

## Introdução ao *Sepher Yetzirá*: sua natureza e desenvolvimento no pensamento judaico

Por Rafael Resende Daher

Existem três períodos na história do *Sepher Yetzirá*: o primeiro, que abrange a época da composição desconhecida do livro e o início de sua influência na Idade Média, no século X, caracterizado pelo total desrespeito às fontes judaicas quanto à existência do livro. Temos um pequeno número de fragmentos de frases que podem se referir a ele, mas talvez quase nenhum deles seja independente. É um fato que no período em que o Talmud e a maior parte dos grandes Midrashim foram compilados, no período em que toda a literatura de Hekhalot e Merkavá foi escrita, no período em que a literatura dos gueonim em todos os seus ramos foi criada e desenvolvida, e que diversas composições literárias e teóricas foram compiladas, em que os grandes arquivos dos poetas antigos foram compilados: nesta rica e diversificada biblioteca, que aparentemente a maior parte dela foi formada após a composição do *Sepher Yetzará*, encontramos apenas uma única citação possível. Também encontramos uma menção que alguns acreditam se referir a este livro<sup>1</sup> como uma composição mencionada pelo Profeta Abraão, e que trata de um tema central que grande parte da literatura mencionada discute longamente, nomeadamente a criação do mundo – só podemos assumir que isto é intencional, e que a literatura dos amoraim, tana'im, savoraim e gueonim ignorou completa e deliberadamente este livro, e isso por muitas centenas de anos, quando foi compartilhado por muitas centenas de comentadores. Este é um fenômeno muito significativo, importante inclusive à classificação de seu tema.

---

<sup>1</sup> Cf. Talmud Sanhedrin 65, onde o *Sepher Yetzirá* é relacionado também à lenda do Golem. Entretanto, não é possível dizer que o livro mencionado no Talmud é o mesmo *Sepher Yetzirá* trabalhado neste artigo.

O segundo período da história do livro abrange cerca de duzentos anos, durante os quais sua composição serviu como pedra angular na concepção científica da realidade pelos racionalistas judeus entre os séculos X e XII. Este período começa com o trabalho do Rabino Saadia Gaon, que aparentemente é o responsável pelo livro ter sido retirado de seu esconderijo por centenas de anos e colocado no centro dos estudos judaicos<sup>2</sup>, e termina com o grande comentário do Rabino Yehudá ben Barzilai, o Albargeloni, em meados do século XII<sup>3</sup>. Nestes duzentos anos, o *Sepher Yetzirá* esteve no centro do quarto capítulo do *Sepher HaKuzari*<sup>4</sup>, do Rabino Yehudá Halevi, por um lado, e sua imagem ocupou um lugar importante em *Kesser Malchus*<sup>5</sup>, do Rabino Shlomo Ibn Gabirol, o Avicébron, de outro. Pessoas que estavam muito distantes umas das outras, tanto geograficamente quanto em termos de visão de mundo, como Dunash Ibn Tamim<sup>6</sup>, este um importante matemático e astrônomo, e o Rabino Shabatai Donolo, escreveram comentários sobre ele<sup>7</sup>.

O terceiro período da história do livro também é retratado como uma revolução: a partir do final do século XII, é como se os racionalistas e cientistas judeus abandonassem o livro e voltassem a ignorá-lo quase completamente, enquanto os místicos judeus, a partir de todas as escolas do Midrash o adotaram em seus corações e fizeram dele seu texto central. Os Chassidim Ashkenazim, em seus vários círculos e os místicos do "Círculo de Estudos", construíram seus sermões místicos sobre sua fundação, e sua terminologia foi colocada no centro de seu mundo. O *Sepher HaBahir* combinou seções do *Sepher Yetzirá* com a

---

<sup>2</sup> cf. ספר יצירה. סעדיה בן יוסף אלפי ומי גאון הורדנה, 1806.

<sup>3</sup> cf. פירוש ספר יצירה. יהודה בן ברזלי, הברצלוני. ברלין, תרמה, 1885.

<sup>4</sup> הכוזרי. יהודה בן שמואל הלוי. סדילקוב. 1834, p. 186.

<sup>5</sup> cf. כתר מלכות. אבן גבירול, שלמה בן יהודה. שקלוב, 1785.

<sup>6</sup> ספר יצירה : המיוחס לאברהם אבינו / עם פרוש הרב... אבוסהל דונש בן תמים, הוא ר' יצחק הישראלי הרופא ; ... ונלוה אליו ספר למשאלה בקדרות הלבנה והשמש וחבור הכוכבים ותקופות השנים... מרבינו אברהם בן עזרא... ; וספר משפט שבעה האיקלימים, מרבינו אברהם הלוי בר חסדאי ; יצאו לאור... עם הערות ומבוא לספר יצירה מאת מנשה גראסבערג A642. תש"ל.

<sup>7</sup> in. חכמוני. שבתי בן אברהם דונולו. תשכה, 1965.

nova doutrina da divindade por ele apresentada, e o primeiro cabalista conhecido por nós pelo nome (pelo menos segundo as fontes lendárias), o Rabino Yitzhak Sagi Nahor, nos deixou uma composição completa<sup>8</sup>.

A principal chave do livro da criação é sem dúvida a frase “Dez Sephiroth do nada”<sup>9</sup>, que se repete dez vezes no primeiro capítulo, e nem uma vez nos capítulos seguintes. Entendemos esta frase? O número de interpretações que lhe são dadas é altamente confiável, mas o padrão para verificar nossa compreensão das coisas é o grau de compatibilidade entre a interpretação aceita por um dos comentaristas e as regras de seu uso no livro. A maneira difícil de descobrir isso é: é preciso tentar esgotar o seu significado em cada uma das frases em que está incluída, e depois perguntar o denominador comum para todas elas, da maneira usual como o significado do dicionário de uma palavra ou conceito é determinado.

Abaixo tentaremos fazer isso para a frase em questão.

A primeira questão a ser discutida é a relação entre o livro e seu ambiente histórico, relacionada à tentativa de compreender o abandono deste livro pelo pensamento judaico durante muitos séculos. Não sabemos, como mencionado, exatamente quando foi composto, mas a hipótese de que seja entre os séculos III e IV é a mais provável, sem descartar a possibilidade de ter sido composto um pouco antes ou cem ou duzentos anos depois. Em termos do seu ambiente cultural, não há dúvida de que foi provavelmente composto após o início do II Grande Exílio, e quase com certeza pode-se dizer que o seu tempo é o período dos amoraim<sup>10</sup>. Há uma grande probabilidade, embora certamente não seja uma certeza absoluta, de que ele tinha ligações com Israel. Ou seja, o mundo do

---

<sup>8</sup> פירוש של ר' יצחק סגי נהור לספר יצירה : (על פי הנוסח שכתב-היד בספריית אנג'ליקה ברומא ובספריית בית המדרש לרבנים בסינסינטי, היברו יוניון קולג').

<sup>9</sup> 1:2.

<sup>10</sup> 200 – 500 d.C.

Sepher Yetzirá é o mundo do Talmud de Jerusalém e, neste contexto, é apropriado tentar compreender o seu estatuto e relação.

Durante cerca de cem anos, dificilmente houve um místico, no Sul e no Centro da Europa, que não escrevesse um comentário sobre ele; mesmo quando as coisas não foram escritas na forma literária de um comentário, os ensinamentos e conceitos do livro estavam no centro, como nas interpretações do Rabino Abraham Abulafia. Este zelo enfraqueceu um pouco desde o final do século XIII, mas ainda era um dos fundamentos do misticismo judaico. Mesmo hoje em dia, aqueles que acreditam na tradição mística judaica precisam do *Sepher Yetzirá*, tanto para escrever um comentário como para adotar a terminologia e sua perspectiva de mundo.

