



Sociedade das Ciências Antigas

ABRAÃO ABULAFIA E A DOCTRINA DA KABALAH PROFÉTICA OU DO MISTICISMO PRÁTICO

A partir do ano de 1.200, os cabalistas começaram a surgir como um grupo místico à parte, o qual, embora numericamente ainda inexpressivo, obtivera já destaques consideráveis em muitas partes da Espanha e no Sul da França. As principais tendências do novo movimento são claramente definidas, e o estudioso pode sem dificuldade traçar seu desenvolvimento, desde os primeiros momentos por volta de 1.200 até a Idade de Ouro da Kabbalah na Espanha, ao final do século XIII e início do XIV. Uma extensa literatura preservou o essencial do pensamento e das personalidades que dominavam o novo misticismo, o qual durante cinco ou seis gerações deveria exercer uma influência cada vez mais ampla sobre a vida judaica. Alguns das cabeças exponenciais se apresentam apenas levemente esboçados, e não há dados suficientes para obter um retrato claro de cada um deles; mas a pesquisa dos últimos trinta anos trouxe uma espantosa colheita de fatos reveladores. Tampouco deve-se esquecer que cada uma das figuras principais oferece uma fisionomia espiritual tão claramente definida, que está excluída a possibilidade de haver uma vaga idéia, capaz de levar à confusão de identidades. As mesmas linhas nítidas de demarcação aplicam-se também às tendências, cada uma das quais pode ser distinguida tanto pela terminologia quanto, pela nuance própria a seu pensamento místico.

A regra era ensinar oralmente e através de implicações de preferência a asserções. As numerosas alusões encontradas neste campo da literatura, tais como "não posso dizer mais", "já o expliquei oralmente", isto é só para os iniciados no saber secreto, não representam meros vãos de retórica. Esta incerteza é a verdadeira razão pela qual, muitas passagens permaneceram obscuras até hoje. Em muitos casos, cochichos e insinuações esotéricas eram o único meio de transmissão. Não é de surpreender, portanto, que tais métodos conduzissem a inovações, algumas delas espantosas, e que surgissem divergências entre as várias escolas. Mesmo o discípulo mais dedicado, que se ativesse rigorosamente à tradição de seu mestre, encontraria à sua frente um vasto campo para interpretações e desenvolvimentos, se possuísse a inclinação para tanto. Tampouco devemos esquecer que nem sempre a fonte original de uma tal "tradição" era um mero mortal. A iluminação sobrenatural também desempenha seu papel na Kabbalah, e se fizeram inovações não só com base em novas interpretações de materiais antigos, mas como resultado de uma inspiração ou revelação momentânea, ou mesmo de um sonho.

Uma frase de Isaac Hacoheh de Soria (por volta de 1270) ilustra as duas fontes gêmeas que os Cabalistas reconheciam como autorizadas: "Em nossa geração há poucos, aqui e ali, que receberam a tradição dos antigos ou que receberam a graça da Inspiração divina". Tradição e intuição estão acopladas, e isto explica por que a Kabbalah podia ser profundamente conservadora e intensamente revolucionária. Mesmo os "tradicionalistas" não recuam diante de inovações, às vezes de largo alcance, que são confiantemente apresentadas como interpretações dos antigos ou como revelações de um mistério que a Providência houvera por bem esconder das gerações anteriores

Esta dualidade caracteriza a literatura cabalística, pelos cem anos subsequentes. Há eruditos que são conservadores ferrenhos, e nada afirmam que não lhes tenha sido transmitido por seus mestres, mesmo que com enigmática brevidade. Outros se deleitam abertamente com as inovações baseadas em interpretações pessoais, e temos a admissão de Iakov bem-Scheschet de Gerona:

"Se isto fosse o que meu coração encontrou

Eu acreditaria que Moisés do Sinai o revelou."

