



ORACULA 7.12 (2011)
EDIÇÃO ESPECIAL
ISSN: 1807-8222

VIAGENS CELESTIAIS DA APOCALÍPTICA À LITERATURA *HEKHALOT*

Sebastiana Maria Silva Nogueira*

Resumo

Este estudo propõe abrir uma discussão sobre importantes elementos e aspectos da literatura de *Hekhalot*, um corpo literário de textos místicos e escritos mágicos que datam entre o quinto e oitavo século da era cristã cujos manuscritos foram copiados e editados na Idade Média. Focado na ascensão do místico através dos sete céus e os palácios celestiais, tem como objetivo primordial a contemplação da glória divina. Seus protagonistas são, em geral, figuras pós-bíblicas tais como Rabi Akiva, Rabi Ishmael, Rabi Eleazar. Esses escritos, da mesma forma que os apocalipses, compartilham um interesse em revelações do reino celestial, e crêem que os limites entre terra e céus podem ser atravessados e que Deus e suas manifestações podem ser experimentados durante a vida do visionário, e não somente depois da morte. Discutir a possível procedência dessa literatura, como também as formas que outras tradições foram sendo absorvidas se constitui o objetivo deste trabalho.

Palavras-chave: Viagem celestial; apocalipse; literatura de *Hekhalot*; misticismo; Idade Média.

Abstract

The purpose of this study is to discuss important elements and aspects of *Hekhalot* Literature, a literary body of mystic and magic texts written between the fifth and eighth century d.C., which manuscripts were copied and edited during the

* Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista FAPESP.

Middle Ages. Focused on the ascension of the mystic through the seven heavens and the celestial palaces, its primary aim is the contemplation of the divine glory. In general, the protagonists are post-biblical figures such as Rabbi Aquiba, Rabbi Ishmael and Rabbi Eleazar. Like the apocalypses, these writings share the interest in celestial realm revelations, the belief that the boundaries between the earth and the heavens can be crossed, and that God and his manifestations may be experienced during the life of the visionary, and not only after his death. To discuss the possible source of this literature, as well as how other traditions were absorbed, is the aim of this study.

Keywords: Celestial journey; apocalypse; *Hekhalot* literature; mysticism; Middle Ages.

Introdução

O tema “viagem celestial” parece mostrar-se bem familiar a todo aquele que estuda o mundo mediterrâneo antigo e, na verdade o tema alcança uma universalidade. Ele é encontrado em autores que vão de Homero a Platão e, como sátira, até em Luciano de Samósata¹. Ele está citado na biografia de ilustres líderes espirituais e personagens místicos tal como figuras da religião mesopotâmica, líderes de crença, xamãs siberianos, figuras apocalípticas, curadores gregos, e judeus justos. Segundo Idel, o acesso ao reino divino se constituía um sinal especial de distinção, algo importante requerido para se impor uma nova mensagem, uma nova interpretação de tradições antigas, ou, radicalmente uma nova revelação. Moisés ascendeu a uma montanha, Jesus ressuscitou em corpo, o apóstolo Paulo foi tomado ao terceiro céu, e Maomé recorreu a uma escada. Para o autor, em todas essas experiências nas quais o corpo, a estrutura espacial e concreta, desempenha o papel mais importante, tais ascensões contribuíram para a validação de novas revelações.²

A idéia de que alguém possa subir ao céu é desconhecido na Bíblia hebraica até o período helenístico. Textos bíblicos como “Os céus são os céus do Senhor, mas

¹ DOBRORUKA, Vicente. Experiência visionária e transe na apocalíptica do Segundo Templo. In: Paulo Augusto de S. Nogueira (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 57.

² IDEL, Moshe. *Ascensions on High in Jewish Mysticism*. Budapest/New York: Central European University Press, 2005, p. 24.

a terra deu-a ele aos filhos dos homens” (Sl 115,16)³ mostram como o céu é considerado o lugar da habitação de Deus, inacessível, portanto, ao ser humano. Tradições mais recentes confirmam que um número de heróis bíblicos realizou tal façanha. Especulações sobre a ascensão ao trono de Deus são refletidas em escritos que datam do quarto ou terceiro século a.C. Esses escritos parecem estar respaldados nas experiências de *Ezequiel 1* e *Isaiás 6*. Na verdade, a visão de Ezequiel é a mais elaborada entre os profetas da Bíblia hebraica, razão pela qual se tornou modelo e formatação de inúmeras experiências visionárias na tradição judaica e na cristã.

É evidenciado pelos textos de ascensão celestial que tanto o judaísmo quanto outras importantes religiões monoteísticas passaram por mudanças no decorrer dos séculos quanto à validade ou superioridade de tais ascensões. O diálogo entre acadêmicos tem permitido aquecidos debates. O que se percebe é que a ascensão ao céu foi gradualmente ganhando importância no misticismo judaico, culminando com o Hassidismo⁴ no século XVIII. Ascensão ao céu tem sido um tema preservado e elaborado sobre tratados hebraicos escritos após a destruição do Segundo Templo e que são conhecidos como literatura de *Hekhalot*⁵ na qual a ascensão assume papel fundamental. Para Scholem, um dos pioneiros e um destacado acadêmico do misticismo judaico, “a viagem celestial da alma” se constitui o tema central da literatura de *Hekhalot*, a ascensão do místico da *Merkavah*⁶ através dos sete palácios até alcançar o trono divino. Essa priorização da ascensão como o núcleo da literatura de *Hekhalot* tem sido rechaçada por críticos que consideram a *unio mystica* a coluna dorsal do misticismo judaico. Moshe Idel⁷ é um dos mais ferventes críticos da posição de Scholem.

