textos de 2En em outras línguas. Há divergências também entre aqueles que consideram a recensão curta como uma condensação da longa e os que consideram essa última uma expansão, por meio de interpolações, da primeira⁶⁵.

Sendo provavelmente o resultado de um longo e complexo processo de adição, remoção e edição, 2En constitui-se num mistério ainda maior quando se pesquisa sua data e origem, que podem estar situadas entre os sécs. I a.C. (representando o trabalho de um judeu helenizado vivendo em Alexandria) e o IX d.C., quando poderiam estar relacionadas à produção intelectual de um monge bizantino⁶⁶.

Há também pesquisadores que acreditam 2En não passar de uma revisão cristã de 1En, ainda que as divergências entre eles sejam muito maiores que as eventuais concordâncias. A rigor, 2En não pertence à corrente principal de nenhuma daquelas culturas e poderia ter se originado em qualquer região do Mediterrâneo oriental onde as idéias de judeus, cristãos, gregos ou outros grupos se misturassem. A falta de concordância entre os estudiosos faz com que, na prática, 2En permaneça sendo um enigma, sem data e localização precisas, o que diminui seu significado do ponto de vista histórico. Contudo, e em que pesem as dificuldades expostas,

⁶⁴ Andersen, op.cit. p.91.

⁶⁵ Idem, p.93.

⁶⁶ Idem, p.95.

Andersen considera como possibilidade mais provável que 2En seja datado do final do séc.I d.C. e que tenha tido origem na comunidade judaica, pelo menos em seu núcleo original⁶⁷.

O número de vezes que em que são atribuídas funções psicológicas às partes do corpo relacionadas ao caráter, às emoções, ao intelecto e à vontade em 2En é relativamente alto, e são lideradas pelo coração, tal como em 1En⁶⁸:

Feliz é aquele que não guarda qualquer malícia em seu coração, mas ajuda os ofendidos e os condenados, levanta aqueles que foram esmagados e mostra compaixão pelos necessitados. (2En 44:4)

E eu estava em minha cama dormindo e enquanto dormia uma grade aflição tomou meu coração e eu estava chorando em um sonho. E eu não sabia a causa dessa tristeza. (2En 1:3)

Ouçam todos e prestem atenção em meus lábios! Se alguém oferecer um presente a um rei terreno trazendo a traição em seu coração e o rei perceber, não ficará indignado com ele? E ele não o repudiará? (2En 46:1)

São também encontradas menções a lábios, língua, olhos, mãos e à carne:

Amaldiçoado seja quem com sua língua fala na paz, mas em seu coração não há paz, mas uma espada. (2En 52:14)

Pois vocês olham nos meus olhos, um ser humano como vocês; mas eu olhei nos olhos do Senhor. (2En 39:4)

Mas vocês vêem a mão direita de quem ajuda vocês, um ser humano igual a vocês, mas eu vi a mão direita do Senhor, ajudando-me e preenchendo o universo. (2En 39:5)

A palavra “alma” é também encontrada em grande número no apocalipse eslavônico de Enoch (2En):

E eu dei a ele sete sentidos: a audição para carne; a visão para os olhos; o olfato para alma, o tato para as veias; o paladar para o sangue; para os ossos a resistência; para a razão a doçura. (2En 30:9)

⁶⁷ Andersen, op.cit. pp.95-96.

⁶⁸ Uma relação detalhada dessas funções está inserida no Anexo 2.

Aquele que se comporta com perversidade ou diz qualquer coisa contra uma alma, para ele não haverá justiça na eternidade. (2En 60:5)

Da mesma forma que 1En, que o antecedeu, 2En – provavelmente escrito após a queda do Segundo Templo – contém importante material relacionado ao misticismo *merkabah*, incluindo-se, entre outras manifestações, uma extensa descrição da ascensão do visionário aos sete céus do firmamento, sendo que no terceiro visita o Paraíso, onde os “anjos jamais deixam de cantar em louvor ao senhor”⁶⁹:

E aqueles homens me levaram dali e me trouxeram ao terceiro céu e me colocaram [lá]. Então olhei para baixo e vi o Paraíso. E aquele lugar é incrivelmente agradável. (2En 8:1)

Mais importante ainda, por ser mais específica, é a descrição por parte de Enoch, da visão de Deus em seu trono, quando chega ao sétimo céu:

E eu estava aterrorizado e tremia com muito medo. E aqueles homens me seguraram e [...] disseram para mim, ‘seja bravo, Enoch, não se amedronte’. E me mostraram, à distância, o Senhor sentado em seu altíssimo trono. (2En 20:2-3)

Pelo menos outras duas referências ainda são feitas ao misticismo *merkabah* em 2En: a descrição de uma visão de Adão (2En 31:1-3), encontrada apenas na recensão longa (J), e a de um anjo de aparência “branca como a neve e mãos frias como o gelo”, que lhe refrescou a face (2En 37:1).

⁶⁹ Cf. 2En 8:8

CAPÍTULO 2

A literatura *hekhalot*

É na literatura *hekhalot* que se encontra, segundo Scholem, o mais antigo tipo de misticismo judaico – o misticismo *merkabah* – cuja essência não se limitaria apenas à contemplação da natureza de Deus, mas à percepção de sua aparição e ao conhecimento dos mistérios do mundo do trono celestial, conforme descrita em Ez:1-10. Em seu entendimento, a visão do trono de Deus, que incorpora e exemplifica todas as formas de criação, representaria para o místico judeu ao mesmo tempo o tema e o objetivo de seu misticismo⁷⁰.

Ao contrário da Bíblia, em que a visão do mundo do Trono é citada de forma quase casual, os textos *hekhalot* descrevem uma experiência religiosa pessoal e genuína que dispensaria qualquer sanção dos cânones judaicos. Assim sendo, e embora próxima dos escritos apocalípticos e apócrifos, a tradição mística que esses textos procuravam transmitir evitava cuidadosamente entrar em conflito com o judaísmo rabínico que estava se estruturando na mesma época, por volta dos séculos II e III⁷¹.

Scholem considera essa tradição como uma variante judaica de uma das principais preocupações do gnosticismo daquela época, cuja idéia central seria justamente a ascensão da alma a partir da terra e seu retorno ao lar na plenitude da luz de Deus⁷². Para Scholem, esse paralelismo pode ser encontrado, por exemplo, no *Sefer Yezirah*⁷³ – “Livro da Criação” – texto em que os problemas cosmogônicos e cosmológicos, ao lado da teurgia e mágica, são abordados de forma bastante explícita⁷⁴.

Contudo, se é verdade que os elementos teúrgicos e mágicos encontrados nos textos *hekhalot* os aproximam das crenças e práticas gnósticas, não menos verdadeira é a necessidade de não se confundir esses movimentos. Gruenwald, por

⁷⁰ Scholem, *As grandes correntes*, pp. 45-46.

⁷¹ Idem, pp.49-51

⁷² Idem, p.53.

⁷³ Um resumo do *Sefer Yezirah* encontra-se no Apêndice 4.

⁷⁴ Scholem, *As grandes correntes*, pp.82-83.

exemplo, considera que as semelhanças apontadas por Scholem são apenas formais e as distinções entre os textos *hekhalot* e gnósticos são bastante claras⁷⁵.

Os autores dos textos *hekhalot* interpretavam Deus como um Rei e os aspectos relevantes para sua crença religiosa não se assentavam, aparentemente, em “qualquer sentimento de imanência divina”, mas unicamente na majestade e solenidade que O envolviam. Para os místicos da *merkabah* a distância entre a alma e o Rei entronizado era enorme e não há, nos textos *hekhalot*, qualquer evidência de uma união entre a alma do visionário e seu objeto de adoração. Para Scholem, “nem mesmo no auge do êxtase místico” desaparece a consciência da alteridade de Deus, pois mesmo após ter enfrentado e vencido todos os obstáculos colocados à sua ascensão, tudo que o visionário consegue ao final de sua jornada ao Além é ver e ouvir seu Criador, permanecendo incapaz de se unir a Ele. Nos textos *hekhalot*, a promessa de revelar os mistérios da Criação e os segredos maravilhosos do mundo jamais se cumpre, uma vez que é permanentemente ofuscada pela magnificência de Deus⁷⁶.

As fontes para um melhor entendimento desse clima majestático são os hinos e preces, recitados em forma de litania, de modo a induzir, no viajante, um estado de êxtase⁷⁷:

Pois é dever de todas as criaturas Te fazer poderoso, Te ornamentar, Te glorificar, Te louvar, Te enaltecer, Te aumentar, Te santificar, Te elevar, Te embelezar, Te exaltar, Te elogiar, grande e sagrado Rei, senhor dos que estão acima e dos que estão abaixo, sobre o primeiro e o último [...] (HR:274)

Esse comportamento servia para aumentar o conflito emocional daqueles que os recitavam ao mesmo tempo em que o louvor a Deus era multiplicado “como se existisse o perigo de esquecer” algum título honorífico a Ele devido⁷⁸.

A elevação das palavras a Deus não substituía, no entanto, a ascensão da alma ou do corpo do visionário – apenas o preparava para a revelação dos conhecimentos esotéricos, exigindo que o místico mantivesse escribas ao seu lado

⁷⁵ Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, pp.109-118.

⁷⁶ Scholem, *As grandes correntes*, pp.60-62.

⁷⁷ Idem, p.64.

⁷⁸ Scholem, *As grandes correntes*, pp. 63-65.

de modo a poder “anotar a descrição extática do Trono e de seus ocupantes”⁷⁹. Entre essas revelações encontram-se, por exemplo, o *Shí'ur Qomah* e o misticismo de Metatron, relacionado à figura de Enoch.

Pela sua complexidade, a delimitação desse *corpus* literário ainda é objeto de muitas indefinições. Schäfer, por exemplo, o considera como “um tipo fluído de literatura, cristalizada em macroformas que se entrelaçam em diferentes níveis, épocas e lugares”⁸⁰. Para esse autor, essas macroformas⁸¹ estariam representadas em alguns poucos textos, especialmente nos *Hekhalot Rabbati* (“Os Palácios Maiores”), *Hekhalot Zutarti* (“Os Palácios Menores”), *Ma'aseh Merkabah* (“A Obra da Carruagem”), *Merkabah Rabbah* (“A Grande Carruagem”) e o terceiro livro de Enoch (3En). Schäfer exclui dessa coletânea *Re'uyyot Yehezqel* (“As Visões de Ezequiel”) e *Masekhet Hekhalot* (“O Tratado dos Palácios”) por não considerá-los, ao contrário de Scholem e Gruenwald, como pertencentes a este tipo de literatura⁸². Schäfer também discorda de Scholem em relação à cronologia e à datação desses textos, atribuindo essas discordâncias principalmente aos limites imprecisos do gênero e ao “complicado processo de redação envolvendo diferentes níveis literários dentro de uma mesma macroforma”⁸³. Essas divergências, no entanto, não parecem ter origem na ênfase colocada na análise do conteúdo, origem e autoria dos textos pelas pesquisas iniciais de Scholem e Gruenwald e sim na necessidade de se estabelecer os textos *hekhalot* como um gênero literário, como recomenda Schäfer⁸⁴.

Numa tentativa de tornar mais claro o conteúdo desses manuscritos, Schäfer os prefere avaliar pelas concepções que revelam a respeito de Deus, anjos e homens e suas respectivas relações, pois considera que tratar como tema central desses escritos apenas a ascensão celestial, como faz Scholem, pode, eventualmente, trazer distorções graves a uma análise mais compreensiva daquela

⁷⁹ Idem, pp. 68-69.

⁸⁰ Peter Schäfer. *The Hidden and Manifest God – Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*. Albany: State University of New York Press, 1992. P.6.

⁸¹ Schäfer utiliza a expressão “macroforma” no lugar de *escrito* ou *trabalho* por entender que aquela acomoda melhor a ausência de limites precisos nos textos *hekhalot*.

⁸² Schäfer, *Hidden*, pp.7-8.

⁸³ Idem, p.8

⁸⁴ Lesses, *Ritual Practices*, p.17.

literatura. Para Schäfer, a centralidade desse tema nos textos *hekhalot* não passa de uma imposição externa e não representa a realidade por eles expressa⁸⁵.

São objetos de análise nesse capítulo o livro hebraico de Enoch (3En) e os demais textos considerados como pertencentes ao *corpus* da literatura *hekhalot*, analisados na seqüência estabelecida por Schäfer. *Re'uyot Yehezkel*, embora não faça parte desse material, foi também incluído por se inspirar no texto bíblico de Ezequiel, o qual contem a mais antiga descrição do Trono (Ez 1-10).

2.1 *Re'uyot Yehezkel* (“As Visões de Ezequiel”)

Considerado por Scholem como dos mais antigos textos relacionados ao misticismo do Trono, “Visões de Ezequiel”, embora contenha uma detalhada descrição de alguns seres celestiais, não representa um texto *hekhalot* no sentido estrito do termo, uma vez que tal palavra nele sequer é mencionada. Gruenwald o considera não mais que um comentário místico sobre Ezequiel, provavelmente composto nos sécs.IV ou V d.C. e Schäfer não o inclui nos *corpora* daquela literatura. Mas no texto bíblico, as portas do céu foram abertas para o profeta e o que ele viu daquele mundo extraterreno foi nele narrado com extrema precisão. Também o *Re'uyot Yehezkel* descreve de forma detalhada a visão das hostes celestiais, o Trono-carruagem e a própria imagem de Deus⁸⁶:

No trigésimo ano, no quinto dia do quarto mês, quando me encontrava entre os exilados, junto ao rio Cobar, eis que os céus se abriram e tive visões de Deus. (Ez 1:1)

No centro, algo com forma semelhante a quatro seres vivos, mas cuja aparência fazia lembrar uma forma humana. Cada qual tinha quatro faces e quatro asas. As suas pernas eram retas e os seus cascos como cascos de novilho. (Ez 1:5-7)

Quando os seres vivos se levantavam do chão, as rodas se levantavam com eles. As rodas se moviam na direção em que os espíritos as conduziam e se levantavam com ele porque o espírito do ser vivo estava nas rodas. (Ez 1:19-20)

⁸⁵ Schäfer, *Hidden*, p.9.

⁸⁶ Gruenwald, *op.cit.* p.134.

Houve um ruído. Por cima da abóbada que ficava sobre suas cabeças havia algo que tinha aparência de uma pedra de safira em forma de trono e sobre esta forma de trono, bem no alto, havia uma forma com aparência humana. (Ez 1:25-26)

Vi um brilho como de eletro, uma aparência como de fogo junto dele e em redor dele, a partir do que pareciam ser os quadris e daí para cima; a partir do que pareciam ser os quadris e daí para baixo, vi algo que tinha a aparência de fogo e um brilho em torno dele; a aparência desse brilho, ao redor, era como a aparência do arco que em dia de chuva, se vê nas nuvens. Era algo semelhante à Glória de lahweh. Ao vê-la, caí com o rosto em terra e ouvi a voz de alguém que falava comigo. (Ez 1:27-28)

Essa breve descrição de Ezequiel a respeito de um mundo sobrenatural, misterioso por excelência, constitui o núcleo do misticismo *merkabah* e é em torno dessa teofania que se desenvolveu o *corpus* da literatura *hekhalot*.

O texto atribuído a Ezequiel não deixa dúvidas quanto à percepção – tendo sempre em mente que imagem não implica em materialidade – de que tanto as imagens das criaturas aladas quanto a do próprio Deus tinham formas semelhantes à do corpo humano. Mas à riqueza da exposição da inusitada forma dos “seres vivos” se contrapõe a pobreza quase imaterial da forma de Deus, praticamente reduzida à descrição de “um brilho” acima e abaixo de seus quadris.