Um terceiro grupo propõe suas idéias, lacônicas ou extensamente, sem citar qualquer autoridade, enquanto um quarto, a que pertencem Iaakov Hacoheh e Abraão Abuláfia, apoiam-se abertamente na revelação divina. Mas não é de surpreender que tantos cabalistas, apresentem reticências das formas pseudo- epigráficas na literatura do período. Esta pseudo-epigrafia estava baseada, em dois elementos: um psicológico e outro histórico. O psicológico provém da modéstia e do sentimento de que um cabalista a quem fora concedido o Dom da inspiração deveria evitar a ostentação. O histórico, por outro lado, conectava-se com o desejo de influenciar os contemporâneos do autor. Daí a busca de continuidade histórica e a santificação da autoridade, e a tendência para emprestar à literatura cabalística o brilho de grandes nomes dos templos bíblicos ou talmúdicos. O Zohar, ou "Livro do Esplendor", é o exemplo mais famoso, mas de modo algum o único, desta pseudo-epigrafia. Mas, felizmente para nós, nem todos os cabalistas preferiram o anonimato, e é graças a eles que temos condições de situar os autores de escritos pseudo- epigráficos em seu respectivo quadro histórico. É possível resumir adequadamente a contribuição do cabalismo espanhol para o tesouro do misticismo judaico, caracterizando os dois mais destacados representantes das principais correntes, os estáticos e iluminados típicos de um lado, e, de outro lado, os mestres da pseudo-epigrafia.

Os místicos judeus não gostam de falar com pormenores acerca dos processos mais secretos da vida religiosa, portanto da esfera de experiências geralmente descritas com êxtase, união mística com Deus, etc. Experiências desta espécie estão na base de muitos escritos cabalísticos, embora, naturalmente não de todos. Às vezes, porém, este fato nem sequer é mencionado pelo autor.

É o caso de um *in-folio*, o livro do Rabi Mordehai Aschkenasi, (Eschel Avraham, Fuerth 1701). Foi provado que a obra foi escrita com base em relações tidas pelo autor, graças ao seu caderno de notas, uma espécie de diário místico. Mas em vão pode ser procurado em todo o grosso volume uma única alusão a esta fonte de suas idéias.

Há cabalistas que ensinam de forma teórica o caminho para a experiência mística, sem que, no entanto exponham de modo algum sua própria pessoa ou o que lhe ocorre. Mesmo escritos deste caráter, porém se forem realmente manuais das etapas mais avançadas da prática mística e da sua técnica, raramente foram ao prelo. A este grupo pertence, por exemplo, uma penetrante análise de várias espécies e fases do arrebatamento e êxtase místico, escrito pelo Rabi Dov Ber (morto em 1827), filho do famoso Rabi Schnoier Zalman de Ladi, o fundador do hassidismo-*Habad*, em seu *Huntras Há-Hitpalut*, título que significa "Investigação sobre o Êxtase". (Publicado pela primeira vez em 1831. A melhor edição deste livro, apareceu em Varsóvia 1868, sob o título de *Likutei Beiurim*).

Ou tome-se o caso do famoso cabalista, Rabi Haim Vital Calabrese (1543-1620), principal discípulo de Rabi Issac Luria, uma das figuras centrais do cabalismo posterior. Este místico é o autor de uma obra chamada *Schaarei Keduschá*, "As Portas da Santidade", que contém uma breve introdução, facilmente compreensível, ao estilo de vida místico, começando com uma descrição de certas qualidades morais indispensáveis e terminando por um verdadeiro compêndio de ética cabalística. Os três primeiros capítulos deste livro, foram impressos muitas vezes. Mas Vital acrescentou um quarto capítulo, em que expõe com pormenores as várias maneiras de imbuir a alma com o espírito sagrado e o conhecimento profético, e que, em virtude de suas copiosas citações de autores anteriores é na verdade uma antologia dos ensinamentos dos antigos cabalistas sobre a técnica do êxtase. Debalde, procurar-se-á, porém, esta parte em qualquer das edições impressas do livro; em seu lugar, foram inseridas as seguintes palavras: "Assim diz o impressor; esta quarta parte não será impressa, porque toda ela consiste em nomes sagrados e mistérios secretos que não seria aconselhável publicar". E na verdade este capítulo altamente interessante sobreviveu apenas em alguns exemplares manuscritos. (Ms. Museu Britânico 749, ff. 10-28; Guenzburg 691 (antes Coronel 129)). O mesmo ou quase o mesmo aconteceu com outros escritos que comunicam experiências extáticas de se preparar para elas.