A proposta deste trabalho é descrever as “viagens celestiais” a partir de fontes judaicas antigas (terceiro século a.C.) até a literatura de *Hekhalot* entre o terceiro e oitavo século da era cristã demonstrando que o que se observa nas ascensões medievais tem, em grande parte, sua base em tradições anteriores que

³ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

⁴ Nome dados a duas correntes místicas judaicas. O Hassidismo na Alemanha Medieval (Sec XII-XIII) e o Hassidismo polonês e ucraniano (Sec. XVIII-XIX).

⁵ Corpo literário de textos místicos e escritos mágicos que datam entre o quinto e oitavo século da era cristã cujos manuscritos foram copiados e editados na Idade Média.

⁶ O Trono-carruagem de Ezequiel 1.

remontam a literatura intertestamentária. Os textos serão apresentados cronologicamente.

A literatura apocalíptica

Quando o exército de Nabucodonosor abriu o muro de Jerusalém em 587 a.C., eles efetivamente abriram uma nova era para a história de Israel e para a religião de seu povo. Para Schiavo, o exílio babilônico representou um dos marcos mais importantes da história do povo de Israel. O fim das estruturas sobre as quais a sociedade judaica se alicerçava (a monarquia, a independência político-territorial, o Templo e outras) estimulou uma grande reflexão sobre a causa do acontecido. A redação da Bíblia hebraica é desse tempo, fruto das tradições antigas e de suas releituras, documento da memória político-religiosa e alicerce da identidade do povo⁸. A perspectiva globalizante dos impérios dominantes em relação aos povos conquistados e a idéia por parte dos impérios de que a vitória e a derrota dependiam dos deuses despertou o imaginário judaico de que a história e o destino das pessoas estavam na mão do “Deus do Céu”⁹.

A tragédia judaica da destruição de Jerusalém e do Templo trouxe imensas conseqüências religiosas. Para o povo judeu ele era o povo escolhido por YHWH, que era o único e todo-poderoso entre os deuses. Jerusalém era o lugar onde estava o Templo onde habitava a presença de Deus e era o centro cúlrico da religião judaica. Segundo Schiavo, foi neste contexto cultural e religioso que surgiu a apocalíptica judaica, “um movimento religioso caracterizado por uma profunda mística e que alimentava os mais diversos grupos sociais, produzindo uma enorme literatura entre o século III a.C. e os séculos III e IV d.C., da qual a maioria é apócrifa. O sinal de importância e prestígio desta literatura é a quantidade de línguas em que seus textos foram escritos: latim, siríaco, árabe, armênio, etíope, copta, eslavo antigo, georgiano.”¹⁰

⁷ IDEL, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.

⁸ SCHIAVO, Luigi. O acesso ao mundo superior: o elemento extático e visionário na literatura apocalíptica e no Movimento de Jesus. In: Paulo Augusto de S. Nogueira (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 113.

⁹ Expressão usada por Schiavo, p. 114.

¹⁰ SCHIAVO, Luigi. O acesso ao mundo superior, p. 114.

Essa literatura apocalíptica compartilha um quadro conceitual de gênero, conceitos genéticos que habilitam a identificação de seus textos como uma classe especial distinta. Acreditando em uma forte relação entre o humano e o divino, essa literatura propaga uma revelação direta de mistérios divinos, e seu gênero literário exibe uma estrutura narrativa que descreve a maneira da revelação. Os principais meios de revelação são visões e viagens a outros mundos, suplementada por discurso ou diálogo, e ocasionalmente por um livro celestial. O elemento constante é a presença de um anjo que interpreta a visão ou serve como guia nas viagens a outros mundos. Essa figura indica que a revelação não é inteligível sem uma ajuda sobrenatural.

Em todos os apocalipses judaicos o recipiente humano é uma venerável figura do passado distante cujo nome é usado pseudepigraficamente. Este recurso adiciona mistério à revelação. A índole do visionário diante da revelação e sua reação a ela enfatizam tipicamente sua incapacidade diante do sobrenatural¹¹. Outro elemento constante nos apocalipses é a salvação escatológica que, segundo Collins¹² é definitiva em seu caráter, e marcada por alguma forma de vida pessoal depois da morte.

Na literatura apocalíptica pós-bíblica de ascensão celestial foi gerado um círculo em torno do patriarca Enoque, um herói bíblico a quem a primeira ascensão ao céu foi atribuída. *1 Enoque* 14, metade do segundo século a.C. remanescente apenas em Etíope, descreve o mais puro, o mais simples e o mais antigo relato de ascensão, a ascensão de Enoque ao céu e seu avanço à sala do trono. A descrição marca um importante momento no desenvolvimento do pensamento religioso judaico. O relato demonstra que as visões do trono bíblico têm influenciado os textos de ascensão em importantes formas. A descrição do autor de Enoque não é criação da imaginação, mas repousa no esquema do templo em Jerusalém, embora isso não corresponda em detalhes a qualquer templo particular descrito na Bíblia Hebraica. Digno de nota é o fato de que o templo ainda não tinha sido construído. Lendo a descrição não se erra em lembrar o templo celestial.