Em qual desses três períodos foi refletido o verdadeiro caráter histórico do *Sepher Yetzirá*? Estavam certos os amoraim e os gueonim que o rejeitaram e esconderam, e talvez o viram como uma exceção à tradição de Israel? Estariam certos os racionalistas, que o viram como um tratado científico teórico, ou uma descrição de forma sistemática da estrutura do cosmos? O mesmo acontece com os místicos, que imaginaram que ele fosse as raízes do conceito místico judaico de Deus e do mundo? É muito importante reconhecer a existência de três abordagens diferentes no mundo do judaico: esta é a prova clara de que nenhuma das três abordagens tem o monopólio de sua interpretação. Aqueles que acreditam, através de uma parábola, que se trata de uma composição heterodoxa, que mina a sacralidade do Judaísmo, devem levar em conta o fato de que durante cerca de mil anos, do Rabino Saadia Gaon ao Gaon de Vilna, os anciãos de Israel pensaram lidar como uma pedra fundamental no mundo da tradição israelense. Quem acredita que se trata de um livro de ciência racional deve levar em conta o fato de que, durante cerca de oitocentos anos, centenas de místicos judeus o viram como a principal fonte do misticismo judaico. E aqueles que acreditam que se tratava principalmente de uma composição mística devem

levar em conta o fato de que durante centenas de anos o livro foi rejeitado por místicos ilustres – os adeptos da literatura de Hekhalot e Merkavah, e adotado por racionalistas contrários à mística nos séculos X, XI e XII. Estas três abordagens contraditórias da natureza do livro impedem a criação de uma identidade distinta entre ele e uma das correntes dominante no mundo do Judaísmo por gerações.

Qualquer tentativa feita hoje de olhar para uma frase ou termo de um livro está, naturalmente, cercada por uma espessa camada de interpretação e pelos vários usos que foram feitos. A tentativa de vê-lo tal como é, tanto quanto possível, o esforço para buscar a simplicidade histórica da fonte é um dos esforços mais honrosos que um pesquisador enfrenta. Esta afirmação não se baseia na suposição de que os membros de todas as gerações anteriores não compreenderam o livro corretamente e que apenas o pesquisador moderno pode chegar à raiz do mundo espiritual original do autor. Pelo contrário, os primeiros e os últimos comentadores certamente sabiam tanto como nós como penetrar nas complexidades do mundo do autor.

No entanto, o fato de interpretarem quase todas as palavras de formas diferentes e contraditórias é o que nos permite não aceitar um sistema de interpretações como se fosse o correto. Conhecer as interpretações conflitantes nos ajuda a descartar aquelas que não coincidem com o significado da abstração textual e a nos esforçar para a melhor compreensão possível da fonte.

A certa altura, o estudioso contemporâneo deve rejeitar completamente a interpretação tradicional do *Sepher Yetzirá*: devemos assumir desde o início que uma compreensão completa de cada detalhe deste livro é necessária e que muitos pontos, grandes e pequenos, ficarão sem uma interpretação histórica completa.

Assim como há muitos versículos na Bíblia que não são compreendidos por nós hoje em seu significado histórico original, e assim como muitos dos artigos do Midrash estão

fechados e selados diante de nós, o mesmo se aplica ao *Sepher Yetzirá* – e ainda mais, pois seu estilo e conceitos são em grande parte individuais. Não está em nosso poder, portanto, corresponder às suas palavras de um lugar para outro, e não temos várias conexões diante de nós, das quais dadas em comum para revelar o significado de um conceito. O fato de tantos termos do livro não serem mencionados em nenhum outro lugar - "*Sephirot do Nada*"<sup>11</sup>, "Com enumeração, e listagem e contagem"<sup>12</sup>, "impede tua boca de falar e tua mente de ponderar"<sup>13</sup> e muitos semelhantes a estes – não deixa escapatória de que não é possível publicar uma interpretação completa. Os comentaristas tradicionais saíram de um ponto de partida que pressupõe total compatibilidade entre suas visões de mundo e o texto, e por isso encontraram, em todos os casos, uma interpretação plena e adequada, segundo suas opiniões, para cada um dos conceitos e ideias do livro. O pesquisador do nosso tempo não tem essa confiança, a menos que tenha certeza de que está na mesma tradição e na mesma instrução que encontrou sua expressão no texto e, quando isso acontece, deixa de ser um pesquisador para ser adepto de uma escola cabalista.

Nosso objetivo na discussão abaixo é, portanto, compreender tanto quanto possível o mundo espiritual do livro, com a suposição prévia de que não há possibilidade, no estado de nosso conhecimento hoje, de alcançar uma compreensão completa do livro inteiro ou algumas de suas partes. Isto significa que todas as proposições apresentadas tanto pelos comentadores tradicionais como pelos acadêmicos precisam de ser cuidadosamente examinadas em termos da sua adequação ao contexto do texto original; e quando nenhum

---

<sup>11</sup> 1:2.

<sup>12</sup> Um dos mistérios do livro, em 1:1. Em hebraico, as três palavras surgem da mesma raiz: בספר וספר בספר , e estas três palavras são apontadas como ferramentas para a criação do mundo. Como a palavra Sephirot ספירות, seu próprio significado fica obscuro: seriam as Sephirot contagens, enumerações ou listas? Alguns também especulam sua relação com a própria palavra "número" מספר. Em todo caso, este verso inicial está mais perto de velar que de revelar.

<sup>13</sup> *ibid.* 8.

deles resiste ao teste, é melhor afirmar que não há explicação para as coisas neste momento, do que adotar uma visão cuja originalidade e conexão com o próprio texto sejam duvidosas.

A importância deste fato é agravada à luz das características do ambiente espiritual em que o livro está conectado. O Judaísmo do período talmúdico viu o período da profecia como uma era que terminou centenas de anos antes, e rejeitou firmemente a literatura religiosa pseudo-epigráfica, que foi criada nos dias do II Templo, e que se estabeleceu como fonte de autoridade das revelações e visões de figuras antigas – Adão, Moisés, Isaías, Enoque, Abraão e semelhantes. A verdade das coisas é determinada, no período em questão, segundo apenas dois critérios: um é a tradição, baseada na transmissão de geração em geração, de discípulo em discípulo, quando a antiga revelação, durante o tempo de a Bíblia, da qual provém a tradição, é aquela que confirma a verdade das coisas<sup>14</sup>. A segunda é a interpretação dos versículos, que em termos de significado é igual ao primeiro, a saber: as coisas são verdadeiras se surgem da interioridade da antiga revelação divina, em modos de interpretação formulados e determinados pela tradução hermenêutica<sup>15</sup>.

Geralmente, nenhuma verdade religiosa neste período depende de uma destas duas fontes de autoridade, mas de ambas: a interpretação do versículo também deve basear-se numa tradição antiga para que possa ser aceita como verdade religiosa. Esta é a essência do Midrash: na sua base está a crença de que a Deidade não revela os seus segredos e verdades aos sábios desta geração; toda a verdade está enraizada na revelação antiga, no

---

<sup>14</sup> O que fica claro quando observamos as explicações de Maimônides sobre a Torá Oral no “Mishnei Torá – Sobre a Transmissão da Torá Oral” (*משנה תורה, מסירת תורה שבעל פה*). Maimônides fundamenta que a Torá Oral foi transmitida oralmente por Moisés (nunca escrita por ele) aos sábios e a Josué – em seguida, a Torá Oral também foi recebida (de קבל, Qabal) pelas gerações posteriores oralmente. A linhagem de Maimônides é ininterrupta e chega até a era de sua redação em texto por Yechudá HaNassi.