Ainda mais notável é o fato de que, mesmo quando procuramos manuscritos inéditos de místicos judeus, descobrimos que a experiência extática não desempenha o papel supremo que poderíamos esperar. É verdade que a posição é um pouco diferente, nos textos dos místicos que viveram antes do desenvolvimento do cabalismo e cujas idéias foram esboçadas na Segunda Conferência. Em lugar da teoria comum do misticismo, encontramos nestes documentos do gnosticismo judaico, pré-cabalístico, os assim chamados escritos das Hehalot, descrições entusiásticas da ascensão da alma ao Trono celeste e dos objetos que ela aí contempla; ficamos sabendo dos hinos e cânticos que os anjos conhecem, com os quais louvam seu Criador e, a tudo isto acresce a técnica de produzir este estado de espírito extático, descrita em detalhe. Na literatura cabalística ulterior, estes aspectos tendem cada vez mais a ser relegados. A ascensão da alma não desaparece subitamente. O elemento visionário do misticismo, que corresponde a uma certa disposição psicológica, vem à tona repetidamente. Mas de maneira geral a meditação e a contemplação cabalística assumem um caráter mais interior e espiritualizado. Além disto, permanece o fato de que, mesmo deixando de lado a distinção entre documentos antigos e recentes do misticismo judaico, é apenas em casos extremamente raros que o êxtase significa união real com Deus, em que a individualidade humana se perde inteiramente e submerge indistinta na torrente da Divindade. Mesmo no êxtase, o místico judeu quase sempre retém o senso da distância entre o Criador e Sua criatura. Esta se liga àquele, e o ponto onde ambos se tocam é do máximo interesse para o místico, mas ele não chega à extravagância de considerá-lo uma identificação entre Criador e Criatura.

Parece-me que nada exprime melhor este senso de distância entre Deus e o homem do que o termo hebraico usado geralmente para o que se costumava chamar *unio mystica*. Referimo-nos a palavra *Dveikut*, que significa literalmente "adesão", ou "estar unido" a Deus. Para o cabalista, este é o topo da escada dos valores religiosos que o homem deve concretizar. *Dveikut* pode ser o êxtase, mas seu significado é bem mais amplo. É um perpétuo estar-com-Deus, uma união íntima, uma conformidade das vontades humanas e divinas.

Mas até mesmo as arrebatadas descrições de uma tal *communio* com Deus, que abundam na literatura hassídica, retém um resto de distância. Muitos autores deliberadamente colocam a *Dveikut* acima de qualquer forma de êxtase que busca a extinção do mundo e do eu na unificação com Deus. (Cf. os artigos sobre *communio* nas antologias hassídica, *Leschon Hassidim*, Lemberg (1876), f. 15 e ss., e *Derech Hassidim*, Lemberg (1876), f.24 e ss.).

Não pode-se negar que também houve no judaísmo tendências do tipo oposto; (Pinkhas de Koretz dá, em ídiche, uma paráfrase muito esclarecedora deste conceito. El "traduz" a sentença hebraica "O homem deve aderir a Deus", por *Er mus sich areim gein in Há-schem*,