¹¹ COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Imagination*. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity. New York: Crossroad, 1984.p.4.

¹² COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Imagination*, p. 9.

A dívida de *1 Enoque* 14 a Ezequiel é profunda. A fonte para o quadro do trono dos querubins que Enoque vê no santuário celestial, não é dos templos terrenos, mas do celestial. Essas visões do trono-carruagem por Ezequiel marcam o início da tendência que dissocia a habitação celestial de Deus do templo de Jerusalém. É esta dessacralização do templo terreno em favor do celestial que abre o caminho para a ascensão de Enoque¹³. Para Nickelsburg¹⁴, historicamente o texto revela uma importante transição da antiga tradição de Ezequiel de chamado profético para uma tradição mais recente do misticismo judaico de *merkavah*.

Testamento de Levi é um apocalipse de ascensão que pertence ao chamado *Testamentos dos Doze Patriarcas*, uma coleção de manuscritos gregos remanescentes, como também de traduções armênia e eslava baseadas no grego. Essa coleção tem sido, e ainda é assunto de debates quanto à questão de sua autoria, se cristã ou judaica. A opinião do consenso considera *Testamento de Levi* uma obra cristã. A questão que Dean-Otting¹⁵ levanta é a possibilidade de viagens celestiais neste texto terem sido incluídas, pois ainda que se reconheça um trabalho cristão no texto, é possível ver elementos ligando o mesmo às correntes de tradições que começam com a pura visão de ascensão encontrada em Enoque.

Testamento de Levi (2,6-10) relata uma ascensão celestial atribuída pseudepigraficamente ao patriarca Levi, o terceiro filho do patriarca Jacó. A descrição tem bastante similaridade com o que se encontra nos apocalipses. Os céus são abertos e o visionário é chamado a entrar. A visão de Levi tem como base *1 Enoque* 14, no entanto se apresenta de forma mais desenvolvida. O propósito principal da ascensão é a legitimação do sacerdócio levítico na pessoa de Levi e seus descendentes e a confirmação de que ele é o escolhido de Deus. No capítulo 8, outra visão descreve a investidura de Levi por sete anjos. Em alguns aspectos essa ascensão foge do padrão que prevalece nos apocalipses. Enquanto o relato é feito na primeira pessoa, a descrição do céu é dada na terceira pessoa pelo anjo. Na visão relatada em 2,6-10, Levi não vai ao terceiro céu, mas contempla o trono de Deus em um céu anterior.

¹³ HIMMELFARB, Martha *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 13.

¹⁴ NICKELSBURG, George W. E. *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 1-36; 81-108*. Minneapolis: Fortress, 2001, p. 259.

¹⁵ DEAN-OTTING, Mary. *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*. Frankfurt/Bern/New York: Lang, 1984, p. 79.

A ascensão acontece através de uma visão de sonho, e é precedida pela lamentação e oração a respeito do estupro de sua irmã. Levi estava em uma montanha e de lá foi chamado pelo anjo para entrar. Seu retorno à terra também é conduzido pelo anjo. O texto possui duas diferentes recensões que conduzem a duas diferentes cosmologias, uma de três céus e outra de sete. A estrutura do templo é mantida. Três personagens são apresentados na ascensão: Levi, o anjo guia e o Santíssimo. A visão do trono de Deus está presente, no entanto, não é relatada por parte do visionário, qualquer descrição de temor ou reverência à divindade que está assentada no trono. Dois diferentes aspectos distinguem este texto de outros apocalipses do período: sua escatologia que é apresentada através da corrupção da humanidade, e o julgamento; e o contexto messiânico que é dado através da transformação do visionário de receptor de mistérios em porta-voz de mistérios (2,10).

Tanto em *1 Enoque*, como em *Testamento de Levi* é perceptível a preocupação sobre o futuro do Templo como o centro de Israel. A partir da destruição de Templo (70 d.C.) os apocalipses de ascensão ainda que mantenham a preocupação pelo futuro da nação de Israel, eles passam a incluir algo que é estranho aos apocalipses de ascensão anteriores que é a transformação do visionário em um anjo.

2 Enoque, ou *Enoque Eslavo*. *2 Enoque* tem sido preservado somente em eslavo, mas acredita-se que parte deste livro, possivelmente sua maior parte foi escrita pela primeira vez em grego¹⁶. Há duas recensões da obra, uma longa e outra mais curta. Há uma discussão textual quanto à fidedignidade das mesmas. O consenso é de que a versão mais curta é mais original. Evidências como a exaltação de Enoque, a importância dos sacrifícios e nenhuma presença de um salvador leva a se considerar uma origem judaica para o texto cuja datação antecede a destruição do Templo em 70 d.C.