2.2 *Hekhalot Rabbati* (“Os Palácios Maiores”)

Hekhalot Rabbati é a mais conhecida coletânea de manuscritos desse *corpus*⁸⁷. *Hekhalot Rabbati* consiste num agrupamento de unidades textuais facilmente identificáveis⁸⁸ e nele o homem é tratado como um ser privilegiado, aquele que “desce” ao Trono-Carruagem de Deus. É ele, o *yored merkabah*, quem faz a viagem ao Além, sendo desafiado ou ajudado, conforme o caso, pelos anjos que guardam os palácios celestiais⁸⁹:

⁸⁷ Morton Smith. “Hekhalot Rabbati – The Greater Treatise Concerning the Palaces of Heaven” in: <<http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/HekRab/index>>. 06/2009.

⁸⁸ Peter Schäfer, *Hekhalot-Studien*. Tübingen: Mohr, 1988. P.11

⁸⁹ Schäfer, *Hidden*, p.37.

Se ele é digno de descer à Merkabah, eles lhe dizem: Entre! E se ele não entra imediatamente eles lhe dizem mais uma vez: Entre! E ele então entra imediatamente e é louvado por eles que dizem: “Com certeza este é um dos yorede merkabah”. Mas se ele não é digno de descer à Merkabah, quando eles dizem: Entre! E ele imediatamente entra, eles lhe atiram pedaços de ferro. (HR:258)

No *Hekhalot Rabbati* a concepção de Deus entronizado no sétimo céu como um rei domina a quase totalidade do texto e o Trono, criado por Ele antes do próprio mundo, representa o poder divino e é mesmo muitas vezes personificado⁹⁰:

E três vezes por dia o trono da glória se prostra diante de Ti e fala para Ti: ZHRRY'L, Senhor, Deus de Israel, seja honrado! Magnífico rei, sente-se sobre mim, pois seu peso me é caro e não o sinto. (HR:99)

Mas apesar dessa preponderância, as descrições da aparência de Deus raramente são encontradas no texto, praticamente se limitando à valorização de sua beleza, especialmente a de seu semblante. Mas a contemplação da beleza divina podia ter um efeito devastador e seletivo sobre quem a observasse⁹¹:

Aquele que o olha será imediatamente destruído; aquele que contempla sua beleza será imediatamente esvaziado como um jarro. Aqueles que o servem hoje não mais o servirão amanhã e aqueles que o servem amanhã não o servirão [hoje], pois perderão suas forças, suas faces se escurecerão, seus corações se extraviarão e seus olhos se tornarão cegos por causa do esplendor da beleza de seu rei. (HR:159)

Uma leitura mais cuidadosa revela que esse efeito aparentemente aplicava-se apenas aos anjos, “aqueles que o servem”, pois o semblante de Deus devia e podia ser contemplado pelo homem, desde que fossem observadas certas condições⁹²:

A punição dos céus cairá sobre você que desce à Merkabah, se você se lembrar e não informar aquilo que você ouviu, se não testemunhar o que viu na face [divina]: um semblante de majestade e força, de orgulho e eminência, que se eleva e se mantém no alto

⁹⁰ Idem, pp.12-13.

⁹¹ Idem, pp.16-17.

⁹² Idem, pp.17-18.

por ele mesmo. [...] Um semblante que se mostra poderoso e grande, três vezes por dia nas alturas, que nenhum homem o percebe ou reconhece, conforme estava escrito: “Santo, santo, santo”. (HR:169)

Por meio dessa citação fica-se sabendo que o semblante de Deus não podia ser visto por qualquer homem, mas apenas pelo visionário e tudo que fosse digno de ser transmitido por Deus à humanidade estava concentrado em Seu semblante. Porém o que esse semblante transmitia não é revelado, embora possa ser inferido pelas palavras utilizadas no texto que provavelmente estaria relacionado à liturgia celestial⁹³.

Da mesma forma, qualquer louvor somente deveria ser direcionado a Deus, pois qualquer outro que o ouvisse, fosse um ser humano ou um anjo, poderia ser destruído. No entanto os versos seguintes mostram que ao *yored merkabah*, e apenas a ele, era também permitida a audição das vozes que cantavam hinos de louvor a Deus⁹⁴:

A primeira voz: quem a ouve ficará insano e cairá. A segunda voz: aquele que a ouvir se perderá e não retornará. A terceira voz: quem a ouvir será acometido por cólicas e morrerá. A quarta voz: quem a ouvir terá seu crânio e seu corpo partido em pedaços e a ponta de suas costelas arrancadas. A quinta voz: aquele que a ouvir será esvaziado como um jarro e será dissolvido em sangue. A sexta voz: quem a ouvir terá seu coração acometido pela agonia, seu coração sacudirá suas entranhas e sua bÍlis se dissolverá dentro delas como se água fosse. (HR:104)

Mas a decisão sobre quem poderia ou não “descer à *Merkabah*” era feita na terra e não no céu, uma vez que o completo conhecimento da *Torah* era a condição necessária para se tornar um *yored merkabah*⁹⁵:

Só desceu à *Merkabah* [...] quem leu a *Torah*, [...] e aprendeu [...] o que é proibido e permitido, que obedece a cada proibição da *Torah* e segue todas as observações das leis, estatutos e instruções que foram dadas a Moisés no Sinai. (HR:234)

⁹³ Idem, p.18.

⁹⁴ Idem, p.25.

⁹⁵ Idem, p.39.

Aqueles que conseguiam descer à *Merkabah* eram ansiosamente aguardados por Deus⁹⁶:

Quando descerá, aquele que desce à *Merkabah*? Quando verá a majestade das alturas? Quando ouvirá a salvação final? Quando verá o que olho algum viu? Quando subirá e proclamará o que viu aos descendentes de Abraão? (HR:218)

Além de merecer o amor incondicional de Deus, o místico *merkabah* distinguia-se por outras qualidades e desfrutava de grande prestígio, pois era capaz de “separar o puro do impuro e o qualificado do não qualificado”⁹⁷:

A maior coisa de todas é o fato dele ver e reconhecer todas as ações dos homens [...]. Se um homem rouba, ele sabe e o reconhece. Se alguém comete adultério, ele sabe e o reconhece. Se alguém é um assassino, ele sabe e o reconhece. [...] Ele também sabe quantos bastardos há na família, quantos foram gerados durante a menstruação, [...] quantos são filhos de pais não circuncidados. (HR:83;86)

Hekhalot Rabbati destaca também a especial relação de Deus com Israel, uma comunhão na qual o visionário representa um intermediário e que se consuma na *Qedusah*⁹⁸:

Dê testemunho para eles [Israel] daquilo que você viu, do que faço no semblante de Jacó, seu pai, que está gravado por mim no trono de minha Glória. Pois no momento que você diz diante de mim “Santo”, eu me curvo sobre ele e o abraço e o beijo, e minhas mãos repousam sobre seus braços três vezes [...] como está dito: “Santo, santo, santo”. (HR:164)

É importante notar que no *Hekhalot Rabbati* “o povo escolhido” disputa o amor e a atenção de Deus com a corte angelical, cuja liturgia (especialmente a que se refere às criaturas que sustentam o trono) também encontra seu ponto mais alto na *Qedusah*. *Hekhalot Rabbati* mostra claramente que esse amor é maior por Israel,

⁹⁶ Idem, p.40.

⁹⁷ Idem, p.41-42.

⁹⁸ A *Qedusah* (“Santificação”) é parte da *Amidah* (prece central do serviço religioso judaico) e reproduz ao final Is 6:3 – “Santo, santo, santo, é *lahweh* dos Exércitos, a sua glória enche toda a terra” (cf. Schäfer, *Hidden*, pp.45-46).

pois é a ela e por meio de seu visionário que Deus revela sua face. E indo além, permite ao místico, sem maior esforço ou trabalho, mas “com a ajuda de meios mágicos, apropriar-se dos mistérios da *Torah* em um simples ato de percepção”, contrariando sua própria corte⁹⁹:

Este mistério não deve deixar o seu tesouro nem o conhecimento secreto deixar os seus depósitos. Não faça carne e sangue semelhante ao nosso e não favoreça os filhos dos homens sobre nós. Deixe-os lidar com a *Torah* do mesmo modo que lidaram as gerações que os precederam, com esforço e incômodo. (HR:292)

Hekhalot Rabbati, que começa com uma clássica interrogação pertinente à literatura *hekhalot*¹⁰⁰, retrata também, ao seu término, temas comuns a todos os textos desses *corpora*. Conhecidos como *Sar Torah* (“O Príncipe da *Torah*”), seus parágrafos finais podem ser considerados como um apêndice ao texto principal e descrevem, de modo vívido, as práticas de adjuração já mencionadas¹⁰¹:

É preciso rezar [...] três vezes por dia do começo ao fim e depois sentar-se e repetir [as preces] por doze dias nos quais jejuará da manhã à noite e não poderá ficar em silêncio. E ao fim de cada hora deverá ficar de pé e rogar ao seu Rei e seus servos¹⁰² por doze vezes, chamar cada príncipe e em seguida adjurá-los com o selo, individualmente. (HR:300)

A separação total entre corpo e alma é bastante perceptível no *Hekhalot Rabbati* e se torna mais evidente durante o transe místico do visionário:

E assim procederam e colocaram o tecido diante do Rabi Ishmael. Ele o apanhou com um ramo de mirra [...] e o colocou sobre os joelhos do rabi Nehunya ben Hakkanah e com isso provocou sua retirada da frente do trono da Glória onde estava sentado [...] (HR:227)

⁹⁹ *Idem*, pp.49-51.

¹⁰⁰ “Quais são os encantamentos que devem ser recitados por quem quer ter a visão da *Merkabah* para descer e subir em segurança?” (HR:81).

¹⁰¹ *Sar Torah* (“O Príncipe da *Torah*”) refere-se ao tratado que revela fórmulas mnemônicas mágicas e descreve as experiências místicas dos construtores do segundo Templo, edificado por exilados que retornavam da Babilônia.

¹⁰² Significando Deus e seus anjos (cf. Schäfer, *Hidden*, p.53)

As associações psicológicas e fisiológicas entre as estruturas do corpo são raras, estão praticamente limitadas ao coração e quase todas estão concentradas no *Sar Torah*. Nesse trecho também está evidenciado que a separação, mais que a associação entre elas, pode ser considerada como regra no *Hekhalot Rabbati*¹⁰³:

Quando meus ouvidos ouviram esse aviso, perdi minhas forças. Eu disse ao Rabi Nehunya ben Hakkanah, meu mestre: Se assim for, não haverá fim para esse problema, pois você não encontrará homem cujo corpo esteja limpo e sem culpa e sua alma ainda esteja nele. (HR:201)

2.3 *Hekhalot Zutarti* (“Os Palácios Menores”)

Hekhalot Zutarti aparentemente representa o mais antigo dos textos considerados como fazendo parte do *corpus* da literatura *hekhalot*, datando dos sécs. II ou III d.C. Gruenwald o classifica como uma coletânea de pequenas passagens, algumas delas escritas originalmente em Aramaico, das quais a primeira corresponde a uma exortação ao visionário¹⁰⁴:

Não tente entender o que está atrás de você nem investigar o que dizem seus lábios, mas procure entender o que está em seu coração e ficar em silêncio, de modo a ser digno das belezas do Trono. (HZ:335)

Seguem-se diversos parágrafos numa seqüência razoavelmente ordenada, que facilita a leitura do texto. O primeiro desses parágrafos é bastante próximo às especulações *Sar Torah*, já mencionadas no *Hekhalot Rabbati*, e enumera as diversas qualidades do *Hekhalot Zutarti*¹⁰⁵:

Esse é um livro de sabedoria, sagacidade, conhecimento e indagações a respeito das coisas acima e das coisas abaixo, as coisas escondidas da Torah, do céu e da terra e dos mistérios que Deus revelou a Moisés [...] (HZ:341)

¹⁰³ Essas associações estão enumeradas no Anexo 3.

¹⁰⁴ Gruenwald, op.cit. p.142.

¹⁰⁵ Idem, p.143.

Ainda na ordem estabelecida por Gruenwald surge a revelação do “Nome” ao Rabi Akiba quando este contemplou o Trono divino, de modo que pudesse ser anunciado aos seus estudantes¹⁰⁶:

Sejam cuidadosos a respeito do Nome; ele é um grande nome, ele é um nome sagrado, ele é um nome puro. Pois cada um que dele faça uso em medo, em pavor, em pureza, em santidade, em humildade, terá seus frutos multiplicados e obterá sucesso em todos os seus esforços e longos serão seus dias. (HZ:337)

O ponto central do manuscrito, localizado por Gruenwald na versão da história dos rabis que entraram no *Pardes*¹⁰⁷, corresponde aos parágrafos seguintes do texto. Segue-se uma extensa lista de assuntos relacionados à cosmologia e à teosofia, deixando claro que tal como nos apocalipses, aquele que era digno de conhecer os mistérios do “Trono-carruagem” também o seria em relação aos segredos dos cosmos. Na seqüência adotada por Gruenwald os próximos trechos do *Hekhalot Zutarti* referem-se à possibilidade de se visualizar a figura de Deus e à descrição da aparência das “criaturas vivas” que sustentam o trono da Glória, terminando com uma “longa discussão de vários nomes mágicos, nos quais os elementos gregos têm papel proeminente”¹⁰⁸.

A avaliação feita por Gruenwald desse manuscrito é contestada por Schäfer, que classifica o *Hekhalot Zutarti* como o menos homogêneo dos textos *hekhalot*. Alegando que seu início e término não podem ser definidos, afirma ser “no mínimo arbitrária” qualquer tentativa de se procurar estabelecer uma identidade própria para aqueles escritos. E se justifica acrescentando que o próprio Gruenwald reconhece que o trecho final do *Hekhalot Zutarti* “dificilmente poderia ser sumarizado”, mesmo representando uma considerável porção daqueles escritos. Ainda divergindo de Gruenwald, Schäfer coloca “o ponto focal em *Hekhalot Zutarti* no nome de Deus e em suas múltiplas variações e permutações”¹⁰⁹, tendo porém o cuidado de não

¹⁰⁶ Idem, p.145

¹⁰⁷ Refere-se à ascensão dos quatro rabis ao “paraíso”, dos quais apenas o Rabi Akiba “subiu e desceu em paz” (cf. Gruenwald, op. cit. pp.146-147).

¹⁰⁸ Gruenwald, op.cit. pp.148-149.

¹⁰⁹ Schäfer, *Hekhalot*, pp.9-10.

deixar de mencionar que este é o único texto *hekhalot* em que a possibilidade de como e por quem Deus pode ser visto é questionada diretamente¹¹⁰:

Quem é capaz de explicar, quem é capaz de ver? Primeiro, está escrito (Ex 33:20): o homem não pode me ver e viver.

E depois está escrito (Dt 5:21-24): o homem pode viver embora Deus tenha falado com ele.

Por fim, está escrito: eu vi o Senhor sentado sobre um alto e sublime trono. (HZ:350)

Mas no texto *hekhalot* o visionário, ainda que “vendo”, não consegue descrever a aparência de Deus em seu Trono, o que só é alcançado pelo Rabi Akiba, o protótipo do visionário *merkabah*¹¹¹:

Mas o Rabi Akiba disse: Ele é, como diria, como nós somos, mas é maior que tudo e nisso consiste a sua glória, que está escondida de nós. (HZ:352)

O grande, poderoso e amedrontador Deus, que está escondido dos olhos de todas as criaturas [...] mas se revelou diante do Rabi Akiba por meio do trabalho da Merkabah de modo a satisfazer seu desejo. (HZ:421)

O *Hekhalot Zutarti* sustenta também que a aparência de Deus pode ainda ser determinada a partir de um melhor conhecimento das criaturas que sustentam seu Trono¹¹²:

Aquele que quiser aprender esse segredo deve tomar conhecimento das criaturas que estão diante dele: pelo modo de andar delas, pela aparência delas, pelas suas faces, pelas suas asas. (HZ:353)

As menções a funções psicológicas atribuídas a um órgão específico do corpo humano nos trechos avaliados no *Hekhalot Zutarti* são bastante esparsas e estão catalogadas no Anexo 3.

¹¹⁰ Schäfer, *Hidden*, pp.57-58.

¹¹¹ *Idem*, pp.58-59.

¹¹² *Idem*, pp.62-63.