<sup>15</sup> V.g., como dois grandes expoentes desta tradição, o Rashi e Ibn Ezra.

período em que Deus esteve presente no ser do mundo e revelou seus segredos diretamente aos seus escolhidos: os profetas, juízes, reis, etc.; e eles registraram os eventos e doutrinas nas Sagradas Escrituras, que constituem a verdade não apenas para o seu tempo, mas uma verdade eterna, que é revelada e continua em cada geração através da revelação das camadas ocultas dentro da linguagem da revelação antiga. As antigas Sagradas Escrituras incluem dentro delas “tudo o que um homem sábio vai descobrir”<sup>16</sup>, o que geralmente inclui tanto a cadeia de tradição dos sábios que atestam sua verdade, quanto os versos nos quais a afirmação declarada se baseia, e ambos confirmam a fonte divina do conteúdo das coisas. A própria Mishná nem sempre declara abertamente esses elementos, mas como um todo está implícita a afirmação de que suas palavras derivam da linguagem dos versos e que a interpretação dada foi transmitida através de gerações de tradição e então foi redigida pela geração dos sábios como a Mishná. Dois fenômenos no período em questão se desviam claramente desta regra. Também há a reivindicação dos adeptos da literatura da Merkavá, que segundo eles têm em suas mãos um segredo especial: a maneira de chegar ao contato direto com a Divindade e receber seus segredos, pelo poder da ascensão espiritual que une a alma humana ao Criador do mundo. O Rabino Nehunya ben HaKana, descrito como líder de tais adeptos, revela os méritos e a santidade como fonte de dom especial:

*“Este dom que o príncipe Dumiel leva diante da carruagem do adepto meritório que ascende e desce não é de prata, nem de ouro, mas é que, pelos meritórios que ele conquistou, nada lhe é exigido: nem no primeiro palácio, nem no segundo palácio, nem no terceiro palácio, nem no quarto palácio, nem no quinto*

---

<sup>16</sup> in. הגדה של פסח מצוירת. נוספו: א. מדרשי חז"ל. ב. באור ח, p. 31.1552

*palácio, nem no sexto palácio, nem no sétimo palácio – basta que ele mostre seu selo e assim pode deixar e voltar à terra em paz.”<sup>17</sup>*

Esses místicos, os autores de livros como Hekhalot Zutarti e Sar Torá, já eram incomuns porque confiavam em sua experiência pessoal e em sua experiência mística imediata, e não no Midrash e nos textos da tradição antiga. Apesar da grande ousadia dessas palavras, os adeptos da Merkavá também optaram por confiar na confiança pseudo-epigráfica nas figuras do Rabino Akiva, do Rabino Ismael e do Rabino Nehunya ben HaKannah, que representam uma tradição antiga e sua verdadeira interpretação, e mesmo assim a maior parte de suas palavras foram rejeitadas e não foram incluídas nas formações normativas da época, no Talmud e nos Midrashim. A descida na carruagem, que é o contato místico direto com os segredos do mundo superior, não foi mencionada na literatura talmúdica e midráshica, exceto em vagas alusões, como na parábola da "entrada no Pardes"<sup>18</sup> ou na entrada do Rabino Ismael no Santo dos Santos em Yom Kippur em seu encontro com “Akatriel Ya, o Senhor dos Exércitos.”<sup>19</sup>

Parece-me que não há evidência de uma percepção generalizada de que a descida na carruagem seja um conceito místico oculto dos sábios do Talmud como um todo. O comentário sobre o caminho secreto dos capítulos da carruagem em Ezequiel e outras revelações, principalmente a Isaías e Daniel, foi certamente usado durante o período talmúdico como fonte de conhecimento dos segredos supremos, aos quais se refere a expressão "o ato da Merkavá", assim como “o ato de Gênesis”, que é a descoberta dos segredos ocultos da criação através da interpretação dos versículos do Gênesis. No entanto, tanto "o ato da Merkavá" quanto "o ato de Gênesis" são capítulos do Midrash,

<sup>17</sup> פרקי היכלות. ישמעאל כהן גדול. תרמט, p. 56.1889

<sup>18</sup> cf. Talmud Chagigah 14b.

<sup>19</sup> cf. Talmud Berakhot 7a.

sujeitos às regras de autenticação do Midrash, e não há reivindicação de um encontro direto com a Deidade e seus segredos em uma maneira mística. A atividade mística dos adeptos da Merkavá foi rejeitada pela maioria dos estudiosos do Talmud, e não foi incluída na imagem normativa do Judaísmo formulada durante este período.

Este conceito midráshico tem uma camada mais profunda de significado: os versículos da Bíblia, tal como são explicados no Midrash, não possuem um significado absoluto. Há infinitas possibilidades de interpretações para cada um dos versículos, opções que incluem não apenas interpretações diferentes entre si, mas também contraditórias. A antiga revelação inclui dentro de si uma verdade eterna incorporada em versos, e para que seja eterna e aplicada a qualquer área da realidade a qualquer momento dos tempos, não pode estar sujeita a uma verdade decisiva. No campo da Halachá, é claro, há uma necessidade de uma verdade que determine a ação correta *versus* as ações que não são corretas, e a base para isso não é o significado inequívoco do versículo, mas a afirmação tradicional de que é assim que deve ser feito e não de outra forma. Em termos de crenças e opiniões, e especialmente em referência ao ato do Gênesis, a percepção do Midrash abre inúmeras possibilidades de interpretação e exigência, e isso está bem demonstrado no arquivo da maior obra deste campo, o Midrash Rabbá. A relação do *Sepher Yetzirá* com a realidade espiritual que o rodeia exprime-se sobretudo numa comparação entre ele e as descrições da criação incluídas no Midrash Rabbá.

Três são, portanto, as “incoerências” do *Sepher Yetzirá* em relação ao mundo do Midrash: primeiro, ele não baseia suas palavras nos midrashim em seus versos, pois a maioria de suas palavras não pretende revelar o significado oculto dos versículos da Bíblia; em segundo lugar, ele não depende de nenhum tipo de tradição. Não há menção de nenhum homem sábio no livro, uma fonte tradicional de autoridade, nem mesmo a de Moisés, pois Abraão, mencionado no final do ensaio, não é citado como fonte de autoridade, mas é

uma figura meramente descritiva; em terceiro lugar e possivelmente principal: o *Sepher Yetzirá* estabelece suas afirmações como a verdade absoluta e única, que não pode ser combinada ou generalizada com outras verdades. Suas palavras são um exame da decisão final, que não está aberta a discussão ou recessão de qualquer espécie. “Dez Sephirot do nada, são dez e não nove, dez e não onze” – este é o estilo do livro. Sem qualquer suporte ou confirmação, ele estabelece suas firmes determinações, sem qualquer alusão à Bíblia ou à autoridade de algum dos pais do Judaísmo. A grandeza de Abraão seria ter compreendido o que o autor do livro compreendeu.

O *Sepher Yetzirá*, portanto, é uma rebelião aguda e extrema em seu ambiente espiritual, ainda mais do que a literatura de Merkavá. Ele se coloca como fonte de verdade absoluta, sem confiar na autenticidade da tradição religiosa aceita por seus contemporâneos. Parece que isso foi suficiente para colocá-la como uma obra fora do âmbito do mundo do Judaísmo; mas sua rebeldia encontra expressão em outros campos igualmente importantes.

O tema do *Sepher Yetzirá* é a formação do mundo, que ele anuncia na frase de abertura. Contudo, nenhum dos principais versículos menciona a criação em si mesma. Nenhum os conceitos principais apresentados nos primeiros capítulos do Livro do Gênesis, e discutidos e explicados em detalhes no “Bereshit Rabbá”, e em muitos outros midrashim que tratam do mesmo assunto, não são encontrados nele. O livro não menciona a criação da luz, a criação dos céus e da terra, a criação do homem e da mulher. O Jardim do Éden está ausente, assim como todos os outros elementos bíblicos e talmúdicos do ato da criação. Dois versículos da criação ecoam no livro: o segundo versículo do livro de Gênesis<sup>20</sup>, e o Jó: “Mas, se vou para o oriente, lá ele não está; se vou para o ocidente,

---

<sup>20</sup> 1:2.

*não o encontro...*” (23:8); e mesmo eles não são mencionados explicitamente e não são discutidos de forma interpretativa, pois são apenas uma base terminológica para alguns dos conceitos do livro. Este é um desvio consciente e aberto das normas aceitas na época, sem qualquer pedido de desculpas ou explicação. Ele apresenta uma alternativa ao Livro de Gênesis e ao Midrash “Bereishis Rabbá”, e não um comentário ou acréscimo a eles. É difícil duvidar que aos olhos do leitor dos séculos IV e V o livro fosse surpreendente em sua audácia, incomum e desconhecido, e provavelmente também suspeito e duvidoso, em sua expressa arrogância e superioridade.

Estas coisas dizem respeito à estrutura externa e à forma de expressão de um livro absurdamente criativo. No entanto, a mesma estranheza e distância do mundo espiritual circundante são mais fortemente evidentes no seu conteúdo interno.