Os primeiros 35 capítulos de *2 Enoque* registram um relato completo de uma ascensão celestial, Enoque é elevado ao sétimo céu onde ele vê Deus sentado no trono. A ascensão de Enoque e a sua transformação em um anjo é o mais importante tema do livro. Trata-se de um relato em primeira pessoa, atribuído a

alguém importante da Bíblia Hebraica, Enoque. A viagem é descrita em detalhes. Os anjos o carregam-no para cada um dos sete céus e mostram o conteúdo de cada um deles.

Trata-se de um relato de ascensão com pluralidade de céus, fazendo menção do paraíso e do inferno no terceiro céu. Anjos são mencionados com frequência no texto. A ascensão parece ter sido corporal, dado que Enoque instruiu seus filhos sobre o seu desaparecimento. Durante a ascensão Enoque é guiado por dois “homens”. Há um expressivo interesse no fenômeno cosmológico. O conteúdo dos céus é relatado em detalhes, e quando o visionário alcança o mais alto céu, é dada a descrição da divindade entronizada. A transformação do visionário em *status* angélico neste relato é dada pela troca de vestimentas. Cumprido o processo, Enoque afirma que sua aparência depois disto se torna como a de qualquer dos gloriosos que servem diante do Altíssimo.

3 Baruque é uma provável composição judaica, que, como muitos escritos apócrifos e pseudoepigráficos, tem sido preservada em tradições cristãs. Enraizado na tradição judaica, e produto do período helenístico, não pode ser compreendido fora do contexto dessas tradições, como também da literatura rabínica. Datado, com considerável certeza, logo após os anos setenta da era cristã, *3 Baruque* é composto em grego e preservado em duas edições, Grega e Eslava. Ambas as edições mostram indicações de independentes revisões cristãs.

Considerando a tradição de viagem celestial, *3 Baruque* é o texto mais altamente desenvolvido¹⁷. Ele compartilha um significativo número de temas comuns com outros textos de ascensão celestial, tais como o cenário da ascensão. Chorando às portas do Templo destruído Baruque busca a vindicação da providência divina para a catástrofe. Do início ao fim da viagem é guiado por um anjo, e se dá em um período de sono. O relato é narrado em primeira pessoa em uma cosmologia é de múltiplos céus, onde o conteúdo de cada um deles é revelado. No relato, Baruque chega até o portão do quinto céu onde Deus é ouvido, mas não visto.

¹⁶ FORBES; CHARLES. The Book of the Secrets of Enoch. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1913, p. 426.

¹⁷ DEAN-OTTING, Mary. *Heavenly Journeys*, p. 99.

Uma intrigante questão em *3 Baruque* é a identificação do *Hades* no terceiro céu (4,3). Inferno e Paraíso estão situados lado a lado em *2 Enoque* 8-10. Tanto em *2 Enoque* quanto em *3 Baruque*, o *Hades* ou o seu equivalente é colocado no mundo celestial ao contrário de que sob a terra. Para Adela Collins¹⁸, isto pode refletir uma nova cosmografia.

Os primeiros cristãos eram fortemente influenciados pela apocalíptica. Nogueira enfatiza que para explicar a antiguidade da influência apocalíptica nos primórdios do cristianismo requer uma discussão através da análise de elementos concretos tais como gênero literário, *topoi* de tradição, e estruturas das experiências religiosas¹⁹, o que em parte tem sido observado nos textos judaicos e serão considerados nos textos cristãos a serem analisados. Embora relatos de ascensão celestial não sejam comuns na literatura do Novo Testamento uma ascensão mais famosa que *2 Cor* 12 é encontrado no *Apocalipse de João*.

De origem cristã, final do primeiro século, o *Apocalipse de João* pertence ao *canon* do Novo Testamento. O livro apresenta duas visões, a primeira contendo as cartas às sete igrejas, e a outra, mais longa, contida no restante do livro. O autor revela a sua identidade como “João” permanecendo a incerteza de qual João se trata. Como muitos de seus predecessores a visão dos cap. 4-5 deve muito a Ezequiel. Entretanto, para Shäfer, diferentemente de Ezequiel e semelhante a muitos de seus sucessores, o visionário não permanece na terra, ao contrário, ele é explicitamente convidado a “entrar”, que é ascender ao céu. Este convite procede de uma “voz” que o visionário imediatamente identifica como pertencendo ao Filho do Homem (Jesus)²⁰.

Apesar da proximidade com outros apocalipses de ascensão, o *Apocalipse de João* é incomum em diferentes formas. Não há referência a múltiplos céus e a seus conteúdos. A figura do profeta-visionário fica completamente nos bastidores, o centro é o “Cordeiro”, o Filho do Homem, o Messias, o único digno de abrir o Livro e desatar os seus selos. Não há a presença do anjo-guia durante toda a viagem, e

¹⁸ COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden/New York/Koln: E. J. Brill. 1996, p. 45.

¹⁹ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Visionary Elements in the Transfiguration Narrative. In: ROWLAND, Christopher; BARTON, John (Eds.). *Apocalyptic in History and Tradition*. London/New York: Sheffield Academic Press, 2002, p. 142.