2.4 *Ma'aseh Merkabah* (“A Obra do Trono-carruagem”)

Este texto corresponde, em sua primeira e em sua última parte, a uma coletânea de perguntas e respostas entre os Rabis Akiba e Ishmael¹¹³, mestre e pupilo, respectivamente, a respeito das visões do Além e dos hinos de louvor que devem ser entoados para se fazer uma ascensão celestial bem sucedida. Essas passagens, semelhantes em texto e contexto, servem como pilares de sustentação para os demais trechos do manuscrito. Sucessivamente são revelados a Ishmael os procedimentos para a convocação do “Príncipe da *Torah*” (bem como as tentativas de Ishmael em fazê-lo), a necessidade de Ishmael memorizar a longa relação dos nomes angelicais e as ações que o aplicado aluno tomou à luz dos ensinamentos recebidos¹¹⁴.

Após uma abertura praticamente idêntica àquela do *Hekhalot Rabbati*, *Ma'aseh Merkabah* descreve a aparência física do mundo celestial, onde o fogo é o elemento primordial de todas as coisas, inclusive da substância de Deus e dos anjos¹¹⁵:

[...] Quantas pontes existem? Quantos rios de fogo, quantos rios de granizo? Quantos depósitos de neve? Quantas rodas de fogo? [...] Existem doze mil miríades¹¹⁶ de pontes, seis acima e seis abaixo; doze mil miríades de rios de fogo, seis acima e seis abaixo, doze mil miríades de rios de granizo, seis acima e seis abaixo [...] (MM:546)

Quem nas alturas tem força para realizar ações e atos tão poderosos? Seus atos são poderosos incêndios; [seus] aposentos são de fogo. Você é [feito] de fogo, de um fogo consumidor, e seu trono [também é feito de] fogo, como de fogo é TNWYK e aqueles que o servem. Seu nome é talhado em fogo flamejante. [MM:549]

Tal como nos demais textos *hekhalot*, a imagem de Deus como um rei todo poderoso também se expressa em *Ma'aseh Merkabah*, e como no *Hekhalot Zutarti*,

¹¹³ A apropriação da autoridade do Rabi Ishmael, erudito que viveu aproximadamente entre a destruição do Segundo Templo (70 d.C.) e a revolta de Bar Kokhba (132 d.C.), constitui-se numa característica dos textos *hekhalot*.

¹¹⁴ Naomi Janowitz. *The Poetics of Ascent*. Albany: The State University of New York Press, 1989. P.17.

¹¹⁵ Schäfer, *Hidden*, p.79.

¹¹⁶ Número ou grandeza correspondente a 10.000 unidades.

o aspecto mais destacado dessa teologia se manifesta na ênfase colocada no poder do Nome. Contudo, os nomes de Deus mencionados em *Ma'aseh Merkabah* são claramente diferenciados daqueles utilizados no *Hekhalot Zutarti* e podem ser considerados como característicos daquele manuscrito. Nele, nomes formados por diversas combinações de letras misturam-se com o pronome pessoal “Ele” e o numeral “Um”¹¹⁷:

Possa seu nome ser louvado eternamente; [possa] seu reino [durar] para sempre e sempre; [que] sua morada seja eterna, [assim como] seu trono, de geração em geração. Seu brilho está no céu e sobre a terra, e seu domínio sobre as alturas e as profundezas. E todos se apresentam diante de Ti com cantos, louvações e adoração. Senhor, seu nome é mais justo que qualquer outra coisa. (MM:591)

Abençoado seja, Senhor, rei dos reis abençoado seja [...] porque LHWKYH é o seu nome, GHWP é o seu nome [...] ZH ZH ZYH, senhor de todo o trono. (MM:566-68)

“Ele” é seu nome e seu nome é “Ele”; “Ele” está “Nele” e seu nome está em seu nome. (MM:588)

Abençoado seja, grande é o seu nome. “Um” é seu nome e não existe ninguém como vós. (MM:592)

No *Ma'aseh Merkabah*, da mesma forma que nos demais manuscritos, cabe aos anjos louvarem o nome de Deus ao mesmo tempo em que guardam os portões dos palácios celestiais. Mas em *Ma'aseh Merkabah* a segunda função está subordinada à primeira e aquela, por sua vez, ainda cede espaço à missão principal do texto: a revelação da vontade divina aos homens por meio da intervenção dos anjos. A maioria desses anjos já é conhecida de outros escritos, mas um deles, até então não mencionado e identificado apenas por uma estranha combinação de letras, desempenha papel destacado numa cerimônia que não tem lugar no céu, mas na terra – a revelação da sabedoria da *Torah* a Ishmael¹¹⁸:

Rabi Ishmael disse: perguntei por esse segredo e jejuei por doze dias. Quando percebi que não mais podia suportar o jejum, fiz uso do grande nome de quarenta e duas letras. Então PRQDS, o anjo

¹¹⁷ Schäfer, *Hidden*, p.78.

¹¹⁸ *Idem*, pp.84-86.

do semblante, desceu colérico, de modo que estremeci e caí de costas. Ele me disse: Filho de um homem, filho de uma fétida gota, filho de um animal daninho e de vermes, você fez uso do grande nome e eu te darei uma lição: Só tomarás conhecimento da Torah quando tiveres jejuado por quarenta dias. [...] Então jejei por quarenta dias [...] e no último dia rezei três preces e mencionei as doze palavras. Então PRQDS, o anjo do semblante desceu, ele e outros setenta, e fizeram com que a sabedoria habitasse o coração de Ishmael. (MM:565)

As relações do homem com Deus e seus anjos são centralizadas nas preces e essas preces, na forma de hinos, podem ser encontradas, no *Ma'aseh Merkabah*, divididas em duas partes. A primeira delas, praticamente despida de elementos místicos, lembra “uma poesia religiosa comum que expressa o louvor a Deus e enumera sua onipotência e onisciência”¹¹⁹:

[...] RWZYY Adonai Deus de Israel, bendito sejas, Adonai Deus, grande em poder. Quem é como vós no céu e na terra? Santo no céu e na terra. Ele é um santo rei, é um rei abençoado. [...] Seu nome é grande, poderosa é sua força e seu conhecimento não tem limite. (MM:547-549)

Já no segundo grupo, as preces enfatizam os componentes mágicos e teúrgicos:

Rabi Nehunya bem Hakanah meu mestre me disse: [...] Mas se queres fazer uso deste mistério, fortaleça-se com as cinco preces que vou lhe ensinar, cada uma delas contendo doze letras do nome de Deus [...] que encontra-se na vastidão das alturas. (MM:586)

Ao recitar essas preces o visionário abria caminho para as viagens ao Além, contando com todos os elementos necessários à adjuração dos anjos – jejuns, regras dietéticas, banhos purificadores, abstinência e selos¹²⁰:

Rabi Ishmael [me] disse: Quando ascendi ao primeiro palácio, recitei uma prece e vi do primeiro palácio do primeiro firmamento ao sétimo palácio. E quando ascendi ao sétimo palácio mencionei o nome de dois anjos [...] e tão logo os mencionei eles se aproximaram, me seguraram e disseram: Filho do homem, não tenha medo. Ele é o divino rei, aquele que se senta no alto e é exaltado sobre o trono. (MM:595)

¹¹⁹ Gruenwald, op.cit. P.182.

¹²⁰ Schäfer. *Hidden*, p.90.

O Príncipe da Torah – seu nome é Yofi'el. Quem o procurar deverá ficar sentado jejuando por quarenta dias comerá seu pão somente com sal e não provará nada impuro. E fará vinte e quatro imersões, não olhará para roupas coloridas, e seus olhos olharão para o chão. E rezará com toda a força de seu coração e se selará com seus selos e recitará as doze palavras. (MM:560)

Como nos demais textos da literatura *hekhalot*, também são também poucas as associações encontradas no *Ma'aseh Merkabah* entre as funções psicológicas e fisiológicas no corpo¹²¹:

Perguntei ao Rabi Akiba que distância existe entre as pontes. Rabi Akiba me respondeu: houvesse justiça e retidão em seu coração e você saberia as distâncias celestiais. (MM:558)

2.5 *Merkabah Rabbah* (“A Grande Carruagem”)

Merkabah Rabbah corresponde a um agrupamento de textos bastante complexos que têm o mesmo objetivo de seus congêneres – demonstrar as técnicas teúrgicas de adjuração dos anjos e revelar segredos aos homens –, mas difere daqueles na maneira de alcançá-lo¹²².

Divergindo, por exemplo, do modo explicitado no *Hekhalot Rabbati*, no *Merkabah Rabbah* bastaria o conhecimento do nome de Deus para que o visionário fosse capaz de se aperceber do semblante divino¹²³:

Abençoado seja o louvor de seu nome [...]. No louvor de seu nome está revelada o segredo da sabedoria e em sua lembrança são descobertos os mistérios dos mistérios e as portas do conhecimento [...]: Abençoados sejais vós, Senhor, conhecedor dos mistérios e dono de tudo que está escondido. (MR:676)

¹²¹ As associações referentes ao *Ma'aseh Merkabah* encontram-se junto às demais relacionadas à literatura *hekhalot*, no Anexo 3.

¹²² Gruenwald, op.cit. p.174.

¹²³ Schäfer. *Hidden*, p.98.

Os anjos têm um papel menor na louvação ao Senhor e na guarda aos portões celestiais do que na revelação dos segredos celestiais ao homem, mas dois deles têm papel de especial relevo no *Merkabah Rabbah*: Sandalphon e Metatron. O primeiro é mencionado na literatura *hekhalot* apenas nesse manuscrito, em que é representado como aquele que intercede por Israel junto a Deus¹²⁴, enquanto o nome de Metatron é bastante familiar em outras “macroformas”, quase sempre identificado com a figura do patriarca Enoch:

Este Enoch, cuja carne foi transformada em chamas, suas veias em fogo, seus cílios em relâmpagos, seus olhos em tochas ardentes, e a quem Deus colocou num trono ao lado do Trono da Glória recebeu depois dessa transformação celeste o nome de Metatron¹²⁵.

Metatron é o responsável, no *Merkabah Rabbah*, pelo ensino da *Torah* e pela manutenção do que foi ensinado “no coração do visionário”¹²⁶:

Eu te adjuro, Metatron, servo do nosso criador, cujo nome é semelhante ao dele, que se uma a mim de modo a satisfazer meu desejo, para que meu semblante se irradie, [...] meus sonhos sejam prazerosos, minha *Torah* seja mantida em meu interior e que nenhuma palavra seja esquecida de minha boca e de meu coração deste dia em diante. (MR:706)

Outra singularidade do *Merkabah Rabbah* é a diminuição da importância da jornada ao Além, nas relações entre Deus e o homem e entre esse e os anjos, em benefício da transmissão de um mistério, geralmente a revelação dos nomes de Deus e dos anjos. Essa transmissão, como nos demais textos da literatura *hekhalot*, é feita por meio da relação professor – aluno, ou seja, do Rabi *Nehunyah ben Haqanah* para Ishmael e desse para aqueles que estivessem interessados em conhecê-los¹²⁷:

¹²⁴ Existem várias outras tradições litúrgicas relacionadas a esse anjo. (Cf. Schäfer. *Hidden*, pp.104-105).

¹²⁵ Scholem, *As grandes correntes*, p.74.

¹²⁶ Schäfer, *Hidden*, p.107.

¹²⁷ Idem, p.109.

[...] e eu lhes darei uma amostra desse mistério e os nomes dos anjos. [...] Ele [o visionário] deve [mencionar] dois [desses nomes] sentado, dois de pé e o nome RZYY, o Senhor, o Deus de Israel, antes de escrevê-los. Se os escreve sem mencioná-los, seu coração enlouquecerá. (MR:657)

A utilização desses mistérios pelo visionário correspondia a uma prática mágica, usualmente levada a efeito por meio da incorporação física de uma combinação dos nomes de Deus. Escritos em algum material, na maioria das vezes folhas de plantas ou nas próprias unhas, eram digeridos pelo visionário em ocasiões específicas, como na mudança das fases da lua ou no Ano Novo¹²⁸:

Ano Novo – Escreva esses nomes em folhas de louro na véspera do Ano Novo. Quando o galo cantar, coloque as folhas na boca e as apague. (MR:661)

Fase da Lua – Escreva esses nomes em suas unhas, coloque-as na boca e as apague. (MR:662)

Primeiro dia do último mês do ano – Escreva esses nomes em uma taça de prata, sirva nela o vinho e apague as letras com o vinho. (MR:663)

Tomar conhecimento desses mistérios permitia ao visionário entender não só o correto ordenamento dos céus e da terra, mas a chegar “à constantemente desejada e nunca alcançada certeza absoluta de tudo aquilo relacionado à *Torah*”¹²⁹:

[...] Feliz e prazeroso seja ele neste e no mundo vindouro! E mesmo seus pecados da juventude serão perdoados no futuro. A inclinação para o mal não o controlará e ele será salvo dos espíritos, demônios, ladrões e dos animais peçonhentos [...] (MR:705)

No *Merkabah Rabbah* podem ser encontradas apenas duas passagens relacionadas à narração da ascensão do Rabi Akiba aos céus. A primeira cita uma versão da entrada do Rabi no *Pardes* (também contada em *Hekhalot Zutarti*) enquanto a segunda informa que o propalado objetivo da literatura *hekhalot* –

¹²⁸ Gruenwald, op. cit. pp.177-178.

¹²⁹ Schäfer, *Hidden*, pp.114-115.

jornadas ao Além e o conhecimento da *Torah* por meio da adjuração dos anjos – não é privilégio apenas de uma elite, mas pode também incorporar toda Israel, incluindo os não-judeus¹³⁰:

Rabi Akiba disse: quando eu fui e perguntei essa questão diante do trono da Glória, eu vi o Senhor, o Deus de Israel, [...] e ele disse; Akiba, meu filho, este trono da Glória [...] eu estabeleci com minha mão direita. Mesmo a um não-judeu, que tenha agora se convertido ao Judaísmo, cujo corpo é puro de idolatria, derramamento de sangue ou sexo ilícito, a ele me unirei. (MR:686)

As associações psicológicas e fisiológicas encontradas no texto do *Merkabah Rabbah* encontram-se anexadas às demais, no Anexo 3.

2.6 3 Enoch (hebraico)

Em 3 Enoch (*Sefer Hekhalot*) o Rabi Ishmael descreve sua viagem ao Além, sua visão do Trono-carruagem de Deus, as revelações que recebeu do anjo Metatron e as maravilhas que visualizou no mundo celestial. O texto pode ser dividido em quatro partes, sendo a primeira relacionada à “ascensão de Ishmael”, a segunda “à exaltação de Enoch”, seguindo-se uma descrição em separado da “casa” e das “visões celestiais”.

A primeira parte corresponde aos cap. 1-2, nos quais Ishmael descreve sua passagem através de seis palácios celestiais e sua chegada à porta do sétimo e último, onde com a ajuda de Metatron, é levado à presença do trono de Deus¹³¹:

Quando subi às alturas para ter a visão do trono-carruagem eu entrei em seis palácios, um construído dentro do outro e quando alcancei o sétimo parei para orar diante do Senhor, bendito seja ele. (3En 1:1-2)

E chamou em minha ajuda seu servo, o anjo Metatron, o Príncipe da divina Presença [...] Ele segurou minha mão e disse: venha em paz à presença do Senhor [...] para ver o Trono-carruagem. Então entrei no sétimo palácio [...] e me colocou diante do Trono da Glória de modo que pudesse ver a Carruagem. (3En 1:4-5)

¹³⁰ Idem, pp.120-121.

¹³¹ Philip Alexander. “3 Hebrew Apocalypse of Enoch” in: Charlesworth, op. cit. p.223.

Na segunda parte (cap. 3-16) o Rabi Ishmael toma conhecimento da identidade de Metatron que corresponde, na realidade, a Enoch. O anjo então explica ao Rabi como e porque ele foi arrebatado aos céus e explica em detalhes como foi sua transformação de mero mortal em auxiliar favorito do Senhor¹³².