### **A existência religiosa**

A ligação entre a criação e a Torá, entre a criação e a redenção messiânica, entre a natureza da criação e os valores morais, entre a criação e o destino do povo de Israel, e - em geral - entre a criação do mundo e a adoração a Deus pelo povo de Israel: todos são elementos ausentes. A realidade criada, tal como é descrita *Sepher Yetzirá*, é eterna e não há redenção messiânica no final. A nação de Israel não é mencionada no livro. A Torá, seu estudo, sua existência e seus mandamentos não são mencionados de forma alguma. Não há menção sobre a adoração a Deus ou ao comportamento moral. Recompensa e punição não fazem parte da essência do mundo, e os conceitos justos e ímpios não são relevantes para a realidade descrita no livro. Não só o conceito de “oração” desapareceu e é difícil encontrar um contexto ou um lugar onde o conceito possa se encaixar no livro. Um exame programático e conceitual imaginável, um livro criativo longe do mundo religioso, enquanto o social e nacional da literatura Talmud e Midrash são opostos ao seu escopo.

A criação, em termos da visão de mundo do *Sepher Yetzirá*, é um evento universal, que se aplica a todos os povos, sem distinção e sem referência a essas ações ou crenças e outros.

Parece que essas características explicam a ausência do *Sepher Yetzirá* no horizonte espiritual do Judaísmo no período antigo e no início da Idade Média. É difícil encontrar qualquer ponto de contato entre ele e o mundo religioso cultural representado pelos sábios do Talmud e pelas autoridades do Midrash, pelos amoraim, pelos gueonim e até pelos místicos da literatura de Hekhalot e Merkavá, imbuídos de a aspiração religiosa por uma conexão imediata com a divindade e a crença na oração em todas as suas matizes e formas – o livro é único não apenas na sua terminologia e linguagem, mas ainda mais na sua posição religiosa sobre a época. Ele rejeita as fontes de autoridade do Judaísmo daquela época – a tradição e a interpretação dos versos; ele rejeita o conceito bíblico de criação e apresenta uma alternativa ousada a ele, que ignora tudo o que é comum neste assunto, e carece de qualquer referência aos valores religiosos fundamentais do judaísmo da época e do judaísmo em geral. É obra de um pensador solitário, estrangeiro e rejeitado, que durante centenas de anos não se integrou no tecido cultural de ser um judeu.

Daí a questão da mudança extrema que ocorreu em relação no século X, quando o *Sepher Yetzirá* emerge em toda a sua pungência. O livro em si não mudou (ou se mudou, não sabemos, pois as versões que temos hoje são as que estavam nas mãos dos sábios do século X), e todos os seus elementos, que são contrários ao mundo do Judaísmo tradicional, são encontrados nele nos dias do Rabino Saadia Gaon, assim como nos dias do Rav Ashi<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Um dos principais amoraim, por volta do século IV.

Também não há razão para duvidar da devoção do Rabino Saadia, Shabbatai Donolo ou Yehudá Halevi à tradição de Israel, que não é menor que a do Rabino Ashi ou de qualquer outro sábio talmúdico. Por que os sábios dos séculos X ao XII ignoraram as características repulsivas e alienantes encontradas no livro, e o que os levou a colocá-lo em um lugar tão central na consciência espiritual?

Diante do novo judaísmo medieval, tomando forma em sua época e por suas próprias mãos, parece que a única resposta possível à razão pela qual todos estes sábios trataram o *Sepher Yetzirá* de uma forma tão positiva reside na natureza científica do livro. Cada um desses sábios por si só poderia encontrar nele pontos de contato para seu mundo espiritual que são únicos e individuais, mas um denominador comum é impossível para todos eles, na minha opinião, exceto com base na singularidade da obra possuir uma base científica sistemática, tanto na apresentação das coisas como no seu conteúdo. Esses sábios israelenses, que se voltaram (cada um à sua maneira) para a literatura científica, árabe e europeia, que se baseia na filosofia e na ciência do mundo antigo, encontraram no *Sepher Yetzirá* uma composição hebraica que tem mais das características que caracterizam a nova maneira de pensar do que em qualquer outro livro da literatura religiosa hebraica, tanto o Midrash bíblico quanto o talmúdico. Eles estavam certos? O livro pode ser visto como um ensaio científico? Parece-me que entre as três interpretações históricas estabelecidas por muitas gerações de sábios israelitas:

1. Aquela que o vê como uma obra excepcional e rejeitada;
2. Aquela que o vê como uma obra científica sistemática;
3. Aquela que o vê como uma obra mística.

A nº 2 é a que mais se aproxima da natureza original da composição. O cerne do livro, tanto nas partes que compreendemos como nas partes que só podem ser adivinhadas, pretende apresentar uma apresentação sistemática da essência da realidade, baseada em

princípios básicos, num método muito próximo da natureza da ciência na antiguidade e na Idade Média.

A ideia básica na qual o livro se baseia é uma ideia midráshica; no entanto, comparar a fonte nas palavras dos sábios com a maneira como é utilizada na composição em discussão mostra nos claramente a sua natureza especial, diferente e contrastante. A Mishná afirma: "*Em dez proclamações o mundo foi criado*"<sup>22</sup>, e assim resume o processo de criação com um número específico (dez) quando se junta à expressão linguística, através das 22 letras do alfabeto, significando – o mesmo que as letras das "*Maravilhas da Sabedoria*"<sup>23</sup> do *Sepher Yetzirá*. Os dois princípios colocados no centro das duas partes do livro – as dez Sephirot no primeiro capítulo e as 22 letras nos capítulos seguintes – são, portanto, incorporados nas proclamações da Mishná Avos<sup>24</sup>. Apesar do ponto de partida comum, os detalhes divergem. As referidas proclamações, que estão integradas num sistema de resumos numéricos dos fenômenos bíblicos, nada mais são do que um Midrash, que resume e conta o número de vezes que Deus "disse" algo no processo de criação, e de acordo com o número midráshico, são dez "e disse". As coisas na Mishná não pretendem acrescentar ou mesmo explicar nada no processo de criação: este é um resumo que descreve o que aconteceu, e certamente não diminui o significado completo do conteúdo dos artigos - "Que venha a ser a luz", e assim por diante. O Midrash destaca apenas o elemento estrutural da existência de dez ditos, um elemento que não é enfatizado nos versos do Gênesis. A identidade factual em termos do conceito de criação entre o Capítulo 1 em Gênesis e a contagem das proclamações formam uma coisa só. No *Sepher Yetzirá*, por outro lado, um significado completamente novo foi dado tanto ao número

---

<sup>22</sup> מסכת אבות. ווילהרמש דארף, p. 20.1718 ,

<sup>23</sup> 1:1.

<sup>24</sup> Ver nota nº 23.

dez quanto ao conceito de “e disse”. O número dez não resume as palavras de Deus, mas refere-se aos vários aspectos da realidade.

Incluídos nele não estão “haja luz” e “haja céu”, como a primeira profundidade e a segunda profundidade, a profundidade norte e a profundidade sul, a profundidade do céu e a profundidade do fundo, a profundidade leste e a profundidade oeste, a profundidade boa e a profundidade perversa. O que nas palavras da Mishná era um conceito descritivo tornou-se no *Sepher Yetzirá* um princípio existencial, que determina a estrutura e os limites do cosmos. Isso é mais agudo na segunda parte do artigo, no que diz respeito à descrição do funcionamento das 22 letras. A principal diferença entre as proclamações da Mishná e as palavras do *Sepher Yetzirá* reside no fato de que na Mishná não há desvio da disposição das letras nos artigos conforme encontrada no capítulo 1 do Gênesis, enquanto o *Sepher Yetzirá* dá às próprias letras em um sistema completamente diferente de organização e ordem – a capacidade de criar. Aparentemente, mesmo nisso não há desvio real do mundo dos sábios, que sabem muito bem que há um segredo nas “letras nas quais o céu e a terra foram criados”, um segredo refletido na construção do Tabernáculo por Bezalel<sup>25</sup>, e a mesma ideia é encontrada também na literatura dos adeptos da Merkavá, a respeito de Enoch e Metatron.