²⁰ SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 104.

não há referência a medo ou terror durante a ascensão. Entretanto, este apocalipse apresenta certas características bem comuns aos outros apocalipses de ascensão. O relato é feito em primeira pessoa durante todo o texto. O objetivo da ascensão é o trono divino e o visionário recebe revelação durante a ascensão.

Entre os apocalipses pós-bíblicos *Ascensão de Isaías*, início do segundo século, apresenta-se como um texto complexo, no entanto é considerado um dos textos mais completos de ascensão celestial, apresentando detalhadamente conteúdos que os outros apocalipses abordavam apenas parcialmente. A obra é composta de duas partes. A primeira, um relato do martírio de Isaías (cap.1-5) considerado um texto judaico, e a outra, a ascensão ao céu do profeta (6-11), de origem cristã (provavelmente dependente de uma fonte judaica), datada do segundo século d.C.. É aceito como um texto escrito originalmente em grego, mas apenas um fragmento permanece. As mais confiáveis recensões do texto que existem hoje estão em etíope e podem ser encontradas em cinco manuscritos diferentes.

A ascensão de Isaías acontece na segunda metade do livro em um contexto de uma escola de profetas, com a presença de um grupo de profetas, os príncipes de Israel, eunucos e conselheiros do rei. Isaías profetizava diante do rei Ezequias quando subitamente uma porta (provavelmente uma porta para o céu) se abriu e ouviu-se a voz do Espírito Santo. A porta abriu somente para Isaías, deixando claro que fisicamente ele permaneceu na terra juntamente com a assembléia dos profetas, seu espírito, no entanto, o deixou para visitar os sete céus, experiência que revela uma similaridade com a literatura de *Hekhalot*. A viagem começa e termina na terra. Durante o período em que a visão ocorreu o profeta não balbuciou uma palavra, permanecendo como um morto. Somente no término da visão Isaías dá um relato ao rei Ezequias e aos profetas.

A ascensão de Isaías ao sétimo céu é descrita com uma riqueza de detalhes. Está claro que se trata de uma ascensão fora do corpo. A cosmologia do texto é clara. O objetivo da ascensão é ver aquele que habita no sétimo céu. Isaías, em seu estado angélico, alcança o mais alto estágio o qual homem algum alcançou. A ascensão alcança seu clímax com a volta de Cristo ao sétimo céu e sua entronização à direita do Pai. O temor do profeta de entrar no céu é seguido pela permissão para

entrar e contemplar a glória de Deus no mais alto céu. O método da ascensão não parece tão claro, ficando entre uma ascensão involuntária como ocorre em *2 Cor 12* e uma tentativa de ascensão, comum na literatura de *Hekhalot*.

A literatura de *Hekhalot*

Segundo Davila, literatura de *Hekhalot* é um corpo pré-cabalista de textos místicos que fornecem instrução de como ascender (“descer”) aos “palácios celestiais” ou a “*merkavah*”, o trono-carruagem celestial de Deus. Trata-se de tradições aramaicas e judaicas sobre rabis Tanaíticos e as técnicas que eles supostamente usaram tanto para “descer à carruagem” a fim de experimentar o reino da sala do trono celestial ou chamar o angélico “Príncipe da Torá” a fim de forçá-lo a lhes dar sabedoria instantânea da Torá.²¹ Girando em torno da carruagem divina (*merkavah*) e dos palácios celestiais nos sete céus a literatura de *Hekhalot* parece alcançar o seu ápice em um processo que é iniciado em Ezequiel. Para Scholem, os escritos de *Hekhalot* preservam tradições esotéricas rabínicas que retrocedem ao primeiro século até o tempo presente. Autores recentes têm desafiado esta posição como também o interesse do autor firmado unicamente no trono-carruagem²².

As fontes principais dessa literatura são encontradas em forma de pequenos tratados, uma literatura extremamente flutuante ou quase informe o que induz Schäfer a empregar o termo “macroformas” para a unidade literária em vez de escritos ou obras, e “microformas” para unidades literárias menores²³. Segundo Schäfer, as “macroformas” que, indisputadamente, pertencem à literatura de *Hekhalot* são: *Hekhalot Rabbati* (Os Grandes Palácios), *Hekhalot Zutarti* (Os Palácios Menores), *Ma’aseh Merkavah* (A obra da Carruagem), *Merkavah Rabbah* (A Grande Carruagem) e o livro de *3 Enoque* (*Sepher Hekhalot*). Esta ordem constitui para o autor a mais provável cronologia interna desses textos²⁴. Diferentemente de Scholem, Schäfer descarta *Re’uyyot Yehezqel* (As Visões de Ezequiel) e *Masekhet*

²¹ DAVILA, James R. The Ancient Jewish Apocalypses and the Hekhalot Literature. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 105-106.

²² IDEL, Moshe. *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest/New York: Central European University Press, 2005, p. 31.

²³ SCHÄFER, Peter. *The Hidden and Manifest God*. Albany: State University of New York, 1992, p. 6.

²⁴ SCHÄFER, Peter. *The Hidden and Manifest God*, p. 7.