Quando a geração do Dilúvio pecou e passou a praticar más ações [...] o Senhor me arrebatou de seu meio para ser uma testemunha contra eles nas alturas celestiais. (3En 4:3)

Então o Senhor concedeu-me sabedoria, entendimento, amor prudência, conhecimento, misericórdia, Torah, graça, beleza, humildade, força, poder, esplendor, beleza [...] e fui honrado e adornado com todas essas qualidades mais que todos os demais moradores das alturas. (3En 8:2)

Os capítulos seguintes (17-40) descrevem a organização e funcionamento da corte celestial bem como a hierarquia e liturgia dos anjos¹³³.

Metatron me disse: há sete grandes príncipes, belos, maravilhosos e honrados que são responsáveis pelos sete céus. Eles são Miguel, Gabriel, Satq'iel, Saqhaq'iel, Baradi'el, Baraq'iel e Sidri'el. Cada um deles é príncipe de um exército celestial e comanda uma miríade de 496.000 anjos. (3En 17:1-2)

Metatron me disse: quando o senhor, abençoado seja ele, senta-se no trono do julgamento, a Justiça fica à sua direita, a Misericórdia à esquerda e a Verdade diretamente à sua frente. (3En 31:1)

3 Enoch encerra-se (cap. 41-48) com revelações cosmológicas (as letras com as quais o mundo foi criado), escatológicas (a cortina diante da face de Deus, contando a história da humanidade) e psicológicas (as almas dos justos junto a Deus e a dos perversos no *sheol*)¹³⁴.

Metatron me disse: venha e eu lhe mostrarei as letras com as quais o céu e a terra foram criados [...] Eu fui até ele e tomando-me pela mão levou-me em suas asas para o alto e me mostrou aquelas letras gravadas com uma pena de fogo no trono da glória. (3En 41:3)

¹³² Id. ibid.

¹³³ Idem, p.223.

¹³⁴ Id. ibid.

Metatron me disse: venha e eu lhe mostrarei a cortina¹³⁵ do Onipresente, a qual está aberta diante do Senhor, abençoado seja ele, e na qual estão impressas todas as gerações do mundo e todas as suas ações, as que foram feitas e as que estão por ser feitas, até a última geração. (3En 45:1)

Metatron me disse: venha e eu lhe mostrarei as almas dos justos que já foram criados e retornaram e a alma dos justos que ainda não foram criados. (3En 43:1)

3 Enoch é uma compilação de muitas tradições separadas, aparentemente agrupadas em torno de um núcleo formado pelos capítulos 3-15, de forma a compor um único texto que resume a apocalíptica judaica e o misticismo *merkabah*. Contudo, as tradições originais da literatura *hekhalot* – técnicas de ascensão, prevenção dos perigos da jornada ao Além e os hinos de louvor – não são encontradas em 3 Enoch. Até mesmo a descrição da subida do Rabi Ishmael ao sétimo céu, no capítulo inicial, não passaria, de acordo com Gruenwald, da re-escritura de uma tradição, Enoch, em outra, pertencente à literatura *hekhalot*¹³⁶.

Parece não haver dúvidas quanto a ter sido escrito em hebraico, mas a incorporação de elementos de diversas épocas feita por seus diversos autores dificulta sua datação. O texto já foi atribuído ao período gaônico (séc. VII-XI d.C.), sob a justificativa que teria sido escrito sob a influência do Islã, devido à sua identificação com Idris¹³⁷. Alguns pesquisadores o colocam entre os séculos V-VI d.C., já no final do período do misticismo *merkabah*, mas o mais provável é que tenha sido finalizado um ou dois séculos antes da expansão do Islã, incorporando tradições conhecidas desde o período dos Macabeus¹³⁸.

A concepção de Deus em 3 Enoch é bastante convencional, quando comparada aos demais textos *hekhalot* avaliados, aproximando-se bastante das tradições rabínicas, nas quais a aparência divina praticamente não é discutida, uma vez que se encontra ofuscada permanentemente pelo brilho da *Shekinah*¹³⁹.

¹³⁵ Esta cortina (*pargod*) separa a presença de Deus dos demais, protegendo os anjos do intenso brilho da glória divina.

¹³⁶ Gruenwald, op.cit. pp.191-192.

¹³⁷ Na tradição islâmica, Idris é o nome de Enoch.

¹³⁸ Alexander, op.cit. p.229.

¹³⁹ Palavra derivada do hebraico que designa habitação ou presença de Deus.

O tema central em 3 Enoch são os anjos, cuja principal tarefa é louvar a Deus e a figura de Metatron, o mais importante dos príncipes angelicais, domina a primeira parte do livro. Metatron serve diretamente ao trono da Glória, funcionando como uma espécie de elemento de ligação entre os homens e os demais membros da corte celestial. O papel do visionário é limitado aos parágrafos iniciais do texto e a descrição da geografia dos céus é praticamente idêntica ao modelo estudado nos apocalipses. No entanto, boa parte dos principais objetivos encontrados na literatura *hekhalot* está ausente em 3 Enoch, cuja preocupação maior é o destino de Israel, embora a ênfase esteja colocada mais na salvação do homem que da nação¹⁴⁰.

Em 3 Enoch o número de vezes que atribuições psicológicas são dadas às partes do corpo é consideravelmente menor que nos demais textos, sendo encontradas apenas em uma ou outra oportunidade¹⁴¹:

O anjo Metatron, Príncipe da Divina Presença, me disse: O Senhor, abençoado seja ele, me revelou a partir daquele momento todos os mistérios da sabedoria, toda a profundidade da Torah e todos os pensamentos dos corações dos homens. Todos os mistérios do mundo e da natureza se revelaram a mim como se revelam ao Criador. (3En 11:1)

¹⁴⁰ Schäfer, *Hidden*, pp.134-136.

¹⁴¹ As atribuições psicológicas dadas às partes do corpo em 3En estão no Anexo 3.

CAPÍTULO 3

O *Shi'ur Qomah*

A jornada ao Além permitia ao místico não só a contemplação do Trono-carruagem divino como também a visão daquele que nele tinha assento – a figura de Deus, “uma forma com aparência humana”¹⁴². A doutrina que se desenvolveu a partir da visão da aparência dessa “forma” deu origem a uma série de textos conhecidos como *Shi'ur Qomah* (“medida do corpo”), que mesmo não pertencendo *stricto sensu* à literatura *hekhalot*, tem estreitas relações com essa especulação mística, “prolongando e expandindo de forma fantástica as descrições de um ser celestial de estatura gigantesca, recoberto com letras e nomes sagrados, impressos em hebraico¹⁴³”.

Esses textos revelavam tanto os aspectos fisionômicos do corpo de Deus como os números e nomes sagrados referentes às suas diversas partes, percebidos sob um ponto de vista antropomórfico. Quem os revelava era o próprio Metatron e quem os recebia eram as mesmas personalidades históricas e místicas do séc.II d.C., mencionadas exaustivamente na literatura *hekhalot* – os Rabis Akiba e Ishmael. O que essas medidas e nomes revelavam e qual seria o seu significado não fica claro naqueles manuscritos, muito embora, para Scholem, servissem para revestir “de carne e osso, a sagrada majestade de Deus¹⁴⁴”.

Em franco contraste com a tradição da *merkabah*, o *Shi'ur Qomah* não parece ter analogia com a visão da imagem de Deus no Trono-carruagem, conforme narrou Ezequiel, mas com a figura do “amado” descrita no *Cântico dos Cânticos*:

Meu amado é branco e rosado, saliente entre dez mil. Sua cabeça é ouro puro, uma copa de palmeiras seus cabelos, negros como o corvo. Seus olhos... são pombas à beira de águas correntes: banham-se no leite e repousam na margem. Suas faces são canteiros de bálsamos, colinas de ervas perfumadas; seus lábios são lírios com mirra, que flui e se derrama. Seus braços são torneados em ouro incrustado com

¹⁴² Cf. Ez 1:26.

¹⁴³ Gabriella Samuel. *The Kabbalah Handbook: A Concise Encyclopedia of Terms and Concepts in Jewish Mysticism*. London: Penguin Books. P.191.

¹⁴⁴ Scholem. *As grandes correntes*, pp. 70-71.

pedras de Tárzis. Seu ventre é bloco de marfim cravejado com safiras. Suas pernas, colunas de mármore firmadas em bases de ouro puro. Seu aspecto é o do Líbano altaneiro, como um cedro. Sua boca é muito doce... Ele é todo uma delícia! Assim é meu amigo, assim é o meu amado, ó filhas de Jerusalém. (Ct 5:10-16)

A presunção que o *Shi'ur Qomah* representa uma interpretação sobre o *Cântico dos Cânticos*, assumida entre outros, por Scholem¹⁴⁵ e Gruenwald¹⁴⁶, é diretamente contestada por Cohen, que considera não haver suporte algum naqueles escritos para tal. Para esse autor, a descrição do “amado” nos *Cânticos*, embora muito citada nas diversas recensões do texto, “tem como função dotá-las de uma moldura literária e não a de funcionar como um recurso retórico apoiado na autoridade do texto bíblico”¹⁴⁷. Cohen reforça sua afirmativa acrescentando que o esforço de exegese feito pelos rabinos Palestinos nos capítulos iniciais do Gênesis e Ezequiel, com o intuito de entrar em comunhão com a presença divina, não seria diferente daquele feito pelos místicos que redigiram o *Shi'ur Qomah*, que utilizaram um *corpus* literário extra-Talmúdico para atingir aquele mesmo fim¹⁴⁸.

Referências às medidas do corpo de Deus são encontradas em praticamente em toda a literatura *hekhalot*, ora ocupando espaços menores, ora maiores, mas via de regra, esse material é apresentado – com a notável exceção do *Merkabah Rabbah* – como um acréscimo de tradições agrupadas de acordo com algum critério específico e não como uma unidade literária formal. De qualquer forma, o *Shi'ur Qomah*, já bastante conhecido e muito difundido à altura do séc.X d.C., era provavelmente derivado de informações místicas ainda mais antigas, como aquela encontrada em 2En¹⁴⁹:

[...] Mas vocês vêm a extensão do meu corpo, a mesma que a de vocês, mas eu vi a extensão [do corpo] do Senhor, sem limite ou analogia e para ela não há limites. (2En 39:6)

¹⁴⁵ Scholem. *As grandes correntes*, p.67.

¹⁴⁶ Gruenwald, *op.cit.* p.213.

¹⁴⁷ Martin S. Cohen. *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1985. P.1.

¹⁴⁸ *Idem*, pp.2-3.

¹⁴⁹ Gruenwald, *op.cit.* p.213.

Conquanto ainda pareça haver espaço para discussão a respeito da existência ou não de um texto fundador¹⁵⁰ para as cinco recensões conhecidas do *Shi'ur Qomah*, esse termo refere-se a um grupo de títulos similares que podem ser identificados, independentemente de sua versão, pelo tipo de pergunta que faz o aluno e pela resposta que lhe é dada pelo professor¹⁵¹:

Qual é a medida do corpo do Senhor, o qual se esconde de todos os homens? (Sefer Raziel: 98-99)

Este é o tamanho do corpo divino, conforme o Livro das Dimensões. (Sefer Hashi'ur: 1)

Rabi Ishmael diz: Qual é a medida do corpo do Senhor? (Sefer Haqqomah: 5)

E eu disse a ele: Ensine-me as dimensões do Senhor. (Siddur Rabbah: 55-6)

Eu disse ao Príncipe da Torah, Rabi, ensine-me as medidas do nosso criador e ele me disse o Shi'ur Qomah (Merkabah Rabbah: 4-5)

A recensão conhecida com *Sefer Haqqomah* (“O livro do Corpo Divino”) existe em duas versões, uma curta e outra longa, distribuídas em catorze manuscritos. A versão mais curta distingue-se da mais longa não apenas pela extensão, mas por ser considerada mais representativa. Essa versão reproduz um texto possuído originalmente pelo Rabi Eleazar de Worms (1165-1230 d.C.), líder religioso de reconhecida autoridade ao seu tempo em textos relacionados ao misticismo judaico. Nenhuma delas, contudo, têm trechos incorporados ao *corpus* literário *hekhalot* avaliado nessa dissertação¹⁵².

Parte da mesma tradição e contando com pelo menos três manuscritos, a recensão denominada *Sefer Hashi'ur* (“O livro das Medidas Divinas”) se diferencia das demais por revelar uma nova e complexa versão das tabelas das “medidas do corpo de Deus”, de modo a permitir a conversão dos valores celestiais para termos

¹⁵⁰ O MS. 10675 arquivado na Biblioteca Britânica talvez represente esse texto fundador (cf. Cohen, op.cit. p.5). Uma cópia desse texto encontra-se no Anexo 5.

¹⁵¹ Naomi Janowitz. “God’s Body”, in Howard Eilberg-Schwartz (ed.). *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1992. P.186

¹⁵² Cohen, op. cit. pp.6-10.

mundanos. Da mesma forma que a recensão anterior, o texto do *Sefer Hashi'ur* não é aproveitado nos tratados mais importantes da literatura *hekhalot*¹⁵³.

O *Siddur Rabbah*, representado por apenas dois manuscritos, é a terceira das recensões sobreviventes da coletânea de textos que se abrigam sob o título comum de *Shi'ur Qomah*. São textos curtos e bastante diferentes de seus congêneres, embora reproduzam, aqui e ali, passagens também encontradas no *Sefer Haqqomah*. A longa lista de nomes dada a Deus por Metatron é resumida e o leitor interessado é estimulado a procurar noutras fontes – que são mencionadas – o eventual complemento das informações desejadas¹⁵⁴.

Nessa recensão a descrição do “amado” recebe atenção especial e praticamente todos os versos do cap.5 do *Cântico dos Cânticos* encontram-se interpolados em seu texto, de modo a revelar um claro paralelismo entre o amor celestial e o terreno. Nesses parágrafos, encontrados de forma praticamente idêntica no texto do *Hekhalot Rabbati*, tanto Deus quanto Salomão – o “amado” descrito nos *Cânticos* – são chamados pelo mesmo nome, *Jededias*:

[...] Ela deu à luz um filho, ao qual deu o nome de Salomão. lahwehh o amou e o deu a saber pelo profeta Natã. Ele o chamou Jededias, por causa de lahweh. (2Sm: 25)

Metatron, o Príncipe do Semblante, disse: Até aqui eu vi a altura de Jededias, o Senhor do Universo. (Siddur Rabbah: 114-115)

Disse Metatron: 'Dessa forma eu vi a altura de Jededias, o Senhor do mundo'. (HR:167)

As outras seções do *Siddur Rabbah* são semelhantes às das demais recensões, enumerando tabelas de conversão de medidas, prometendo recompensas para quem as recitasse em dias específicos da semana e ameaçando os que não honrassem, ou deles fizessem uso incorreto, os inúmeros nomes de Deus¹⁵⁵.

A penúltima recensão existente do *Shi'ur Qomah* encontra-se inserida numa coleção de textos mágicos e místicos de diversas origens e temporalidades

¹⁵³ Idem, pp.10-13.

¹⁵⁴ Cohen, op.cit. p.14.

¹⁵⁵ Cohen, op.cit. p.16-17.

conhecida como *Sefer Razi'el*. Muito semelhante à versão longa do *Sefer Haqqomah*, tem pelo menos seis manuscritos conhecidos – que não diferem de forma significativa uns dos outros – e como a maior parte das demais recensões, não se encontra incorporada de forma significativa nos tratados *hekhalot* avaliados nesta dissertação¹⁵⁶.

A quinta e última recensão conhecida do *Shi'ur Qomah* corresponde ao texto inserido num dos mais conhecidos tratados da literatura *hekhalot*, o *Merkabah Rabbah*, cujas demais seções já foram objeto de análise no cap. 2 dessa dissertação. A presença do *Shi'ur Qomah* (são três os manuscritos disponíveis dessa especulação) abrigada no corpo do texto do *Merkabah Rabbah* representa a primeira vez em que aquela tradição se configura de fato como uma unidade literária formal no *corpus* da literatura *hekhalot*. Cohen sugere que talvez tenha sido essa a razão que induziu Scholem a considerar o *Shi'ur Qomah* como um texto que originalmente fazia parte daquele tratado¹⁵⁷.