Contudo, não temos nenhuma evidência de que as “letras nas quais o céu e a terra foram criados” estejam organizadas em uma ordem diferente daquela encontrada no livro de Gênesis. A singularidade do *Sepher Yetzirá* em comparação com os sábios neste assunto reside no fato de que, para o autor do livro, as letras são blocos de construção, através dos quais a criação é baseada em leis. O mundo foi criado através da linguagem e, portanto, das leis da linguagem são as leis da natureza. Leis da linguagem, que regulam e

---

<sup>25</sup> cf. Êxodo 35.

determinam as formas de disposição e o significado das letras, ou seja, o campo conhecido hoje como gramática. A gramática hebraica por nós aceita só surgiu há alguns cem anos após a criação do *Sepher Yetzirá*, sob a influência do encontro dos sábios de Israel com a civilização árabe e com a gramática da língua árabe. A tentativa de provar que o autor do livro também pertence ao mesmo fenômeno da influência árabe na cultura hebraica não correu bem e parece ter provado exatamente o contrário: não há evidências na percepção da língua e da gramática do autor soubesse alguma coisa sobre a língua e a gramática árabe, e a prova é que o livro surgiu antes das conquistas e da expansão islâmica.

O autor concluiu, portanto, a partir do livro do Gênesis e dos ditos assistemáticos e pouco coesos dos sábios, a respeito da conexão entre as letras e a criação, que a chave para a compreensão do processo da criação do cosmos reside nas leis internas, que transformam as letras de retângulos sem sentido em ricas estruturas de significado, ou seja, na teoria da linguagem. Ele formula as leis da linguagem em duas direções – aquela que regula o significado das combinações de letras, e aquela que determina a forma de expressão e pronúncia dos sons, já que a criação, segundo sua percepção é um processo oral e não escrito. Deus falou proclamações e não as escreveu. Palavras sobre "voz, espírito e fala", os três estágios no processo de pronunciar uma letra e, portanto, a divisão das letras de acordo com sua origem nas partes do sistema de fala são elementos completamente inovadores na tradição judaica, mas o ponto principal de suas inovações está na área da composição das letras como um todo.

É muito difícil apontar uma possível fonte de onde o autor tirou a ideia de que as diversas palavras possuem raízes, que incluem um número fixo de letras. Não há dúvida de que esta é uma das inovações de maior alcance do livro. Seu método único (uma raiz de duas letras) constrói um sistema limitado de raízes que coloca a linguagem em uma estrutura rígida e controlável, que permite que as leis da linguagem sejam vistas com clareza e

precisão. Além disso, ele estabelece três principais distinções linguísticas, duas das quais são utilizadas pela gramática hebraica até hoje, enquanto a terceira ainda não foi adotada pelos linguistas:

1. A distinção entre 18 letras que possuem apenas uma pronúncia;
2. 7 letras que são pronunciadas em duas formas, isto é, no Livro de Gênesis, os sete dias da criação são duplicados, o que desemboca na distinção da natureza gramatical de masculino e feminino. A dualidade entre homem e mulher desempenha um papel proeminente no livro, mas nunca a nível linguístico e nem a nível físico ou sexual. Masculino e feminino na realidade, segundo o autor, são o resultado do masculino e do feminino na linguagem;
3. A distinção entre bem e mal, que também é apresentada como uma distinção principalmente linguística, ainda não era um fenômeno realista. As raízes do bem e do mal no mundo residem na dualidade enraizada na linguagem do bem e do mal, onde uma ligeira inversão na ordem das letras transforma o bem em mau e o mau em bom. Como mencionado, esta distinção ainda não foi aceita por outros linguistas.

Muitas delas estão escondidas na segunda parte do livro, nos capítulos II a VI, mas apesar das muitas dificuldades, o conceito de letras, sua integração e combinação, e o poder criativo inerente a elas, não é incompreensível no contexto dos precedentes para isso nas palavras dos sábios. Apesar de todos os atributos atribuídos às letras, a divisão das letras de acordo com sua origem nas partes do sistema de fala são elementos completamente inovadores na tradição judaica, mas o ponto principal de suas inovações está na área da composição das letras como um todo.

Nesta seção, o leitor, do passado e do presente, não tem dúvidas sobre o que o autor quer dizer com "letras". A gramática da língua e o conceito da língua apresentados nesta seção não eram aceitos na Idade Média, mas podem ser compreendidos no contexto do nosso

conhecimento segundo conceitos de linguagem e gramática dos antigos e posteriores. O conceito das Sephirot no capítulo I, por outro lado, não é compreendido nem explicado. As dezenas de referências nos capítulos II a VI às letras, aos poderes e ações que lhes são atribuídos não obscurecem o fato que está na sua base o termo conceitual das 22 letras do alfabeto. Por outro lado, no primeiro capítulo as Sephirot são descritas em cerca de uma dúzia de recursos; qual é o denominador comum para essas dezenas de recursos?

É difícil duvidar que os primeiros dez números, de um a dez, estejam na base do conceito de "Sephirot". Se sim, por que "Sephirot" e não "números"?

No centro disso está um novo conceito, que não é encontrado em hebraico, enquanto em relação às letras nenhum conceito foi inventado. Como o conceito de números pode ser conciliado com a afirmação de que:

*“O fim [das letras] está ligado ao princípio, e o princípio ao fim, assim como a língua de fogo está ligada ao carvão. Pois o Senhor é Um e não tem segundo; antes do um, o que contas?”<sup>26</sup>*

Outro fator curioso: em nenhuma fonte judaica há qualquer justificativa para a misteriosa declaração acima quanto à ligação entre princípio e fim? Existem muitos sermões no mundo antigo sobre a relação entre os números 1-9, mas o número 10 não é o especial e proeminente entre eles; muitos dos pitagóricos preferiram o número doze. Os conceitos gnósticos também não possuem este número, mas aqui recebe a honra e distinção de “dez e não nove, dez e não onze”. Esta visão é consistente talvez com as dez direções da expansão da realidade (as seis direções do espaço, duas direções tempo, com a adição do bem e do mal), mas como pode ser reconciliado com as três transformações – do espírito de Deus para o espírito elemental, da água para o espírito e do fogo para a água<sup>27</sup>? É muito

---

<sup>26</sup> 1:7.

<sup>27</sup> 1:12.

difícil supor que em duas frases o autor tenha renovado, duas vezes, significados completamente independentes para uma palavra hebraica de mesma raiz. É possível concluir que “Sepher”<sup>28</sup> é uma forma masculina de “Sephirá”, e que seus significados combinam e complementam a teoria da criação especial desta composição? Parece que não há razão para supor que este tópico seja compreensível para nós. Não podemos descartar, portanto, uma influência da literatura pitagórica tardia, enquanto poderíamos também especular uma origem na Gnose Valentiniana.

Hoje, depois de mais de cento e cinquenta anos de pesquisa científica neste livro, iniciado por Graetz em 1848, é possível resumir e dizer que há ideias que não são conhecidas e compreendidas por nós, e tirar deste negativo na verdade as conclusões as possibilidades. Se seguirmos uma analogia entre a segunda parte do livro e sua primeira parte, teríamos que dizer que na segunda parte o autor inventou uma espécie de nova ciência na teoria da linguagem – a gramática, e a estabeleceu como um princípio que regula o funcionamento das letras na construção da realidade. Não temos dificuldade em compreender suas palavras, já que a ciência da gramática foi inventada pela segunda vez e introduzida no hebraico ocidental na Idade Média. Será que o autor inventou uma nova ciência a respeito dos primeiros números e a usou para dar sentido ao poder criativo desses números, e esta ciência não foi reinventada e não se infiltrou no Judaísmo depois e, portanto, as palavras do autor a respeito das Sephirot são obscuras para nós?