Hekhalot (O Tratado dos Palácios) como participantes desse tipo de literatura, alegando limites imprecisos de gênero e o envolvimento de diferentes níveis literários dentro da “macroforma”. Diferentemente de Scholem, Schäfer considera *Shi’ur Qomah* (Medida do Corpo) como uma “macroforma” independente e preservada como uma vasta e coerente unidade.

Hekhalot Rabbati (Os Grandes Palácios)

Coletânea narrada por Rabi Ismael, composta, por diversos estratos diferentes, e datadas não antes dos séculos IV ou V. O aspecto dominante é Deus entronizado como rei sobre o seu trono no mais alto dos sete céus. O trono é um visível sinal do poder divino, e o reino de Deus é objeto de numerosos hinos neste corpo textual onde Deus é louvado como rei.

Entre as unidades menores dentro da *Hekhalot Rabbati* destacam-se hinos:

Gedullah Hymns

Estes hinos louvam a superioridade do *yored merkavah*. O hino do parágrafo §§81 revela um catálogo de todas as qualidades pelas quais o místico de *merkavah* é reconhecido.

A maior de todas as coisas é (que eles²⁵) estão ligados a ele, conduzindo-o e trazendo-o para dentro das câmaras do palácio e colocando-o à direita do trono da sua glória (Deus) e algumas vezes ele fica em frente ao Senhor, o Deus de Israel, a fim de que ver tudo o que eles fazem diante do trono da sua glória e saber tudo o que ocorrerá no mundo no futuro.

Qedushah Hymns

Trata-se de uma coletânea de cânticos cujo clímax é a solene citação de *Isaías* 6,3 “Santo, Santo, Santo é o Senhor dos Exércitos”, conhecido como *Qudushah* ou *Trishagion* (§§94-106).

²⁵ “Eles” refere-se aos anjos.

Hekhalot Zutarti (Os Palácios Menores)

Trata-se dos textos mais antigos dentro do corpo literatura de *Hekhalot*. É uma coletânea de pequenas passagens as quais o editor parece querer integrar dentro de um quadro normativo. Há vários segmentos de relatos de ascensão. Os protagonistas são Moisés e Rabi Aqiva. É neste contexto de revelação do santo nome de Deus a Moisés e Aqiva que os editores do Mss. New York 8128 e Munich 22 incorporaram a história dos *Quatro Rabis que entraram no Pardes*. Rabi Aqiva é o herói, e o único que ascendeu e desceu em paz (parágrafo 345).

E esses são os que entraram no paraíso (ou no “jardim”): Ben Azzay, Ben Zoma, o Outro²⁶, e R. Akiva.

Ben Azzay fitou o sexto palácio e viu a atmosfera esplendorosa de pedras de alabastro que era pavimentado o palácio. E o seu corpo não pode suportar isso, e ele abriu a sua boca e perguntou-lhes, “Qual é a natureza dessas águas?” e ele morreu. No que diz respeito a ele a Escritura diz, “Agradável aos olhos de YHWH é a morte dos Seus santos (Sl 116,15).

Ben Zoma fitou o esplendor nas pedras de alabastro e supôs que fosse água. E seu corpo suportou e não lhes perguntou, mas sua mente não pode suportar isso, e ele foi abatido. Ele perdeu sua mente. No que se refere a ele a Escritura diz, “Encontraste mel? Come (somente) o que te basta; para que porventura não te fartes dele; e o venhas a vomitar” (Pv 25,16).

Elisha ben Avuyah desceu e cortou as plantas. Como ele cortou as plantas? Dizem que quando ele vinha para as sinagogas e para as escolas e lá encontrava jovens declamando em Torah ele recitava (um feitiço) contra eles e eles eram silenciados. E no que se refere a ele a Escritura diz, “Não deixe sua boca levar sua carne ao pecado” (Ecl. 5:5).

R. Akiva subiu e desceu em segurança, e no que se refere a ele a Escritura diz, “Tire-me depois de voce, deixe-nos correr. O Rei trouxe-me para Seus quartos” (Cant 1:4). (Hekhalot Zutarti #345).

Ma’aseh Merkavah (A obra da Carruagem)

Parte deste texto contém uma coletânea de perguntas e respostas entre os Rabis Akiba e Ishmael, mestre e discípulo, sobre as visões celestiais e os hinos de louvor que devem ser entoados para alcançar sucesso na ascensão. Na descrição do mundo celestial, o fogo é o elemento essencial de todas as coisas, inclusive da substância de Deus e dos anjos.

[...] 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)

²⁶ Um apelido não amigável para o infame herético Elisha ben Avuyah

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 TNWTYK e aqueles que o servem. Seu nome é talhado em fogo flamejante [MM:549].²⁷

Merkabah Rabbah (A Grande Carruagem)

É um conjunto de textos complexos que demonstram técnicas teúrgicas e adjuração dos anjos e revelam segredos aos homens. Neste texto basta o nome de Deus para que o visionário possa contemplar o semblante divino. Há uma diminuição da importância das jornadas celestiais em benefício da transmissão de um mistério, geralmente a revelação de Deus e dos anjos.