O texto referente ao *Shi'ur Qomah* contido no *Merkabah Rabbah* pode ser dividido em quatro partes distintas, das quais apenas as duas últimas diferem de alguma forma das demais recensões. A terceira seção do texto expande a lista das eventuais recompensas e dádivas às quais o crédulo faz jus, caso declame seus versos corretamente, enquanto a quarta e última oferece as bênçãos que devem ser recitadas aos se concluir a leitura do texto¹⁵⁸.

A recensão do *Shi'ur Qomah* no *Merkabah Rabbah* tem início com um diálogo entre o Rabi Ishmael e o Príncipe da *Torah*¹⁵⁹:

Rabi Ishmael disse: Eu vi o Rei do Universo sentado em um trono majestoso e todo o exército celestial se curvava diante Dele, colocando-se à Sua direita e à Sua esquerda. Eu disse para o Príncipe da *Torah*: Rabi, ensine-me as medidas do nosso Criador e ele me recitou o *Shi'ur Qomah*. (SQ:1-5)

¹⁵⁶ Idem, op.cit. p.21.

¹⁵⁷ Gershom Scholem. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965. P.6.

¹⁵⁸ Cohen, op.cit. pp.20-21.

¹⁵⁹ Idem, p.54.

Curiosamente no texto, em vez das “medidas do nosso Criador” segue-se uma adjuração que enumera uma longa lista de selos e juramentos que correspondem, na verdade, aos diversos nomes de Deus¹⁶⁰:

Eu te adjuro por este grande selo: HV' VYHVH [...] e por este grande juramento: HV' V' HV [...]; [esse é] o nome Dele, que é o Senhor, o Deus de Israel no céu e na terra, abençoado seja Ele para sempre e por toda a eternidade. E o jovem¹⁶¹ O chama por um bom, puro, forte, poderoso, temível nome, de modo que ele é chamado HBH YH HH [...] (SQ:6-20)

Segue-se uma segunda promessa de revelação das medidas divinas, a qual mais uma vez é postergada em benefício da divulgação dos nomes de Deus e de Metatron¹⁶²:

Eu vi o Senhor, o Deus de Israel, o Rei do Universo, sentado num trono majestoso e à sua esquerda eu vi o Príncipe da Presença, cujos nomes são Ruah, Pasqonit, Itmon [...]. E o Rabi Ishmael me disse: Eu lhe revelarei o Shi'ur Qomah do nosso Criador, o qual está escondido de todos, possa Seu grande, poderoso, temível, refinado, puro [...] e majestoso nome ser louvado. Ele que se senta [no Trono-carruagem que é suportado] por rodas de fogo [...]. Ele que tem existido e que existirá para sempre, este é Seu nome, possa ele ser abençoado: YHVH YHV HY [...]. (SQ:20-31)

A partir daí (SQ:32-47) o nome de Deus é mais uma vez louvado e só então, “quase que inesperadamente”, surgem as primeiras descrições do corpo de Deus, começando pelas solas dos pés¹⁶³:

Este é o grande, poderoso e temível, o nobre, puro, valoroso e sagrado nome. Abençoado seja! Santificado seja! Louvado seja! Exaltado para sempre seja, ó Senhor, Deus de Israel, Rei dos reis dos reis! Louvado seja ele que vive em seu trono majestoso [...], pois revelaste a Moisés como seu nome deve ser glorificado, uma imagem de pureza e santidade, amém, amém. As solas de seus pés encham o universo inteiro e sua altura é de 30.000.000 de

¹⁶⁰ Idem, pp.54-56.

¹⁶¹ “Jovem” é um dos nomes de Metatron (cf. 3En 3:2).

¹⁶² Cohen, op.cit. pp. 56-57.

¹⁶³ Schäfer, *Hidden*, p.101.

parasangs¹⁶⁴. O nome de seu pé direito é Afarmusiah e o do esquerdo é Agtematz. De seu pé [direito] até seu tornozelo [a distância] é de 10.000.500 parasangs, que é também a medida do esquerdo. (SQ:48-56)

O texto prossegue com a descrição das “medidas do Criador” sendo feita de baixo para cima – pernas, coxas, ombros, pescoço, cabeça (incluindo cabelos, barba, orelhas, testa, olhos, sobrancelhas, nariz, lábios, língua) e daí para baixo – braços, palmas, dedos das mãos e dos pés, cada segmento do corpo sendo identificado por um nome específico¹⁶⁵:

De seus tornozelos aos joelhos a distância é de 450.000.000 de parasangs [...] e de seus joelhos às suas coxas, 60.000.001 parasangs [...]. O nome da altura do seu joelho direito é Shasasinas [...] e o do esquerdo é Mananhodiah [...]. De seu ombro ao pescoço, a distância é de 110.000.000 de parasangs. (SQ:59-70)

A descrição das medidas do tamanho do corpo divino e de seus respectivos nomes é periodicamente interrompida por longas relações de nomes e letras que têm a função de separar os diversos segmentos que compõem o tratado. Schäfer menciona como exemplos as inserções colocadas entre as passagens que descrevem as medidas dos ombros e do pescoço divino e a que separa as medidas das orelhas das da frente do Senhor. Ambas relatam setenta nomes (a primeira) ou letras (a segunda) escritos sobre o coração ou frente de Deus¹⁶⁶:

De seus ombros ao seu pescoço a distância é de 110.000.000 de parasangs. No seu coração estão escritos setenta nomes: Tzats, Tzedeq [...]. E existem outros que dizem que os nomes são os que se seguem: [...]. Aqui terminam os nomes. A altura de seus ombros ao pescoço é de 190.000.000 de parasangs. (SQ:69-83)

A largura de sua frente é de 680.000.000 de parasangs. E na sua frente estão escritas setenta letras: YH, HH, [...] outros dizem que são setenta e duas as letras escritas em sua frente e essas são: YYHV, HH [...]. A altura de suas orelhas é a mesma de sua frente. (SQ:103-110)

¹⁶⁴ Antiga medida iraniana de distância equivalente a aproximadamente cinco mil metros (três milhas).

¹⁶⁵ Schäfer, *Hidden*, p.101.

¹⁶⁶ *Idem*, p.101.

Após demonstrar como os *parasangs* celestiais podem ser convertidos em *parasangs* terrestres, a exaustiva descrição das gigantescas medidas do corpo divino dá lugar a uma interpolação do sétimo poema do *Cântico dos Cânticos*¹⁶⁷:

Rabi Ishmael disse: Abençoado seja Metatron. Até esse ponto, eu vi a estatura de Jededias, o Senhor do Universo. Paz! Como é teu amado mais gentil que os demais, ó mais bela das mulheres? Meu amado é radiante e rosado. Suas pernas são pilares de mármore. Sua boca é só doçura e ele é todo adorável. Sua cabeça é do mais puro ouro. Seus olhos são como pombas. Seu rosto é como leite de especiarias. Suas mãos são discos de ouro. Este é o meu amado e este é o meu amigo, ó filhas de Jerusalém. (SQ:171-175)

Em seguida tem início a terceira parte da recensão, relacionada à série de recompensas para aqueles que acreditarem nos ensinamentos do *Shi'ur Qomah* e corretamente seguirem suas instruções¹⁶⁸:

Rabi Ishmael disse: Aquele que recitar este grande segredo terá uma face brilhante e um corpo atraente, por todos será respeitado e seu bom nome será reconhecido em toda Israel, [...] e mesmo seus pecados da juventude serão perdoados no futuro. [...] e ele será a salvo dos espíritos demônios e ladrões, de todos os animais selvagens e de toda sorte de impurezas. E eu e o Rabi Akiba, uma vez conhecendo as medidas de nosso Criador soubemos que isso era bom para nós neste e no mundo vindouro. (SQ:176-83)

O texto chega ao seu final com a recomendação do Rabi Ishmael aos seus discípulos para complementarem a leitura rezando mais algumas orações¹⁶⁹:

Rabi Ishmael disse: Após recitar esse grande mistério é preciso rezar essas oito orações: Eu te adjuro, Metatron, Seu servo, cujo nome é como o do Senhor, a fazer a minha vontade: que minha face seja brilhante e meu corpo atraente, [...] eu seja respeitado por todos [...] eu possa guardar a Torah em meu corpo [...] eu não esqueça minhas memórias [...] peça por mim diante do trono da Glória que eu seja perdoado pelos pecados da juventude e que fique a salvo de maus espíritos e ladrões, serpentes e escorpiões.

¹⁶⁷ Cohen, op.cit. pp.72-73.

¹⁶⁸ Idem, p.73.

¹⁶⁹ Idem, pp.73-76.

[...] Feche a boca daqueles que conspiram contra mim! [...] Abençoado seja, ó Senhor, tenha controle sobre todo o meu corpo. [...] Bendito seja, Senhor. [...] Abençoado seja o nome de seu glorioso Reino para sempre [...] e responda-me no momento propício. YH HV YHV VHV, eternamente. (SQ:184-214)

Assim termina essa recensão do *Shi'ur Qomah*, que também fecha o texto do *Merkabah Rabbah*. Nos demais tratados que compõem o *corpus* literário dos palácios celestiais, a tradição do *Shi'ur Qomah* não tem a mesma importância que a encontrada no *Merkabah Rabbah*, ainda que haja a interpolação de um pequeno, mas relevante trecho referente às “medidas do Criador” no texto do *Hekhalot Rabbati*¹⁷⁰:

Pois do trono de sua Glória para cima sua altura é de um bilhão e oitocentos milhões de parasangs e do trono de sua Glória para baixo são também um bilhão e oitocentos milhões de parasangs. Sua estatura é de dois bilhões trezentos e sessenta milhões de parasangs. Da pupila de seu olho direito à pupila do esquerdo são trezentos mil parasangs. A largura de seu olho direito é de trinta mil parasangs e trinta milhões de parasangs é a largura da esquerda. E de seu braço direito ao esquerdo a largura é de setecentos e setenta mil parasangs e seus braços estão dobrados sobre seus ombros. O nome de seu braço direito é ‘Aquele que move’ e o do esquerdo é ‘Aquele que o segue’. As palmas de sua mão têm quarenta milhões de parasangs cada uma. O nome da palma direita é ‘Justa’ e o da palma esquerda é ‘Sagrada’. Dessa forma ele foi chamado ‘Deus o Grande, o forte e o terrível!’ Disse Metatron: ‘Assim eu vi a altura de Jededias, o Senhor do mundo. Paz’. (HR:167)

Nos textos referentes ao *Hekhalot Zutarti* as menções ao *Shi'ur Qomah* são ainda mais raras, embora, como já visto, Deus tenha se revelado diante do Rabi Akiba¹⁷¹. Schäfer, contradizendo Scholem, afirma não haver naquela especulação mística qualquer menção às medidas ou aos nomes das diversas partes do corpo do Criador: “a única indicação direta da incorporação das tradições do *Shi'ur Qomah* ao *Hekhalot Zutarti* refere-se a uma extensa citação dos versos do *Cântico dos Cânticos*”¹⁷².

¹⁷⁰ Schäfer, *Hidden*, p.16.

¹⁷¹ cf. HZ:421.

¹⁷² Schäfer, *Hidden*, p.60.

Quanto aos textos do *Ma'aseh Merkabah*, apenas reminiscências do *Shi'ur Qomah* podem ser encontradas¹⁷³:

Rabi Akiba disse: Quando eu ascendi e vi o Todo Poderoso observei todas as criaturas que se encontram nos caminhos celestiais e [observei] suas medidas para o alto e para baixo. (MM:21-25)

Não são encontrados traços da especulação do *Shi'ur Qomah* em 3 Enoch¹⁷⁴.

¹⁷³ Janowitz, *Poetics*, pp.31-32.

¹⁷⁴ Alexander, *op.cit.* p.241.

CONCLUSÃO

A partir da derrota de Antígono em Ipsus (301 a.C.) o domínio da região ao sul da Síria, que incluía a Palestina, foi garantido a Seleuco I, mas exercido de fato por Ptolomeu I Sóter, mesmo contra a vontade de seus antigos aliados. Esse mal-disfarçado antagonismo iria influenciar a história da “Terra Prometida” por mais de um século sem impedir, contudo, que os eventuais enfrentamentos entre os dois impérios, Selêucida e Lágida, comprometessem um desenvolvimento relativamente pacífico para a região nas décadas que se seguiram àquela batalha¹⁷⁵.

Marcado pela introdução de um modelo de administração bastante eficiente, baseado especialmente na arrecadação de impostos e apoiado numa máquina de guerra aparentemente insuperável, o processo de helenização iniciado sob a dinastia dos Lágidas fortaleceu o Estado e incrementou de forma significativa a atividade econômica na Palestina. A intensificação do comércio com os demais povos estimulou a expansão da Diáspora judaica ao longo da bacia do Mediterrâneo, contribuindo de modo importante para que fosse cada vez maior o contato entre os judeus e seus “novos senhores”. Esse processo foi amplo o suficiente para não se restringir a um fenômeno exclusivamente econômico ou militar, uma vez que sua intensidade expressou-se em “todas as esferas da vida” e seus efeitos se fizeram sentir também na literatura, filosofia e religião¹⁷⁶.

Na avaliação de Hengel, conquanto poderosa o bastante para permitir a inserção dos vencidos nesse novo universo cultural e garantir maiores possibilidades de ascensão social e ganhos econômicos, essa “força” não teria sido suficiente para conciliar a totalidade de um grupo social teocrático, como os judeus palestinos, com os usos e costumes introduzidos pela crescente presença grega no cotidiano de sua população. Em sua avaliação, essa incapacidade não só teria limitado o processo de helenização quase que exclusivamente à aristocracia de Jerusalém, excluindo de seus eventuais benefícios os estratos mais baixos da população, como também teria

¹⁷⁵ Hengel, op.cit. p.6.

¹⁷⁶ Idem, p.56-57.

sido responsável diretamente pelo desenvolvimento da especulação apocalíptica e revoltas populares que se sucederam nos séculos seguintes¹⁷⁷.

Essa análise é vista com reservas por Collins, que considera a influência de outras culturas na matriz dos apocalipses judaicos – especialmente as babilônicas e persas – fundamental para o desenvolvimento do gênero. Collins é enfático em afirmar que a importância alcançada por aquele tipo de literatura no período intertestamental não deve e não pode ser atribuída a uma tradição única, mas sim ao próprio ambiente cultural da região, onde todas elas circulavam livremente. Mas não discorda de Hengel quando sugere que a utilização de recursos como a pseudepigrafia, a periodização, as profecias *ex-eventu*, as jornadas ao Além e o julgamento dos mortos nada mais representam do que adaptações de antigas tradições bíblicas às idéias vigentes na cultura helenística, trazidas pelo uso cada vez maior de uma língua comum e pela relativa “homogeneização” das demais tradições do Oriente Próximo¹⁷⁸.

O tema de viagem a outros mundos, por exemplo, pode ser encontrado tão longinquamente quanto na *Odisséia*¹⁷⁹, de Homero ou na *República*¹⁸⁰, de Platão, mas é apenas em 1 Enoch que uma descrição mais detalhada do reino e do processo de julgamento dos mortos vem a aparecer na tradição Judaica¹⁸¹:

Então fui para outro lugar e ele me mostrou no oeste uma alta e grande montanha [...] e era profunda e escura de se olhar [...] e Rafael me disse: esse lugar está preparado para receber as almas dos que já morreram. (1En 22:1-4)

Naquele momento levantei uma questão [...] Qual a razão de serem separados uns dos outros? E ele me disse [...] dessa maneira os justos são separados dos pecadores [...] até o dia do julgamento final. (1En 22:8-11)

Esse paralelismo não deve ser, contudo, entendido como uma igualdade tardia entre a tradição clássica grega, que continuava marcada por fortes matizes

¹⁷⁷ Hengel, op.cit. p.56.