O *Sepher Yetzirá* é um livro místico? Se é verdade que a sua teoria da criação é científica e se baseia numa teoria sistemática de números e letras que deriva de leis básicas que encontram expressão em todas as estruturas da realidade, não há lugar para descrever o livro usando este termo. No entanto, há dois pontos do livro, em que existe um certo

---

<sup>28</sup> cf. Graetz (1848)

desvio da metodologia científica que habitualmente o caracteriza, e que podem, com grande hesitação, ser descritos como temas de natureza “mística”. Não quero dar muita importância a este conceito, cujas formas de utilização hoje em dia são variadas e diferentes; alguns o usam para descrever tudo o que não entendem, e há outros que o usam para descrever tudo o que acham que entendem. Na realidade de hoje, aqueles que descrevem um fenômeno ou um texto como "místico" estão apenas demonstrando a definição de misticismo por eles aceita, e as coisas permanecem num nível semântico, e geralmente também num nível de valor. Desejo apenas salientar aqueles dois pontos em que, na minha opinião, o autor de uma obra se desvia do seu próprio caminho, e estes pontos constituem um exame excepcional da estrutura sistemática que ele mesmo construiu. Se o termo “misticismo” é apropriado ou não para isso é uma questão semântica secundária, à qual não deve ser dada muita importância. As Sephirot, conforme descritas acima, são aspectos matemáticos e estruturais da realidade: elas representam a expansão infinita do universo e a transição, em etapas, da realidade do criador do mundo apenas para a realidade dos elementos e domínios separados do ser. Neste contexto, o parágrafo constante das fórmulas tradicionais do Capítulo 1:

*“São dez Sephirot do nada: Sua medida é dez que não têm fim. Profundidade do princípio, profundidade do fim; profundidade do bem, profundidade do mal; profundidade de cima, profundidade de baixo; profundidade do oeste, profundidade do leste; profundidade do norte, profundidade do sul. O Único Senhor, EL, Rei Fiel, governa sobre todos elas desde a morada da santidade, para todo o sempre e sempre.”*<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> 1:5.

Qualquer tentativa de conectar este parágrafo com a literatura de Hekhalot e Merkavá deve ser completamente rejeitada. Não há nada nele que venha diretamente do capítulo 1 de Ezequiel. No entanto, o dinamismo do conceito das Sephirot nesta seção não coincide com as suas descrições nos outros parágrafos do primeiro capítulo do livro. Se as Sephirot são norte e sul, para cima e para baixo, o que significa “profundidade”? Embora não saibamos o significado exato desta frase, é bastante claro que ela se refere ao aspecto observável das Sephirot. É muito provável que exista uma proximidade, se não uma identidade exata, entre as Sephirot do nada aqui e os animais sagrados em Ezequiel. A representação das Sephirot como entidades não-terrenas, que podem ser observadas (por exemplo, pelo profeta Ezequiel<sup>30</sup>) e que agem de acordo com a palavra dinâmica de Deus que pulsa nelas, e que se curvam diante do trono de Deus, não é consistente com o conceitualismo abstrato que as caracteriza nas outras discussões do livro.

O autor anuncia neste parágrafo que as Sephirot do nada são entidades com as quais uma pessoa – um profeta, ou talvez um místico – pode entrar em contato, testemunhar e observar? Ele informa que apesar das leis básicas da realidade que ele expõe em outras partes do livro, as Sephirot são um elemento mutável de acordo com a palavra de Deus nelas contidas, e elas se movem pela realidade e retornam e se curvam diante do trono da Glória? É difícil responder, de acordo com esta frase curta e única, a estas questões. No entanto, não se pode negar que há aqui uma sugestão de outra camada adicional do significado do conceito, e esta camada sugere um tipo diferente de conexão entre as esferas de contenção e o contrato, por um lado, e Deus, por outro. Não há aqui material suficiente para determinar a essência desta possível conexão, e certamente não para caracterizar a sua relação com os outros significados e os outros papéis. No entanto, se

---

<sup>30</sup> *ibid.* 6.

estamos pedindo uma dimensão oculta e supercientífica, parece que esta é uma das frases do livro que abre mais portas para esse tipo de possibilidade.

As coisas ficam um pouco mais claras no segundo contexto que me parece incomum, o contexto encontrado pela primeira vez na segunda metade do capítulo III, e que depois é repetido muitas vezes na continuação do livro (naturalmente, vinte e duas vezes no total):

*“As três mães Aleph, Mem e Shin, sua fundação é uma parte de culpabilidade e uma parte de mérito, e a língua do decreto decide entre elas..”*<sup>31</sup>

O leitor do capítulo 2 do e da primeira metade do capítulo III tem a impressão de que o poder de criação está nas próprias letras e em suas combinações. A descrição relativamente detalhada do autor procura demonstrar como os fenômenos infinitos da realidade são obtidos a partir do sistema de combinações sistemáticas das letras em seus tipos.

De acordo com o método do *Sepher Yetzirá*, os domínios do cosmos, do tempo e do indivíduo e "alma" (que no livro significa uma persona, um indivíduo, conforme frequentemente encontrado na Bíblia, e não no significado da parte espiritual de uma pessoa, assunto que não é mencionado e nem discutido em todo o livro), qualquer que seja seu significado exato, certamente se refere à criação das letras e à determinação de suas combinações em de tal forma que os resultados desejados no cosmos, no tempo e no homem possam ser derivados deles.

Tudo isso está em linha com a abordagem sistemática e "científica" do *Sepher Yetzirá*. Este é o caso no capítulo IV:

*“Estas sete letras dobradas BG”D KFR”T Ele formou, projetou, criou e combinou nas Estrelas do Universo, os dias da semana,*

---

<sup>31</sup> 3:1.

*nos orifícios de percepção no homem; e delas ele fez sete céus e sete planetas e sete sábados; conseqüentemente, o sétimo é preferido sob todos os céus. Ele causou e produziu Bet, predominante em sabedoria, coroou, combinou e formou Saturno no Universo, o primeiro dia da semana, e o olho direito do homem.”<sup>32</sup>*

Se é assim que as coisas são, o que significa " *Ele causou e produziu Bet, predominante em sabedoria, coroou, combinou e formou Saturno no Universo* "? Não há dúvida de que a base da afirmação está na proclamação dos sábios, que antes da criação Deus estava ligando as letras às letras, e não há nada de errado em descrever esse processo como uma espécie de “coroa”. A seguir, esta frase é apresentada a respeito de cada uma das letras do alfabeto. Do ponto de vista “científico”, as coisas são desnecessárias; o autor já afirmou que no processo de criação do universo foi dado às letras o poder de criar a partir de suas combinações e conjunções todas as áreas da realidade – a “coroa” representa provavelmente outra dimensão de concessão de poder. Trata-se de uma espécie de cerimônia em que Deus concede o seu poder a cada uma das letras do alfabeto e confere-lhes funções especiais e específicas tanto na criação como na existência de toda a realidade. A letra, ao que parece, fica saturada de poder divino, que a ativa e lhe permite desempenhar as funções a que se destina. Embora as coisas se encaixem bem no formato de um livro sobre a criação, do ponto de vista teórico, esses são dois conceitos separados das letras e de seu poder. Um conceito é o instrumental, as letras como blocos de construção cujas combinações criam as bases e os poderes de qualquer maneira a partir dos quais a realidade é construída. Nessa visão, as letras são uma espécie de tabela de

---

<sup>32</sup> 4:4-5.

elementos de Dmitri Mendeleiev, contendo os elementos, cujas várias combinações criam todos os materiais na realidade.

A segunda visão é a dos vasos para o espírito divino: as letras e suas combinações não são forças independentes, mas devem ser vistas como receptáculos que Deus derramou neles seu espírito, e cumprem seu mandamento pelo poder de seu espírito que pulsa neles.

A maioria das referências às letras no *Sepher Yetzirá* pertence ao primeiro tipo, o instrumental. A descrição da realeza e da coroação a cerimônia das letras inclina-se mais para o segundo significado, que também pode ser descrito como o conceito do alfabeto como uma espécie de logos, o mensageiro de Deus para a criação, depois que Deus derramou seus poderes demiúrgicos.