[...] 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).²⁸

3 Enoque (Sepher Hekhalot)

Trata-se de um texto mais recente da literatura de *Hekhalot*. Nas importantes narrativas sobre a ascensão celestial de Metatron e Ismael, o texto mostra bastante familiaridade com os relatos apocalípticos antigos. Contém o relato da conversação do Rabi Ismael com Metatron, na qual Metatron revela sua identidade como o Enoque que ascendeu e foi glorificado. No relato da ascensão de Enoque sua transformação no mais alto anjo, Metatron, é descrita em grandes detalhes.

Quando o Santo, bendito seja ele, tomou-me para servir o trono da glória, as rodas da carruagem e as necessidades da *Shekinah*, imediatamente minha carne tornou-se em chamas, meus tendões em fogo ardente, meus ossos em carvão de zimbros, meus cílios em relâmpagos, meus olhos em tochas de fogo, os cabelos de minha cabeça em chamas quentes, todos os meus membros em asas de fogo ardente, e a substância do meu corpo em fogo ardente (3 Enoque 15,1-2).

Da mesma forma que no corpo de textos de apocalipse de ascensão, a literatura de *Hekhalot* revela interesse pelas revelações do reino celestial. A ascensão não apenas se torna importante neste corpo literário, mas também se

²⁷ Tradução de Marcus Vinicius Ramos. *À Sua imagem e semelhança*, 2009.

²⁸ Tradução de Marcus Vinicius Ramos. *À Sua imagem e semelhança*, 2009.

transforma em perigosa aventura. Como nos apocalipses, o forte caráter pseudepigráfico da literatura de *Hekhalot* fala alto a favor de criações literárias ao invés de genuínas experiências. Aqui, entretanto, seus protagonistas não são figuras bíblicas ilustres do passado, mas Rabi Ismael, Rabi Aqiva, e Rabi Nehunya b. Haqanah são os mais famosos personagens dos relatos de ascensão.

Scholem informa que essa ascensão mística é sempre precedida por práticas ascéticas cuja duração pode ser doze ou quarenta dias. Em um estado de êxtase o adepto inicia a sua jornada.²⁹ Segundo Schäfer, o místico não é chamado ao céu, ou guiado ou acompanhado pelos anjos, como nos apocalipses, mas empreende a ascensão por sua própria iniciativa, e é exposto a perigos consideráveis por parte dos anjos cujo papel principal não é guiar o místico através do reino celestial, mas impedir os místicos não dignos de ascender. Em alguns casos na literatura de *Hekhalot* é perigoso olhar para Deus ou mesmo para as suas vestes.³⁰

Os gêneros literários se diferenciam. Enquanto nos apocalipses antigos consistiam em relatos ficcionais de eventos escriturais ou de outra ordem, a literatura de *Hekhalot*, ainda que inclua uma série de eventos ficcionais, sua orientação básica é a de instrução. Tais instruções dizem respeito a técnicas para alcançar o estado alterado de consciência que permite ao místico descer à *merkavah* e alcançar o seu alvo no mundo celestial; instruções para rituais, textos de feitiços mágicos, selos, nomes e hinos espirituais para serem usados pelo praticante. O território que o místico percorre durante a sua viagem é o esquema dos sete céus referido nos apocalipses em um imaginário do templo celestial onde Deus está assentado no sétimo céu. Para Schäfer, a visão é, sem dúvida, o clímax do empreendimento do místico na literatura de *Hekhalot*, no entanto, o estranho é a ausência da descrição do conteúdo da visão, e da imagem e característica de Deus no seu trono. Por outro lado, há uma inclusão do místico na liturgia celestial, *unio liturgica*, não porém *unio mystica*.³¹

Essa união litúrgica do místico com os anjos, e, até certo grau também com Deus é uma das mais importantes características compartilhadas pela literatura de *Hekhalot* e os apocalipses de ascensão, e ocorre durante o período em que anjos e

²⁹ SCHOLEM, Gershom. *A mística judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972, p. 50.

³⁰ SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 340.

³¹ SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*, p. 340-41.

místicos louvam a Deus. No caso da literatura de *Hekhalot* pouco se tem a dizer a respeito do que o místico vê quando ele alcança o objetivo desejado. O que é revelado é essa comunhão com os anjos, e, até certo ponto com Deus, dado que em alguns textos Deus não é apenas um recipiente passivo da liturgia, mas também um participante ativo. Isto leva Schäfer a questionar se o místico da literatura de *Hekhalot* passa por um processo de transformação em um ser angelical como acontece em alguns apocalipses de ascensão. Segundo o autor, isto parece ser um assunto que não preocupa os autores ou editores dessa literatura.

Da mesma forma não parece ser do interesse dos editores dessa literatura a questão da entronização ou quase-deificação do místico. Esta entronização, entretanto, ocupa espaço em *3 Enoque* quando se chega próximo de uma deificação, que é o caso de Metatron. Importante para Schäfer é notar que a entronização e transformação de Metatron em *3 Enoque* é o único caso na literatura de *Hekhalot* da angelificação de um humano que chega próximo de uma deificação³².