¹⁷⁸ Collins, op.cit. pp.35-37.

¹⁷⁹ Cf. *Odisséia* 10:490-530.

¹⁸⁰ Cf. *República* 10:614.

¹⁸¹ Hengel, op.cit. p.197.

filosóficos e os apocalipses, que expressavam um novo viés da teologia judaica¹⁸². Todavia, a existência de um reino dos mortos, associada à concepção de uma retribuição após a morte, era uma idéia inteiramente nova para os judeus e representa um inegável ponto de convergência entre a literatura apocalíptica e o ambiente helenístico. De fato, é somente a partir de 1En que a possibilidade de ser atribuída à alma um outro destino que não o *sheol* – cujo isolamento no Antigo Testamento é tão completo que nem mesmo Deus tem domínio sobre ele – começa a ser considerada pelo judaísmo¹⁸³. A introdução do conceito de separação entre alma e corpo nos textos apocalípticos torna possível o prolongamento da vida do justo¹⁸⁴:

Vocês, pecadores, serão amaldiçoados para sempre; não haverá paz para vocês! Mas vocês, almas dos justos, nada têm a temer: e mantenham a esperança, almas que morreram em retidão! Não se entristeçam por suas almas terem ido para o sheol em tristeza; ou [porque] seu corpo não desfrutou a existência terrena de acordo com sua bondade; pois o tempo em que vocês viveram foi [um tempo de] pecadores, um tempo de maldição e um tempo de pragas [...]. (1En 102:3-5)

Com os apocalipses o *sheol* deixa de ser a morada “das sombras” para ser o local em que as almas dos mortos sobrevivem dotadas de consciência, uma mudança radical na percepção da natureza da unidade do corpo e da alma em relação à *Torah* e aos Profetas. Como conseqüência dessa nova postura, o isolamento do *sheol* é rompido, o que torna possível tanto a sobrevivência pessoal no mundo dos mortos quanto uma continuidade da convivência com Deus, cujo domínio passa a ser entendido como também válido no além-túmulo. Em outras palavras, “a expressão da personalidade de um indivíduo, anteriormente inteiramente dependente de seu corpo passa a poder ser demonstrada também pela sua alma”, que possuindo agora forma e aparência, pode também expressar as mais diversas emoções, como dor, prazer, remorso, gratidão, medo ou calma¹⁸⁵.

¹⁸² Collins, op.cit. pp.35-37.

¹⁸³ Russell, op.cit. p.355.

¹⁸⁴ Hengel, op.cit. p.198.

¹⁸⁵ Russell, op.cit. pp.357-360.

Exemplos desse *sheol*, como um lugar habitado por espíritos conscientes e com identidade própria, são freqüentemente encontrados em 1En:

Perguntei [...] a esse espírito, cuja voz alcança os céus, e faz rogos, de quem é? E ele me respondeu, dizendo: 'Este é o espírito que deixou Abel, a quem Caim, seu irmão, matou. Ele continuará a rogar até que toda a sua descendência [de Caim] seja exterminada da face da terra' [...]. (1En 22:6-7)

A distinção entre alma e corpo, embora permitisse àquela sobreviver num estado “desencarnado” após a morte, teria, porém que ser temporária, pois essas almas não passariam de “personalidades pela metade”, esperando a ressurreição do corpo para poderem ter expressão completa. Somente unidos, o corpo e alma do morto poderiam experimentar a totalidade da companhia de Deus e participar do mundo vindouro. A presença desse conceito nos apocalipses judaicos não indicava, todavia, que haveria necessidade de ressurreição apenas para os justos, únicos participantes de um reino futuro de onde os perversos seriam excluídos. Nos apocalipses tanto aqueles quanto esses precisariam se apresentar juntos diante do Senhor no dia do Juízo Final, pois para um homem ser punido por eventuais pecados cometidos por seu corpo seria nesse mesmo corpo que o castigo deveria ser aplicado. Os textos deixam claro que a pena deveria ser cumprida pela personalidade integrada tanto pela alma quanto pelo corpo e não por uma “personalidade truncada” na forma de uma alma desencarnada¹⁸⁶.

Suas almas foram tomadas pela luxúria, de modo que seus corpos serão punidos, pois eles negaram o Senhor [...] e à proporção que aumentam o grau de queimadura de seus corpos também aumentarão as mudanças em seus espíritos, para todo o sempre. (1En 67:8-9)

Para os justos, os apocalipses sugerem que a natureza desse corpo ressuscitado corresponde à mesma natureza do reino ao qual ele passa a pertencer – um corpo físico, caso o reino de Deus se estabeleça na terra, um corpo “espiritual”,

¹⁸⁶ Russell, op.cit. p.375.

caso esse reino se localize nos céus¹⁸⁷. A primeira possibilidade é mencionada em vários textos apocalípticos¹⁸⁸ e claramente demonstrada em 1En:

E então todos os justos que ressuscitarem viverão até se multiplicarem e se tornarem milhares; e todos os dias de sua juventude e [todos] os anos de sua maturidade serão completados em paz. (1En 10:17)

Quanto à segunda, como não haveria necessidade de um corpo físico quando o mundo vindouro estivesse localizado nos céus, esse se transformaria num corpo “espiritual”, o qual passou a ser representado nos textos apocalípticos como equivalente “a um manto da glória” e a ter sua natureza descrita como “luminosa” ou “resplandecente”¹⁸⁹:

E não haverá entre eles nem cansaço ou doença [...] nem luz ou escuridão. Mas para eles haverá uma grande luz, e o paraíso [...], pois tudo aquilo que foi corrompido terá passado. (2En 65:9-10)

Os justos e os eleitos ressuscitarão e serão consolados. E vestirão o manto da glória [...] e esse manto se tornará o manto da vida [...] e nem o manto e nem a glória terão fim diante do Senhor dos Espíritos. (1En 62:15-16)

Nos apocalipses do ciclo enóquico pouco é dito, contudo, a respeito das propriedades desse corpo espiritual e menos ainda de suas relações com o corpo físico, mas algumas conexões entre eles são reveladas nos textos:

E o Senhor disse a Miguel: ‘Dispa Enoch de [suas] roupas terrenas, [e que seu corpo] seja ungido com meu próprio óleo e vestido com as roupas de minha glória. E Miguel fez como Deus lhe ordenara [...]’. E eu me olhei e havia me tornado como um deles [anjos] e não havia diferença visível entre nós. (2En 22:8-10)

2En dá a entender que seriam pequenas as modificações entre esses corpos, pois não há dificuldades para que o visionário, ele mesmo agora transformado

¹⁸⁷ Idem, p.376.

¹⁸⁸ Cf. OrSib 4:181-182; 2Br 49:2-3; 50:2-4.

¹⁸⁹ Russell, op.cit. p.377.

em uma criatura celestial, seja prontamente reconhecido quando retorna temporariamente à Terra:

E o Senhor disse para aqueles que haviam me levado aos céus da primeira vez: levem Enoch para a terra com vocês [...] e à noite eles me colocaram em meu leito. E Matusalém estava antecipando minha chegada e guardando meu leito [...] e eu disse a ele: venham todos os membros da minha família me ver. (2En 38:1-3)

Todavia, como era de se esperar, o corpo espiritual apresenta propriedades diferentes em relação à sua contraparte terrena, dispensando, por exemplo, a necessidade de se alimentar ou de satisfazer os prazeres mundanos:

Ouçã meu filho! Desde que o Senhor ungiu-me com o óleo de sua glória não mais precisei me alimentar e minha alma não se lembra dos prazeres terrenos nem deles necessito. (2En 56:2)

Ainda que as propriedades sejam diferentes, é importante notar, como argumenta Russell, que o corpo espiritual compartilha com o corpo físico “a mesma subestrutura e por mais espiritualizado que seja não deixa de ser um corpo e não uma alma desencarnada”¹⁹⁰. Nos apocalipses de Enoch o corpo espiritual nada mais é que a contraparte celeste do corpo físico, com ele coexistindo até o momento da ressurreição. Esse aparente paradoxo é resolvido no próprio texto de 2En¹⁹¹, pois:

De substâncias invisíveis e visíveis Eu criei o homem e de ambas essas naturezas vem sua morte e sua vida. E [como sendo minha imagem] ele conhece minha palavra como nenhuma outra criatura. (2En 30:10)

O começo do séc.II a.C. assinala o fim do longo período de “paz relativa” para a Judéia e o começo do controle da região pelos Selêucidas¹⁹². À instabilidade política

¹⁹⁰ Russell, op.cit. p.379.

¹⁹¹ Id.ibid.

¹⁹² Os enfrentamentos entre os impérios Selêucida e Lágida (as chamadas Guerras Sírias) limitaram-se majoritariamente, ao norte da região, à exceção dos eventos situados entre 219-217 a.C. (cf. Hengel, op.cit. p.7).

provocada pelos planos expansionistas de Antíoco III, agravada pelo comportamento errático de seus sucessores – especialmente Antíoco IV Epífanes – veio somar-se uma inusitada e feroz disputa pela sucessão na liderança espiritual do povo judeu.

A luta aberta na comunidade judaica pela sucessão de Onias III ao Sumo Sacerdócio, que tinha a helenização de Jerusalém como pano de fundo e a dominação pelos Selêucidas como enredo, transformou a Palestina em cenário de guerra civil e religiosa que somente chegaria ao fim em 153 a.C., com a ascensão de Jônatas, da família dos Macabeus. A partir daquela data esses reis-sacerdotes exerceriam o poder temporal na Palestina de forma ininterrupta até 63 a.C., quando foram derrotados pelas tropas de Pompeu e toda a região caiu sob o jugo de Roma. O poder espiritual dos Macabeus como sumo-sacerdotes persistiria, porém, por mais algum tempo, somente terminando em 37 a.C., com a execução de Antígono II por Herodes¹⁹³.

Ao longo desse domínio de mais de um século, o direito dos Macabeus ao poder jamais deixou de ser criticado em alguns estratos da sociedade judaica – especialmente naqueles mais próximos à classe sacerdotal – por contrariar, entre outras razões, o preceito bíblico de caber unicamente à descendência de Levi o exercício do sacerdócio e à de Judá ocupar o trono davídico. Foi nesse contexto de disputa que as idéias de um grupo de estudiosos da *Torah* – os fariseus, mais tarde conhecidos como “sábios ou rabis” – ganharam força e eventualmente vieram a “prevalecer na formulação da memória histórica do povo judeu, na sua liderança, criação literária e finalização do seu cânon”¹⁹⁴.

Já sob o domínio romano e em condições históricas e culturais que tiveram na destruição do Segundo Templo seu epicentro, coube àquela liderança estabelecer alternativas para a nova realidade em que o povo judeu passou a viver, desprovida da magnificência e simbolismo de seu mais importante referencial¹⁹⁵. Para Elior, a antiga tradição religiosa judaica teria sido regulada por esses herdeiros, que dela excluíram muitas de suas vertentes mais antigas – entre elas, a quase totalidade das tradições associadas ao misticismo *merkabah*¹⁹⁶.

¹⁹³ Rachel Elior. *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*. Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005. Pp.8-10.

¹⁹⁴ Elior, op.cit. p.11.

¹⁹⁵ Idem, pp.11-12.

¹⁹⁶ Idem, p.13.

Embora haja considerável controvérsia a respeito da origem dos textos *hekhalot* e de sua relação com a normatização do judaísmo levada a efeito pelos rabis¹⁹⁷, Elior considera que esse *corpus* literário retrata, num Templo celestial fora do tempo e do espaço, os mesmos ritos sacerdotais que durante séculos haviam sido praticados no Templo terreno. Essa metamorfose teria sido intermediada por uma linguagem que “combinava a memória daqueles ritos antigos a uma imaginação criativa e visionária, conectando o que podia ser revelado ao que devia permanecer oculto”¹⁹⁸.

Além disso, as visões da Glória de Deus reveladas nos textos deveriam ser avaliadas não apenas sob o ponto de vista da análise histórica ou textual, mas dentro do contexto maior da fenomenologia da experiência mística. Segundo Wolfson, quando isso é feito “pode-se verificar que os iniciados de fato experimentaram – e não apenas descreveram – sua visão em termos físicos, muito embora o objeto de visão não estivesse num mundo espacial-temporal acessível aos modos normais de percepção sensorial”¹⁹⁹.

Vista sob esse ângulo, a inexistência de barreiras entre os domínios físicos e psicológicos para a percepção da visão permitiria que a contemplação do “Trono-carruagem” fosse entendida como uma realidade consciente, eliminando a necessidade de se ter uma “forma” antropomórfica para a representação da divindade. Uma vez colocando-se o *locus* da iconização na imaginação do visionário, não haveria impedimento para a homogeneização da sua luz ou forma. Essa afirmação é por ele justificada da seguinte maneira²⁰⁰:

Na visão, o luminoso assume uma forma semelhante à humana. Na imaginação consciente do místico essa forma é real, tão real quanto a imaginada. [...] No momento do êxtase, quando o místico está diante do Trono e vê a Glória, desaparece qualquer distinção entre o Deus transcendente e sua forma visível. No momento da visão mística, tanto o deus absconditus quanto o revelatus são indistinguíveis.

¹⁹⁷ Wolfson, op.cit. pp.74-81.

¹⁹⁸ Elior, op.cit., pp.14-15.

¹⁹⁹ Wolfson, op.cit. p.106.

²⁰⁰ Idem, pp.106-107.

Avaliada ainda sob o ponto de vista de uma fenomenologia religiosa, a aparência de Deus nos textos *hekhlot* – especialmente em *Ma'aseh Merkabah* e *Merkabah Rabbah* – estaria também incluída na longa relação de Seus nomes e o conhecimento desses eventualmente substituiria a visão da Glória como objetivo do visionário. Esse entendimento faz com que tanto o Nome quanto a Luz possam ser entendidos como representações equivalentes à forma do Criador, permitindo que sua figura entronizada possa ser percebida como uma visão das letras de Seu divino nome²⁰¹.

Observada dessa maneira, parece claro que a percepção da “figura de Deus” nos textos *hekhlot* faria parte de um universo simbólico que não se expressa de uma única maneira, mas por uma mistura de pelo menos três misticismos distintos: antropomórfico, luminoso e lingüístico²⁰².

Essa mesma situação, mais simbólica que metafórica, existiria também no *Shi'ur Qomah*, onde os autores de suas diversas recensões teriam usado da metonímia para atenuar seu quase insuperável antropomorfismo²⁰³:

A aparência de Sua face e a visão das maçãs de Seu rosto é como a medida da brisa suave e como a criação do sopro da vida. Nenhum homem é capaz de reconhecê-lo. [...] Seu esplendor é luminoso e [brilha de forma] assustadora vindo da escuridão. Nuvens e névoa O envolvem [...] Nós não temos suas medidas em nossas mãos, mas os nomes nos são revelados. (MR:699)

Gruenwald considera que se tomadas literalmente, a leitura dessas sentenças (especialmente a última) confirmaria a possibilidade de substituição das medidas do corpo do Criador por seus nomes místicos, os quais passariam, por sua vez, a poder representar tanto uma parte específica do corpo quanto suas dimensões²⁰⁴.

Nomes divinos, de acordo com Janowitz, correspondem “à essência da linguagem ritual judaica e encerram a força criativa por meio da qual Deus efetua todas as transformações divinas, incluindo a criação do mundo”²⁰⁵. Janowitz parte dessa premissa para sugerir a possibilidade de se conceber Deus, no *Shi'ur Qomah*,

²⁰¹ Wolfson, op.cit. p.107.

²⁰² Wolfson, op.cit. pp.107-108.

²⁰³ Gruenwald, op.cit. p.214.

²⁰⁴ Idem, p.215.

²⁰⁵ Janowitz, *God's Body*, p.190.

como um mosaico de forças poderosas, cada uma delas “sendo capturada” no nome de uma parte de Seu corpo. O poder de Deus estaria “definido, delineado e concretizado” a partir do momento dessa nomeação e a incorporação das diversas partes do corpo pelos seus respectivos nomes se daria ao nível da linguagem²⁰⁶.