Há um certo paralelo estrutural entre o conceito geral das letras do livro e esta descrição especial, por um lado e, por outro, o conceito geral das Sephirot do nada e sua descrição como animais sagrados cheios do espírito e da palavra de Deus, que andam ao redor e se curvam diante de Seu trono. Em ambos os casos é possível ver uma exceção à regra instrumental e conferir uma dimensão missionária aos números e letras cheios do espírito de Deus. Se este for realmente o caso, e se esta interpretação reflete efetivamente o significado das coisas, então deve ser dito que o autor não estava satisfeito com a estrutura científico-sistemática da descrição da criação que tornou o livro único, mas também procurou apresentar o lugar do ser divino neste processo. Os “instrumentos” utilizados por Deus no processo de criação e de existência da realidade não se desligam d’Ele quando o seu papel é determinado e saem ao cosmos para cumpri-lo, mas carregam dentro de si o espírito, a palavra e o poder de Deus. Eles desempenham suas funções não apenas porque foram projetados e construídos para isso, mas porque existe uma realidade constante dentro do poder anímico divino.

Não há necessidade de descrever essa alma na visão de mundo do autor como um elemento místico. Este conceito, quando usado corretamente, geralmente pretende expressar as relações entre o homem e Deus, é apenas em um status secundário a relação dos elementos da realidade com sua origem. No entanto, em termos de compreensão do significado religioso do livro, este aspecto também deve ser observado, que é outra camada além do quadro do método instrumental que caracteriza a maior parte do texto.

Neste sentido, podemos retirar o *Sepher Yetzirá* da classificação mística ou religiosa: se você o examinar por si mesmo, e especialmente quando o comparar com os conceitos predominantes no mundo religioso que o rodeava, durante o período do Talmud, todos os elementos que caracterizam o pensamento religioso estão ausentes de seu texto. A Divindade aqui é separada do mundo e confiada aos seus mensageiros, as Sephirot e as letras, que cumprem os seus papéis em virtude das leis que lhes são inerentes, sem com isso adquirirem para si um significado religioso.

Em seu texto, o homem é um conjunto de órgãos e características fixas devido à sua estrutura, quando não há dinâmica de mudança e progresso espiritual dentro dele, sua criação não tem propósito humano ou divino, e sua existência é mecânica, como a existência de toda a realidade. Os conceitos básicos de moralidade e ritos perdem o sentido. Não há nenhuma passagem no livro que dê sentido à oração ou à caridade, à oferta de sacrifícios ou ao comportamento moral. Não há menção no livro de redenção messiânica, de mundo vindouro, de céu e inferno, julgamento divino e conquista para aqueles de boas obras. Não há nenhum vestígio da existência de uma alma divina, de um elemento espiritual que ligue o homem a Deus, e por isso não há sentido, dentro do livro, para a questão da alma eterna.

É um estudo da técnica de criação, que não possui moral sobre a obrigação humana decorrente da presença do homem no mundo criado por Deus. Não há menção no livro

sobre a Torá e mandamentos, de profecia e revelação, de uma descida em uma Merkavá ou de uma experiência mística de alguém; nada que possa compor pensamento religioso; e isto numa época em que estes elementos, em composições diferentes e diversas, preenchem o mundo da literatura talmúdica e midráshica – a dinâmica religiosa, que é a força vital da literatura dos sábios, não deixou qualquer vestígio no *Sepher Yetzirá*.

E ainda: um significado religioso do tipo dominante na literatura do Talmud e do Midrash não está aqui; mas será que existe um significado religioso no livro com uma direção diferente, que não esperamos encontrar?

O autor procurou e encontrou outro caminho para o homem se aproximar de Deus? Parece que, uma vez que a questão é apresentada desta forma, a resposta surge por si só. Se há um significado religioso, então ele é encontrado no último parágrafo do livro (que alguns queriam argumentar que se trata de um acréscimo tardio). Este parágrafo descreve uma conquista religiosa de longo alcance e uma comparação que pode ser vista como uma abordagem humana ao Criador, de uma forma completamente diferente daquela encontrada em seu mundo espiritual dos Sábios.

Os últimos parágrafos do *Sepher Yetzirá* se destacam justamente pelas determinações resolutas, legais e imutáveis:

*“O coração do homem como um rei na guerra. E nosso Deus criou os estados de oposição, o bem e o mal, o bem do bem e o mal do mal. A felicidade está reservada aos justos e a miséria aos ímpios.”<sup>33</sup>*

E semelhantes a estas determinações que não ensinam nenhuma maneira de alterar a ordem das coisas, que percebem o bem e o mal como regras fixas e imutáveis,

---

<sup>33</sup> 6:2.

aparentemente dotadas de um caráter fisiológico como de natureza linguística – a expressão mais oposta ao conceito de atividade religiosa que cria e avança o homem em direção ao propósito que lhe foi estabelecido pelo seu criador.

O parágrafo final, por outro lado, passa para um nível completamente diferente:

*“Depois que nosso pai Abraão viu, ponderou, investigou e entendeu essas coisas, ele as projetou, gravou e compôs, e as recebeu em seu poder. Então o Senhor de todos apareceu a ele, fez uma aliança com ele, beijou-lhe a cabeça e deu-lhe o nome de seu próprio nome e chamou-o de amigo; e como está escrito, completou uma aliança com ele e com sua semente para sempre, que então acreditou em Deus, o YHVH, e isso lhe foi imputado como justiça. Deus ordenou uma aliança entre os dedos dos pés, a da circuncisão; e uma aliança entre os dedos de suas mãos, a da língua. Ele atou as essências das vinte e duas letras em sua língua, e Deus lhe revelou os seus segredos; Deus as carregou através das águas, Ele as elevou através do fogo e as carimbou nas tempestades do ar; Ele as distribuiu entre as sete estrelas e as atribuiu a doze constelações celestiais. Amém.”<sup>34</sup>*

Esta passagem representa, sem dúvida, uma conquista religiosa de suprema perfeição. Abraão, nosso pai, foi levado a um nível de perfeição espiritual, e como resultado ganhou um poder imenso, descrito em termos de amor físico, com seu Deus.

Quanto à pessoa do autor, há uma identificação profunda com Deus e uma proximidade emocional e física com Ele através do estudo e do conhecimento das leis da criação e da

---

<sup>34</sup> 6:4.

realidade. É difícil duvidar que diante de nós está a descrição de uma rara conquista religiosa em sua totalidade, na qual o homem atinge o auge da unidade possível com Deus. Se o livro não tivesse sido escrito, essa conquista teria permanecido propriedade do autor, sem que a história nada soubesse sobre ela. Desde que o livro foi escrito, o autor teve a intenção de levar o caminho até Deus, no qual Abraão foi o primeiro a caminhar, ao conhecimento de outras pessoas.

Não sabemos se o livro se destinava ao público ou se se destinava desde o início da sua escrita a alguns indivíduos virtuosos. Porém, o próprio fato de escrever indica que o autor não via os segredos nele apresentados apenas como sua propriedade privada, um caminho religioso compartilhado apenas por Abraão e por ele mesmo.

Escrever as coisas de maneira estritamente literária, com uma edição formal clara, com uma divisão sistemática em capítulos e tópicos, tem indícios de uma intenção didática.