Considerações finais

As práticas deixadas pelos apocalípticos encontrarão, de fato, certa seqüência na literatura de *Hekhalot*, evidenciando que tradições foram sendo absorvidas, mas deixam pouco rastro naquilo que viria a ser a tendência teológica judaica dominante. Tanto os apocalipses de ascensão quanto a literatura de *Hekhalot* destacam o fato que Deus ainda está lá no céu, que certos seres humanos escolhidos podem aproximar-se dele na sala do trono celestial, e que ele está profundamente preocupado sobre o destino de Israel. Certos escritos da literatura de *Hekhalot* parecem, no entanto, ir mais além que os apocalipses de ascensão, como na apresentação do contínuo anseio de Deus pela ascensão do místico, o que é registrado em muitas passagens de *Hekhalot Rabbati*,

Nos textos místicos de *merkavah* é perceptível uma ausência da imanência divina, e como declara Schäfer, uma quase inexistência do amor de Deus. É provável que a desaprovação de Scholem no que se refere à união mística, tenha levado o autor a negar qualquer traço de imanência e do amor de Deus,

³² SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*, p. 343.

procurando deixar clara a distinção entre o místico e Deus, enfatizando a personalidade e a individualidade do místico. Para Schäfer, entretanto, a mensagem é: Deus, entronizado no Santo dos Santos do Templo celestial, no sétimo céu, este Deus “transcendente”, ainda pode ser alcançado, e o abismo entre ele e as suas criaturas pode ser ligado. A transcendência de Deus transforma-se em uma nova e inesperada imanência,³³ e isso é presenciado tanto nos relatos de ascensão apocalíptica quanto nos escritos de *Hekhalot*.

Referências bibliográficas

ALEXANDER, Philip. *The Mystical Texts. Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*. London/New York: T&T Clark International, 2006 (Library of Second Temple Studies 61).

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.

BERGER, Klaus. *Identity and Experience in the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

BOUSTAN, Ra’anan S.; REED, Annette Yoshiko (eds.). *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2004.

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

CHAZON, Esther G. Liturgical Communion with the Angels at Qumran. In: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino et. al. *Sapiential, Liturgical, and Poetical Texts from Qumran*. Studies on the text of the desert of Judah. Vol. 35. Leiden/Boston: Brill, 2000.

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

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

DAVILA, James R. *Descenders to the Chariot. The People behind the Hekhalot Literature*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001.

³³ SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*, p. 345.

DAVILA, James R. The Ancient Jewish Apocalypses and the Hekhalot Literature. In: DeCONICK, April D. (ed.). *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006 (Symposium Series, 1), p. 105-126.

DeCONICK, April D. (ed.) *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

DeCONICK, April D. *Voices of the Mystics*. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001 (Journal of the Study of the New Testament Supplement Series 157).

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

FLANNERY, Frances. Body and Ritual Reconsidered, Imagined, and Experienced. In: FLANNERY, Francis; SHANTZ, Colleen; WERLINE, Rodney Alan. *Experientia*. Vol. 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008 (Society of Biblical Literature Symposium Series, 40), p. 13-18.

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

_____. *From Apocalypticism to Gnosticism*. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism. Frankfurt/Bern/New York/Paris: Lang, 1988.

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

HALPERIN, David J. *The Merkabah in Rabbinic Literature*. New Haven: American Oriental Society, 1980.

_____. A New Edition of the Hekhalot Literature. In: *JAOS* 104 (1984): 543-552.

_____. *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezequiel's Vision*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.

HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World. In: COLLINS, John J.; FISHBANE, Michael (Eds.). *Death, Ecstasy, and other Worldly Journeys*. Albany: State University of New York Press, 1995.

IDEL, Moshe. *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest/New York: Central European University Press, 2005.

KELLER, Carl A. Mystical Literature. In: KATZ, Steven T. *Mysticism and Philosophical Analysis*. London: Sheldon Press, 1978, p. 75-100.

McGINN, Bernard. *The Foundations of Mysticism*. Vol.1: Of the Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. New York: Crossroad, 1992.

MORRAY-JONES, C. R. A. Paradise Revisited (II Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources. In: *The Harvard Theological Review* 86.2 (1993): 177-217.

_____. Paradise Revisited (II Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 2: Paul's Heavenly Ascent and Its Significance. In: *The Harvard Theological Review* 86.3 (1993): 265-292.

RAMOS, Marcus Vinicius. *À Sua imagem e semelhança: O misticismo judaico na Antiguidade tardia e a percepção do corpo nas literaturas apocalíptica e hekhalot*. Brasília: Universidade de Brasília, 2009 (Dissertação de Mestrado).

REED, Annette Yoshiko. Heavenly Ascent, Angelic Descent and the Transmission of Knowledge in *1 Enoch* 6-16. In: BOUSTAN, Ra'anan S.; REED, Annette Yoshiko (Eds). *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2004.

ROWLAND, Christopher; MORRAY-JONES, Christopher R. A. *The Mystery of God*. Early Jewish Mysticism and the New Testament. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Vol. 12. Leiden/Boston: Brill, 2009.

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

SCHÄFER, Peter. New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism. In: *Journal of Jewish Studies* 35 (1984): 19-35.

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

_____. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

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.

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

WOLFSON, Elliot R. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: University Press, 1994.

_____. Mysticism and the Poetic-Liturgical Compositions from Qumran: A Response to Belhah Nitzan. In: *JQR* 85(1994): 185-202.