A anatomia do Criador é semelhante, no *Shi'ur Qomah*, à da criatura, distinguindo-se pelo tamanho e por ter um nome. No entanto, a apreensão desses nomes e tamanhos por parte dos mortais – passível de ser alcançada pela repetição contínua e incessante de seus versos – teria o poder de eliminar essas diferenças. Assim, à medida que cada nome é invocado e memorizado, sua contraparte terrena se modificaria “até o ponto de se identificar órgão a órgão com um corpo análogo, porém sobrenatural”. A partir desse momento o corpo mortal estaria também livre de suas limitações mundanas²⁰⁷.

É uma transformação semelhante a essa que ocorre com Enoch depois de ser arrebatado às alturas celestiais – seu corpo é inicialmente aumentado e em seguida divinizado, recebendo um trono próprio e um novo nome:

Rabi Ismael disse: Metatron, Príncipe da Divina Presença me disse: Além de todas essas qualidades, o Único, abençoado seja ele, colocou sua mão sobre mim e me abençoou [...]. Fui aumentado em tamanho até igualar o comprimento e largura do mundo. (3En 9:1-3)

Rabi Ishmael disse: Metatron, Príncipe da Divina Presença me disse: Após tudo isso, o Único, abençoado seja ele, fez para mim um trono como o trono da Glória e o cobriu com um manto de esplendor [...]. (3En 10:1)

Rabi Ishmael disse: Metatron, Príncipe da Divina Presença me disse: pelo amor que tinha por mim, [...] o Único, abençoado seja ele, fez para mim [...] uma coroa [...] e a colocou sobre minha cabeça e me chamou de YHWH menor [...] como está escrito: meu Nome está nele. (3En 12:1-5)

Quanto ao visionário, os textos informam os preparativos que devem ser feitos para se empreender a jornada ao reino celestial, mas não esclarecem como essa viagem seria feita. Em alguns deles a ascensão é corpórea, com o visionário chegando “ao reino celestial com suas faculdades sensoriais intatas, enquanto

²⁰⁶ Janowitz, *God's Body*, p.191.

²⁰⁷ Id.ibid.

outros assumem a ascensão exclusiva da alma ou da mente, como resultado de uma experiência paranormal induzida por um estado de transe²⁰⁸. 3Enoch ilustra, como já visto, uma situação clássica do primeiro caso, enquanto um exemplo do segundo pode ser encontrado no *Hekhalot Rabbati*:

Rabi Ishmael disse: Todos os companheiros me pediram para trazê-lo [o Rabi Nehunyah] de volta e sentar-se conosco, deixando de contemplar o Trono-carruagem [...]. E coloquei a fina peça de pano [que havia sido imersa na água do banho de uma mulher menstruada] sobre seus joelhos, o que o afastou imediatamente do Trono da Glória, diante do qual tinha estado sentado, contemplando-o. (HR:225-226)

Embora não haja consenso em relação ao modo, Wolfson considera que a ascensão do visionário não pode ser colocada em termos exclusivamente físicos ou psicológicos, pois “do ponto de vista fenomenológico serviria apenas para levar a questão a uma dicotomia entre real e imaginário, entre o verdadeiro e o alucinatório”²⁰⁹. A natureza da ascensão seria relevante tão somente para determinar o *status* do objeto a ser visto (o “Trono-carruagem”) e por extensão, o da experiência do visionário. Assim, para aqueles que considerassem a ascensão como “real”, tal objeto situar-se-ia fora da mente, enquanto para os que a definissem como uma experiência mentalmente orientada, esse objeto seria considerado como uma “luz interna”, configurada em termos de uma imagem que seria projetada para fora dela. Se for verdadeira essa interpretação, a viagem celestial poderia ser entendida, da mesma maneira que a visão do “Trono-carruagem”, como uma experiência puramente religiosa e a dicotomia entre uma ascensão física ou mental deixaria de existir, passando a ser meramente simbólica²¹⁰.

É interessante observar que esse mesmo dilema é encontrado em Coríntios, onde a descrição da ascensão aos domínios celestiais guarda alguma semelhança com a viagem dos quatro Rabis ao *Pardes* relatada no *Hekhalot Zutarti*²¹¹. Contudo,

²⁰⁸ Wolfson, op.cit. p.109.

²⁰⁹ Idem, pp.109-110.

²¹⁰ Idem, p.112.

²¹¹ Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp.14-19.

tanto quanto no texto *hekhalot*, o modo pelo qual essa ascensão é feita não é esclarecido por Paulo, para quem apenas Deus saberia a resposta²¹²:

Todavia mencionarei as visões e revelações do Senhor. Conheço um homem em Cristo que, há quatorze anos foi arrebatado ao terceiro céu – se em seu corpo, não sei; se fora do corpo não sei; Deus o sabe! E sei que esse homem – se no corpo ou fora do corpo, não sei; Deus o sabe! – foi arrebatado até o paraíso e ouviu coisas inefáveis, que não é lícito ao homem repetir. (2Co 12:2-4)

Em outras macroformas, onde o componente ascensional é praticamente inexistente (como no *Ma'aseh Merkabah* e *Merkabah Rabbah*), o dilema é outro. A viagem do *yored merkabah* é substituída por adjurações, nas quais são empregados os mesmos meios e métodos usados para a jornada celestial. O objeto dessas adjurações são os anjos e seu objetivo é forçá-los a vir à terra – invertendo o sentido da “viagem” – com a intenção de proporcionar ao místico um completo aprendizado da *Torah*. Essa afirmação deslocaria a visão do “Trono-carruagem” de sua posição central no misticismo *merkabah*, que passaria a ser assumida pelo ritual mágico e teúrgico da adjuração²¹³.

À falta de uma base mais sólida que permita o favorecimento de uma tradição sobre outra, Schäfer propõe que a literatura *hekhalot* seja considerada como um espectro que tem a jornada celestial e a adjuração dos anjos como os seus pólos. Em ambos, o ponto de partida permaneceria o mesmo, em que pese a mudança de objetivo – enquanto naquele o encontro entre homem e divindade se faria nos céus, nesse se faria na terra. A mágica seria responsável por uni-los e de várias formas e maneiras (de acordo com as diversas macroformas e suas variantes), permearia tanto um quanto outro²¹⁴.

A penetração desses novos vieses na consciência da sociedade judaica se fez, no entanto, de forma bastante lenta. Nos apocalipses mais antigos, por exemplo, a noção de separação ainda disputava espaços com a concepção tradicional de que alma e corpo representavam uma unidade psicofísica. Essa

²¹² John Ashton. *The Religion of Paul the Apostle*. Bolton: Yale University Press, 2000. Pp.109-110.

²¹³ Schäfer, *Hekhalot*, p.282.

²¹⁴ Schäfer, *Hidden*, pp.155-156.

associação é encontrada em pelo menos 34 oportunidades nos diversos livros que compõem 1 Enoch, número bastante alto, mesmo considerando tratar-se de um texto compósito²¹⁵. Já a literatura *hekhalot*, mais tardia, apresenta forte contraste em relação a esses apocalipses. Em 3 Enoch, por exemplo, o conceito de separação está firmemente estabelecido, não passando de três o número de vezes que é descrita uma associação psicológica com um determinado órgão do corpo humano. O mesmo acontece nos demais textos *hekhalot* avaliados, onde essa associação corresponde mais à exceção que à regra²¹⁶.

Deve ser também ressaltado que enquanto nos apocalipses a associação se faz entre os mais diversos órgãos, nos textos *hekhalot* é o coração, e praticamente apenas ele, o órgão mais vezes representado. Nas 29 vezes em que foram encontradas associações psicológicas e orgânicas nos textos *hekhalot* analisados nessa dissertação, em apenas duas oportunidades o coração deixou de ser a estrutura envolvida. Vale lembrar que esse órgão era considerado, pelos autores dos textos apocalípticos, como a sede dos mais variados aspectos da personalidade humana, incluindo emoções, intelecto e vontade²¹⁷, não havendo razões para se acreditar que o mesmo não acontecesse na literatura *hekhalot*. Todavia, é na especulação do *Shi'ur Qomah*, onde não há menção a associações físicas e psicológicas, que a identidade do corpo atinge sua importância máxima. Suas diversas recensões procuram transformá-lo de humano em sobre-humano, de modo a melhor identificá-lo com o próprio corpo de Deus, como já mencionado²¹⁸.

Pertencer ao mundo dos sonhos e ao mundo real é privilégio dos seres humanos, mas a experiência de “viver uma alternância diária em mundos distintos tem lógica e limitações próprias”, conforme exemplifica Dodds²¹⁹:

Não há obviamente nenhuma razão para achar que uma delas é mais significativa que a outra. Se o mundo da vigília tem as vantagens de solidez e de continuidade, suas oportunidades sociais são, por outro lado, terrivelmente restritas. Dentro dele só podemos, via de regra, encontrar nossos vizinhos; ao passo que o mundo dos sonhos oferece a possibilidade de um relacionamento, ainda que

²¹⁵ Em 2Enoch são encontradas 30 referências semelhantes.

²¹⁶ 13 vezes em HR, 2 em HZ, 7 em MM e 4 em MR.

²¹⁷ Russell, op.cit. p.142.

²¹⁸ Janowitz, *God's Body*, p.191.

²¹⁹ Eric R. Dodds. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002. P.107.

fugidio, com amigos distantes, com mortos e deuses. Para homens normais é a única experiência pela qual eles podem escapar dos ofensivos e incompreensíveis grilhões do tempo e do espaço. Não é, portanto, de surpreender a lentidão do homem em confinar a realidade a apenas um desses dois mundos, descartando o outro como pura ilusão.

As palavras de Dodds, embora relacionadas ao mundo grego da Antiguidade, se aplicadas à Palestina do período intertestamental, encontrariam notável paralelismo com a noção de dualidade entre alma e corpo. Foi justamente na esteira dessa dualidade que o misticismo judaico pôde encontrar novas leituras que eventualmente vieram a oferecer soluções satisfatórias para velhos questionamentos. Enquanto, por exemplo, a introdução de temas como a ressurreição e a justiça *post-mortem* pela literatura apocalíptica minimizavam o sempre presente problema da teodicéia, as adjurações, viagens celestiais e descrições das dimensões do corpo de Deus diminuía a distância entre o homem e seu Criador nos textos *hekhalot*.

Em um texto considerado hoje clássico, Douglas mostra como a imagem de uma sociedade tem força suficiente para controlar a ação dos homens que a integram, premiando aqueles que se adaptam à sua estrutura e repelindo aqueles que ultrapassam seus limites. Esses limites, bem como as áreas mais fracamente estruturadas por eles contidas, possuem, no entanto, alta carga de energia e conseqüentemente, são suscetíveis a mudanças²²⁰.

Na época em que foram escritos os textos apocalípticos e *hekhalot* a sociedade judaica passava por fortes abalos estruturais e é possível que a produção e divulgação desse misticismo, coincidindo com aqueles séculos de provação, estimulassem aquelas mudanças. Contudo, a literatura mística daquela época preservou os limites daquela sociedade na proximidade de Deus, fosse confiando num julgamento final favorável, como nos apocalipses, fosse viajando aos céus ou trazendo os anjos à Terra, como nos textos *hekhalot*.

A perda do referencial do Segundo Templo, no entanto, fez com que as esperanças do povo judeu mudassem de direção e sentido. Assim, as mudanças ocorridas na percepção do corpo no período intertestamental, conforme retratadas

²²⁰ Mary Douglas. *Purity and Danger*. New York: Routledge, 1966. P.141.

pela literatura mística, acompanharam as mudanças históricas e políticas pelas quais passou a Palestina naquele espaço de tempo. A crença na inevitável salvação de Israel, horizontalizada e orientada para o futuro pelos textos apocalípticos, passou a ser verticalizada e antecipada para o presente pelos textos *hekhalot*. Essas mudanças foram fortalecidas pela percepção de que, enquanto na literatura apocalíptica a separação entre corpo e alma ocorreria apenas no momento da morte, na *hekhalot* tal separação poderia ocorrer a qualquer momento, desde que o candidato se dispusesse a seguir as orientações contidas em seus “manuais”.

A destruição do Segundo Templo diminuiria a importância dos textos apocalípticos, tanto quanto a normatização da religião, levada a efeito pelos rabinos a partir do séc.III d.C., enfraqueceria o tipo de misticismo retratado pela literatura *hekhalot*. O misticismo judaico não deve, no entanto, ser considerado como um fenômeno relacionado exclusivamente à história do corpo e seus usos, pois tanto os místicos dos apocalipses quanto os da literatura *hekhalot* jamais deixaram de observar os preceitos da herança bíblica que tinham em comum. Contudo, parece claro, pela análise desses *corpora* literários, que o antigo conceito judaico que considerava o corpo como dotado de propriedades físicas e psíquicas, as quais podiam ser exercidas por seus diferentes órgãos, não sobreviveu à destruição do Segundo Templo, dando lugar à distinção entre eles no Judaísmo Rabínico.

ANEXO 1**1Enoch (etiópico)¹**

Capítulo: versículo	Órgão	Associação psicológica
5:4	Boca	Impureza
5:5	Coração	Dureza
14:3	Coração	Compreensão
14:21	Face	Exaltação
15:4	Sangue	Luxúria
16:3	Coração	Dureza
17:6	Músculos	Prudência
25:6	Ossos	Alegria
39:7	Boca	Perdão
47:4	Coração	Alegria
48:4	Coração	Cansaço
51:3	Boca	Consciência
60:3	Rins	Medo
62:10	Face	Vergonha
68:3	Coração	Compaixão
81:7	Coração	Força
84:1	Língua	Expressão
84:4,6	Músculos	Ira
93:8	Coração	Sabedoria
94:5	Coração	Pensamento
95:1	Olhos	Emoção
96:4	Coração	Consciência
98:7	Coração	Compreensão
98:11	Coração	Obstinação
99:8	Coração	Loucura
99:8	Coração	Medo
99:16	Coração	Perversidade

100:5	Coração	Pensamento
100:8	Coração	Dureza
101:5	Coração	Medo
104:9	Coração	Perversidade
104:9	Coração	Perversidade
108:11	Músculos	Honra

¹ Isaac, op.cit. pp.13-89.

Fragmentos do Mar Morto²

Fragmento	Órgão	Associação psicológica
4Q201	Boca	Impureza

² Martinez, op.cit. p.246.

ANEXO 2¹**2 Enoch (eslavônico)***

Capítulo: versículo	Órgão	Associação psicológica
1:3	Olhos	Aflicção (A) e Lamentação(J)
2:3	Coração	Confiança (A/J)
41:2	Coração	Raciocínio (A/J)
43:1	Coração	Sabedoria (A)
43:2	Coração	Sabedoria (J)
44:4	Coração	Emoção (A) e Malícia (J)
45:3	Coração	Pureza (A/J) e Caráter (J)
46:1	Coração	Traição (J)
46:2	Coração	Mal e Traição (A)
47:1	Coração	Raciocínio (J)
52:1	Coração	Elogio (A/J)
52:1	Lábios	Elogio (J)
52:2	Coração	Insulto (A/J)
52:3	Lábios	Elogio e Benção (A/B)
52:3	Lábios	Insulto (J)
52:4	Lábios	Maldição (A/J)
52:4	Lábios	Blasfêmia (A/J)
52:13	Coração	Paz (J)
52:14	Coração	Guerra (A/J)
52:14	Língua	Paz (J)
53:1	Coração	Justiça (A)
53:3	Coração	Mal (J)
61:1	Coração	Injustiça (A/J)
61:4	Coração	Juramento (J)
61:5	Coração	Doença (A/J)
63:2	Coração	Murmúrio (A/J)
63:3	Coração	Insolência (A) Satisfação(J)

65:2	Coração	Pensamento (A/J)
66:3	Coração	Pensamento (J)
69:4	Coração	Entendimento (A/J)
69:7	Coração	Atenção (A/J)
70:26	Coração	Fala (A/J)
71:10	Coração	Vontade (A/J)
72:4	Coração	Confusão (A) e Maldade (A/J)

¹ Andersen, op.cit. pp.102-213.