O fato de o livro ter sido escrito e editado para que outros pudessem lê-lo e estudá-lo indica que a missão religiosa nele contida, aquela encontrada apenas no último parágrafo, é oferecida pelo autor como forma de conhecimento de Deus e identificação com Ele. Ele afirma, basicamente, que conhecer as leis da realidade e como elas surgem da Divindade é a perfeição religiosa. Um certo paralelo com esse conceito, com um tom místico muito mais distinto, é encontrado em outro canal da antiga literatura secreta hebraica. A conhecida afirmação do Rabino Ismael no início de Yesod Mora, na passagem que constitui o foco religioso desta composição mística, temos a afirmação do Rabino Ismael:

*“Quem conhece a sua medida na formação do Gênesis, está garantido a ele que ele é um filho do Mundo Vindouro, e eu e Akiva assim garantimos. E a partir deste caminho, o perspicaz pode conhecer a unidade, pois tudo nele é dividido apenas pelo aspecto da bondade completa. O profeta não tem forças para*

*compreendê-lo, e a analogia é como o sol passando pela superfície de um olho fechado, e não se pode ver a face do sol até que ele passe.*"<sup>35</sup>

Aqui, uma virtude religiosa suprema é garantida, em nome dos dois grandes criadores da Mishná e os pais da lei talmúdica, para aqueles que conhecem os segredos do caráter do criador do Gênesis descrito nesta composição, e é obrigado a estudá-lo todos os dias. Pode-se entender que uma extrema superioridade religiosa é dada aqui ao valor de conhecer um segredo, além dos valores de observar os mandamentos e aprender a Torá e a guia moral, e assim o Rabino Ismael, o Rabino Akiva e seus alunos foram diligentes em instruir as gerações seguintes na tradição oral. É possível que uma espécie de resposta a isso seja encontrada na passagem do *Sepher Hekhalot Rabbati*, que se origina do mesmo círculo de místicos, que passaram a enfatizar a necessidade de combinar o conhecimento dos segredos com a observância dos mandamentos, o estudo da Torá e a guia moral. É difícil atribuir a esta composição mística tendências antinomistas e a elevação do conhecimento místico como um substituto para a observância dos mandamentos; é muito possível que a intenção destas coisas, como no *Sepher Yetzirá*, seja um certo aspecto, e nenhuma conclusão deve ser tirada disso em relação ao conceito religioso geral.

Esta ideia em si não é uma novidade no mundo do pensamento filosófico e religioso. O valor extremo do conhecimento e do conhecimento científico, valor que também é descrito em termos religiosos, encontra-se tanto no pensamento grego antigo como em vários matizes da filosofia do período helenístico, e também nas escolas epicuristas, como nas diversas variações do neo-pitagorismo e neo-platonismo. O valor do conhecimento secreto como redentor da alma humana é o conceito básico do conceito religioso da antiga

---

<sup>35</sup> סוד מורא וסוד תורה. אבן עזרא, אברהם בן מאיר. תקצג, פ. 36.1833

gnose. O racionalismo medieval, que se baseava em alguns desses pressupostos do pensamento do mundo antigo, desenvolveu ainda mais o conceito do poder redentor da mente, e os vestígios dessas coisas também são claramente visíveis no mundo da educação medieval, inclusive na filosofia do Maharal de Praga. Não é a ideia em si que é um exame da inovação, mas o seu lugar e tempo: a realidade desta afirmação no mundo espiritual da literatura do Talmud e do Midrash, aquela que afirmava que a interpretação não é o essencial, mas sim a ação.

É possível ver o conceito religioso que surge do parágrafo final como um antinomismo, uma preferência pela realização espiritual intelectual em detrimento da ação religiosa e moral? É mais fácil interpretar o parágrafo como se referindo a um domínio que ele não possui, isto é, as questões das ações religiosas e dos mandamentos, quando o conhecimento dado na conexão mística constitui outra camada superior da infraestrutura a normalidade da vida religiosa rotineira. No *Sepher Yetzirá*, o desvio das convenções dominantes no mundo dos sábios é mais agudo. A estatura oferece outra camada, mas não há indício disso por uma alternativa aos conceitos tradicionais sobre este mundo, sobre sua natureza e o que ela exige. O já mencionado fato de o livro não mencionar a singularidade do povo de Israel, sua escolha e seus ensinamentos, indica que ele não diferencia um judeu e um não-judeu.

### **Uma abordagem racionalista da vida religiosa**

Esta situação mudou completamente na Idade Média, quando começou a se espalhar na Babilônia e na Europa. Aqui os encontramos, Rabino Saadia, Shabbatai Donolo, Dunash Ibn Tamim, Yehuda Halevi e Shlomo Ibn Gabirol como as fontes mais respeitáveis, que concordam em um ponto: é preciso uma abordagem científica ao estudo da realidade e a atribuição de um estatuto religioso à realização intelectual. Os parágrafos do livro eram

obscuros o suficiente para permitir a interpretação de diferentes maneiras, e encontrar neles confirmação e prova de diferentes abordagens científicas e visões foi a principal tarefa dos sábios da Idade Média, principalmente dos que chegavam à Europa a partir da Babilônia. Em vez disso, as declarações abrangentes do livro, sem depender de versículos e sermões, foram convenientes para os pensadores da Idade Média considerarem outro caminho, um caminho tradicional, mas não judaico – uma oportunidade ao talmudista enfadonho para ancorar seu novo mundo espiritual dentro de uma estrutura tradicional. As diferenças entre o *Sepher Yetzirá* e a tradição talmúdica perderam em grande parte a sua validade ao longo dos séculos.

E ao referenciar seu conhecimento a Abraão, que não foi negado pelos comentaristas (no máximo ignorado) não pôde mais ser classificado como um livro blasfemo ou inválido. Desde a conexão vista como parte do conjunto Talmud - Midrashim, nenhum problema surgiu devido à ausência de extensas áreas em questões de Torá e mandamentos, visto que estas são abundantes em outros lugares no mesmo complexo. Também é difícil duvidar que o simples fato de Saadia Gaon ter escrito um comentário sobre o livro descartou a possibilidade de haver alguma falha religiosa nele. O final do livro, mesmo que não tenha sido interpretado por todos os comentaristas da era dos rishonim, como dissemos acima, constituiu uma força repelente para os intelectuais judeus.

O rabino Yehudá de Barcelona, em seu comentário detalhado, aparentemente deu expressão à visão da problemática envolvida no livro. O seu significado inclui uma certa dimensão de uma posição apologética, que procura defender o livro conciliando as suas palavras com o que é dito nos corpos do Talmud e do Midrash. Este rabino estava mais do que sujeito à influência do racionalismo árabe do que no mundo da Halachá, e procurou apresentar a visão de mundo do Rabino Saadia Gaon em seu comentário ao livro da criação dentro de uma estrutura talmúdica tradicional hebraica, e reconheceu a tensão

entre o livro (e seus comentaristas) e o mundo espiritual circundante. Será que este sentimento motivou outros sábios do século XII a distanciarem-se até certo ponto de uma obra, ou foi causado pela percepção de que o livro explica o suficiente e não há espaço para acrescentar algo? Não temos uma resposta completa para isto, mas está claro que no século XII a recompensa ocorreu, quando o interesse pelo livro entre os racionalistas diminuiu, enquanto os místicos judeus começaram a construir as suas cosmovisões.

### **O misticismo em sua base**

O fato, mencionado acima, de que a primeira composição da Cabalá cujo nome do autor nos é conhecido seja um comentário ao Sepher Yetzirá do Rabino Yitzhak Sagi Nahor é muito impressionante. Menos óbvio é o fato de que o *Sepher HaBahir*, a primeira composição da Cabalá que chegou até nós, é em grande medida uma interpretação do *Sepher Yetzirá*. Dezenas de seções baseiam-se na terminologia do livro e constituem, em grande medida, um fio condutor no emaranhado mundo desta estranha e complexa composição. Já foi mencionado que outros círculos de místicos, como o círculo dos Chassidim Ashkenazim da família Kalonymus, basearam suas cosmovisões sobre a linguagem e o conteúdo do *Sepher Yetzirá*. Assim, foi criada uma identidade quase que fundida entre o *Sepher Yetzirá* e o Mistério da Torá, uma identidade que continua até hoje. Não é de admirar: a linguagem oculta do livro, seus conceitos obscuros, a determinação decisiva de suas afirmações sobre a Divindade e o mundo em sua totalidade – tudo isso abriu para os donos do segredo um vasto campo para uma ampla gama de interpretações criativas. Os cabalistas inseriram no *Sepher Yetzirá* um elemento principal que está completamente ausente de sua simplicidade: a percepção das Sephirot como uma força divina (ou um grupo de forças) que faz a mediação entre a divindade pura suprema e a realidade. Uma das características do *Sepher Yetzirá* é a percepção direta do processo

de criação – Deus é o Criador e tudo é criado através de Sua sabedoria e Seus caminhos, que não possuem essência e poder criativo próprios. Nas mãos dos cabalistas, o *Sepher Yetzirá* foi gradualmente transformado em fonte primária que descreve o reino intermediário e o reino da divindade ativa separada da divindade suprema e transcendente, uma espécie de Logos rico em matizes e dinâmicas.