* Engloba as recensões curta (A) e longa (J).

ANEXO 3

Literatura *Hekhalot**

Texto	Parágrafo	Órgão	Associação Psicológica
HR	94	Coração	Alegria
HR	118	Coração	Dureza
HR	121	Coração	Meditação
HR	138	Coração	Sabedoria
HR	155	Coração	Alegria
HR	165	Coração	Esquecimento
HR	172	Coração	Força
HR	278	Coração	Compreensão
HR	285	Coração	Vontade
HR	286	Coração	Amor
HR	287	Coração	Percepção
HR	292	Coração	Vontade
HR	297	Coração	Raciocínio
Texto	Parágrafo	Órgão	Associação Psicológica
HZ	335	Coração	Raciocínio
HZ	336	Coração	Raciocínio
Texto	Parágrafo	Órgão	Associação Psicológica
MM	544	Coração	Pureza
MM	547	Coração	Louvor
MM	558	Coração	Justiça
MM	560	Coração	Emoção
MM	565	Coração	Sabedoria
MM	580	Coração	Compreensão
MM	581	Face	Sabedoria
Texto	Parágrafo	Órgão	Associação Psicológica
MR	656	Coração	Entendimento, Loucura
MR	657	Coração	Entendimento, Loucura

MR	678	Coração	Entendimento
MR	680	Coração	Alegria
MR	706	Coração	Memória
Texto	Capítulo:Versículo	Órgão	Associação Psicológica
3En	11:1	Coração	Pensamento
3En	35:6	Coração	Medo
3En	48:5	Mãos	Justiça

*Os números dos parágrafos correspondem aos números dos segmentos (microformas) da *Synopsis zur Hekhalot-Literature*, editada por Peter Schäfer (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Sieback], 1981). Os números dos capítulos e versículos do texto de 3En correspondem ao texto de Alexander, op.cit. pp. 255-302.

ANEXO 4

Sefer Yezirah*

Nos trinta e dois maravilhosos caminhos da sabedoria Deus moldou e criou o Seu mundo, sendo que os dez primeiros correspondiam aos números primordiais e os demais às vinte e duas consoantes do alfabeto hebraico. Aos dez números primordiais era atribuída a denominação de *sephiroth* e a cada um desses números estava associada uma categoria da Criação, surgindo cada uma delas daquela que a antecedeu.

Assim, ao espírito de Deus, que corresponde à primeira *sephirah*, seguiram-se o ar, a água e o fogo. Do ar primordial Deus criou as vinte e duas letras do alfabeto e do fogo, o “Trono da Glória” e sua miríade de anjos. As seis últimas *sephiroth* representavam as dimensões do espaço e não se originaram uns dos outros, mas encontravam-se conectados aos demais e como tal formavam uma unidade. As vinte e duas consoantes, por sua vez, constituíam “as letras pelo meio das quais o Céu e a Terra foram criados” e foram foneticamente divididas em três grupos, o primeiro deles contendo as três matrizes que correspondiam aos elementos derivados das primeiras *sephiroth*: ar, água e fogo. Essas letras tinham também correspondência com as três divisões do corpo – cabeça, torso e estômago. No segundo grupo encontravam-se sete consoantes duplas, correspondendo aos sete planetas, céus, dias da semana e orifícios do corpo. As consoantes duplas eram ainda análogas às seis dimensões: altura e profundidade, leste e oeste, norte e sul e no centro, o Templo, que as suportava.

Por fim, às doze letras remanescentes correspondiam os signos do zodíaco e os meses do ano. Esses elementos continham a raiz de todas as coisas e tanto o Bem como o Mal tinham origem no mesmo processo, variando apenas sua combinação.

* Resumo baseado na tradução do primeiro capítulo da edição fac-símile de KALISH, Isidor. *Sepher Yezirah: A Book on Criation*. New York: L.H. FrankCo, 1877.

Anexo 5

*Shi'ur Qomah**

Com a ajuda da Rocha e a salvação de Deus, com a ajuda do céu; com a ajuda de Deus nós o começaremos e o terminaremos. “Meu auxílio vem de Deus, que fez o céu e a terra” (Salmos 121:2). Eu começarei a escrever o Shi'ur Qomah. Toda Israel tem uma porção do mundo que virá, conforme está dito: “Teu povo, todo constituído de justos possuirá a terra para sempre, como um renovo de minha própria plantação, como obra das minhas mãos, para a minha glória” (Isaías 60:21). [...] Rabi Ishmael disse: Eu vi o Senhor do Senhor do Senhor, Aquele que é Abençoado sentado num alto e majestático trono. Os soldados [divinos] perfilavam-se diante, à direita e à esquerda. O Príncipe do Semblante, cujo nome é Metatron [...] falou comigo. Rabi Ishmael disse: Qual é a altura do corpo d'Aquele que é Abençoado o qual está escondido de todas as criaturas? Os *parasangs* dos pés [de Deus] enchem o mundo inteiro, como está dito: O céu é o meu trono e a terra o repouso para meus pés (Isaías 66:1). A altura das plantas dos pés [de Deus] é de 30 milhões de *parasangs*. A sola de seu pé direito é chamada *Parsamiah* e a esquerda *Agomatz*. Da sola do pé ao tornozelo são 150 milhões de *parasangs*. O tornozelo direito é chamado *Tzagmiah* e o esquerdo *Astamatz*. Do tornozelo ao joelho são 190.005.200 *parasangs*. A perna direita é chamada *Kangago* e a esquerda *Mangahovaziyah*. Do joelho à coxa são 120.001. O joelho direito é chamado *Shashtastafarnisiyi* e o esquerdo *Tafganichaziza*. Da coxa ao pescoço são 240 milhões de *parasangs*. As coxas de Deus são chamadas *Astannah*. No coração [de Deus] estão colocados setenta nomes: *Tzatz*, *Tzedek* (“Retidão”), [...] são suas letras. Abençoado seja o nome do glorioso reino [de Deus] para sempre e sempre. Abençoado seja. O pescoço [de Deus] mede 130.000.800 *parasangs* e é chamado *Sangihu Yavah*. A circunferência da cabeça [de Deus] tem 3.000.000.033 e 1/3 de *parasangs*, da qual a língua não pode falar nem a orelha ouvir. *Atar Hodarya* é seu nome. A barba [de Deus] tem 11.500 *parasangs* e seu nome é *Hadrak Samiya*. A aparência das maçãs de Seu rosto é como a forma do espírito e como a forma da alma [portanto] não pode ser reconhecida. [O corpo de Deus] é como o berílio, o esplendor de Sua glória é luminoso, aterrador na escuridão, densa nuvem. Ao seu redor estão o Príncipe do Semblante e os Serafins, suplicando [a Deus] tão [obedientemente como a água que

se derrama] de um jarro. Não temos nada em nossas mãos, a não ser os nomes que nos foram revelados. O nariz é chamado *Lagbagtziyva'*, mas *Gagtafiya'* é também seu nome. A língua [de Deus se estende] de um fim ao outro do universo, como está dito: “Anuncia sua palavra a Jacó, seus estatutos e normas a Israel” (Salmos 147:19). *Asasgichu'ya* é o seu nome. A largura da fronte [de Deus] é [...] *Masasgihu Na'yaya'* é o seu nome. Na fronte [de Deus] estão escritas setenta e duas letras: *YYHV, HYV, [...]*. A pupila do olho direito [de Deus] tem 11.500 *parasangs* e o mesmo tem a esquerda. A direita é chamada *Urik* e o nome de seu príncipe é *Rechavi'el*. A esquerda é chamada *Asasagychu'ya*. O fulgor de suas luzes [estende-se] a todas as criaturas. O branco do olho direito [de Deus] tem 20.000 e o mesmo tem o esquerdo. O dente [sic] direito [de Deus] é chamado *Padranpasiya* e o esquerdo *uktzattia*. Do ombro direito [de Deus] ao esquerdo são 160.000.000 *parasangs*. O ombro direito é chamado *Mattqi'a* e o esquerdo *Tatmahnagia*. Ele também tem outro nome: *Shalmahingya*. Do braço direito [de Deus] ao esquerdo são 120.000.000. Os braços são dobrados. O braço direito é chamado *Gavarhazazyat'achsi* e o esquerdo *Metataghagtziku*. Os dedos da mão direita [de Deus] têm 100.000.000 de *parasangs* cada um e o mesmo têm os da esquerda. Os da direita [são chamados] *Tatmah, [...]* e os da esquerda *Tatzmatz [...]*. Assim podem ser contados a partir do polegar. A palma direita [de Deus] tem 40.000.000 de *parasangs* e também a esquerda. O nome da direita é[...] *zaziya Atgariyi* e a esquerda é chamada *Shakizaziya*. Os dedos do pé direito [de Deus] têm 10.000.000 de *parasangs*, 2.000.000 para cada dedo e o mesmo para o esquerdo. Os nomes dos do direito são *Adomatz, Asumat, [...]* e os do esquerdo são *Yehnayan, Baznayan, [...]*. A partir das mãos você conta para frente. Assim [Deus] é chamado ‘o grande, poderoso e aterrador Deus’, como está dito: ‘Saberás, portanto, que Yahweh teu Deus é o único Deus, o Deus fiel, que mantém a Aliança e o amor por mil gerações, em favor daqueles que o amam e observam os seus mandamentos’ (Dt 7:9). No entanto, ele me ensinou a calcular os *parasangs*. Cada *parasang* tem três *mils* e cada *mil* tem 10.000 cúbitos. Cada cúbito são dois palmos do palmo [de Deus]. E um dos palmos [de Deus] enche o universo por inteiro, como está dito: ‘Quem pôde medir as águas do mar na concha da mão? Quem conseguiu avaliar a extensão dos céus com palmos?’ (Is 40:12). Rabi Nathan, estudante do Rabi Ishmael, diz: [Em relação ao] nariz ele me deu a medida exata e da mesma maneira

a dos lábios e das maçãs do rosto. A aparência da face e das maçãs do rosto é como a medida e a forma da alma. Nenhuma criatura pode reconhecê-las. Mesmo tendo me dado a medida da fronte, sua largura é a mesma da altura do pescoço e o ombro tem o mesmo comprimento do nariz e o nariz tem o comprimento do dedo mínimo. A altura das maçãs do rosto é metade da circunferência da cabeça. Similarmente à medida de qualquer pessoa. O lábio [de Deus] tem 77.000. O nome do lábio superior é *Gavrahtiya* e do inferior *Hashrayiy*. A boca [de Deus] é como um fogo consumidor que fala [...] *Sadrasa* é seu nome. O que [Deus] deseja, o espírito fala em sua boca. A coroa na cabeça [de Deus] tem 500.000 por 500.000; seu nome é Israel. Na pedra preciosa que está entre seus chifres estão gravadas [as palavras] 'Israel, Meu povo, é minha'. Meu amado é branco e rosado [...] sua cabeça é ouro puro, uma copa de palmeira seus cabelos [...] Seus olhos são pombas à beira de águas correntes [...]. Suas faces são canteiros de bálsamo, etc. (Ct 5: 10-13). [...] 20.000.000 *parasangs*. Aquele que não terminar com esse verso está [desviando do caminho correto]. 'Seus lábios são lírios com mirra, que flui e se derrama. Seus braços são torneados em ouro incrustado com jóias. Suas pernas são pilares de alabastro [...] Sua boca é muito doce; ele é todo uma delícia. Este é o meu amigo e meu amado' (Ct 5: 14-16). *Antiyya Tachun Yachun Bom Puro Yod Yod Yod Yah Yah Yah Chasin Yah YHVH* em lugar de *YH YH*. Santo, santo, santo é *Yahweh* dos Exércitos. A sua glória enche toda a terra (Is 6:3). As sobrancelhas [de Deus] são como a medida da altura do olho. O olho direito é chamado *Hadrazolad* e o esquerdo *Afdah Tzatziiyhu*. As costeletas [de Deus] têm a altura de sua fronte. A da direita é chamada *Atztahiyya* e a esquerda *Metatotzatziya*. Dessa forma a medida total é de 100.000.000.000 *parasangs* de altura e de 10.000.000.000 de *parasangs* de largura. Rabi Ishmael disse: Quando eu disse isso diante de Rabi Akiba ele me disse: 'Quem souber a medida da altura do Criador (*Shi'ur Qomah*) e o louvor d'Aquele que é abençoado está protegido de todas as criaturas, certo de ser uma criança do mundo que virá e terão seus dias aumentados'. Rabi Ishmael disse: 'Akiba e eu garantimos esse tratado, mas somente se for recitado todos os dias. Abençoado seja Deus para sempre'. Amem e Amem.

*Tradução do manuscrito 10.675 da Biblioteca Britânica (cf. Cohen, op.cit. pp.192-194).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALON, Gedaliah. *Jews, Judaism, and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*. Jerusalem: Magnes Press, 1977.

ALEXANDER, Philip. "3 Hebrew Apocalypse of Enoch", in CHARLESWORTH, James E. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1*. New York: Doubleday, 1983.

ANDERSEN, Francis I. "2 Slavonic Apocalypse of Enoch" in CHARLESWORTH, James E. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1*. New York: Doubleday, 1983.

ASHTON, John. *The Religion of Paul the Apostle*. Bolton: Yale University Press, 2000.

BLUMENTHAL, David R. *Understanding Jewish Mysticism*. New York: Ktav Publishing House, 1978.

CHARLESWORTH, James H (ed). *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1*. New York: Doubleday, 1983.

COHEN, Martin S. *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças nos Apocalipses*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination; An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Cambridge, MA: Eerdmans, 1998.

DAN, Joseph. *Kabbalah: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2006.

DODDS, Eric R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. New York: Routledge, 1966.

ELIOR, Rachel. *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*. Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005.

GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GRUENWALD, Ithamar. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden/Köln: Brill, 1980.

ISAAC, Evan. "1Ethiopic Apocalypse of Enoch" in: CHARLESWORTH, James E. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1*. New York: Doubleday, 1983.

JANOWITZ, Naomi. *The poetics of ascent*. Albany: The State University of New York Press, 1989.

_____. "God's Body", in Howard Eilberg-Schwartz (ed.). *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1992.

KALISH, Isidor. *Sepher Yezirah: A Book on Criation*. New York: L.H. FrankCo, 1877.

KARR, Don. "Notes on the study of Merkabah mysticism and Hekhalot literature in English" in: <http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/mmhie.pdf>

LAMBERT W. G. "Enmeduranki and related Matters" in *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1967.

LESSES, Rebecca. *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations and Revelation in early Jewish Mysticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

MARTINEZ, Florentino G. *The Dead Sea Scrolls translated: the Qumran texts in English*. Leiden/Köln: Brill, 1997.

ROBINSON, Henry W. "Hebrew psychology in relation to Pauline anthropology" in: *Mansfield College Essays*. London: /s.ed/, 1909.

RUSSELL, David S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: Westminster Press, 1964.

SAMUEL, Gabriella. *The Kabbalah Handbook: A Concise Encyclopedia of Terms and Concepts in Jewish Mysticism*. London: Penguin Books, 2007.

SCHÄFER, Peter. *Mirror of His beauty: feminine images of God from the Bible to the early Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

_____. *Hekhalot-Studien*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.

_____. *Synopsis zur Hekhalot Literature*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Sieback], 1981.

_____. *The Hidden and Manifest God – Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*. Albany: State University of New York Press, 1992.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. *Jewish gnosticism, merkabah mysticism and talmudic tradition*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965.

_____. *Kabbalah*. New York: Meridian, 1978.

_____. *Origins of the Kabbalah*. Princeton: The Jewish Publication Society, 1987.

SMITH, Morton. “Hekhalot Rabbati – The Greater Treatise Concerning the Palaces of Heaven” in: <http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/HekRab/index>. 06/2009.

VERMES, Geza. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. New York: The Penguin Press, 1999.

WOLFSON, Elliot R. *Through a speculum that shines: vision and imagination in medieval Jewish Mysticism*. Princeton: University Press, 1994.