"Ele precisa entrar no Nome"; cf. seus *Likutei Schschanim* (1876), p. 14.) temos inclusive uma excelente descrição do pendor para o panteísmo puro, ou melhor, acosmismo, em um conhecido romance ídiche, *Haim Grawitzer*, d F.Schneerson (Publicado pela primeira vez em Berlim, em 1922. Uma tradução alemã, feita por Berthold Feiwei, apareceu na Schocken-Buecherei, Berlim (1937). e pelo menos um dos chefes do hassidismo lituano, Rabi Aarão Levi de Starosselje, pode ser classificado entre os acosmistas. Mas cumpre afirmar que tais tendências não são características do misticismo judeu. É fato significativo que a obra de maior repercussão e influência da literatura cabalística, o *Zohar*, tenha pouco uso para o êxtase; o papel que este desempenha tanto nas descrições quanto nas teorias desta obra é inteiramente secundário. Há alusões a ele, (A descrição da experiência do Sumo-Sacerdote, ao entrar no Sancta Sanctorum, no Dia da Expição, tem um caráter extático similar. Cf. *Zohar* III, 67^a e 102^a; *Zohar Hadasch* (1885), 19^a e 21^a).

Mas é obvio que outras questões da vida mística tocam mais de perto o interesse do autor. Talvez seja precisamente esta atitude de reserva, esta acentuação de outros aspectos da vida religiosa que, indo de encontro a uma disposição da alma judaica, tenha contribuído para alçar o *Zohar* ao grau de livro sagrado.

Considerando todos estes fatos, não é de admirar que o mais destacado representante, e teórico da Kabalah extática, tenha sido o menos popular de todos os grandes cabalistas: Abraão Abuláfia. Por uma curiosa coincidência, os trabalhos mais importantes de Abulafia e o *Zohar* foram escritos quase simultaneamente. Não é exagero dizer que tanto um quanto outro assinalaram as expressões clássicas no desenvolvimento de duas escolas opostas no seio do cabalismo espanhol, escolas que são denominadas de "extática" e "teosófica". Apesar de todas as suas diferenças, as duas correntes formam um todo, e para obter um quadro completo das realizações do cabalismo em sua florescência espanhola, é necessário compreender bem ambas.

Infelizmente, nenhum dos numerosos e volumosos tratados de Abuláfia foi levado ao prelo pelos próprios cabalistas, enquanto que o *Zohar* alcançou cerca de oitenta edições. Somente Jellinek, um dos poucos eruditos judeus do século XIX que se esforçou para obter uma compreensão mais profunda do misticismo judeu, publicou três das obras menores de Abuláfia e alguns extratos de seus escritos. Isto é tanto mais notável quanto Abuláfia era um escritor sobremaneira prolífico, que em certa passagem se declara autor de vinte e seis tratados cabalísticos e vinte e duas obras proféticas. Dos primeiros, muitos se conservaram; e é fato que alguns dentre eles, ainda hoje, gozam de extraordinária reputação entre os cabalistas.

Embora vários dos cabalistas de pendor mais ortodoxo, como o Rabi Iehudá Haiat (1500), tenham atacado Abuláfia com veemência e tenham prevenido seus leitores contra ele, (Iehudá Haiat, no prefácio a seu comentário *Minkhat Iehudá* sobre o livro *Maarehet Há-Elohut*, Mântua (1558), tais advertências parecem ter alcançado pouco eco, (Moisés Cordovero e Haim Vital citam-no mais de uma vez como uma grande autoridade, para não mencionar cabalistas menos importantes. Eliezer Eilenburg, um cabalista alemão de 1555 diz do *Imrei Schefer* de Abuláfia, em prosa rimada: "Quem nega o *Imrei Schefer* é um tolo ou um herético". (Ms. New York, JThS 891, f. 101"

De qualquer forma, a influência de Abuláfia como um dos guias na via mística, continuou sendo extraordinariamente grande. Isto se deve à notável combinação de agudeza lógica, claro poder de representação, profunda intuição e manifesta abstrusidade que caracteriza seus escritos. Uma vez que, como veremos mais adiante, ele estava convencido de ter achado o caminho da inspiração profética, e daí para o verdadeiro conhecimento de Deus, Abuláfia preocupou-se em usar um estilo simples e claro para que todo leitor atento pudesse segui-lo, se o desejasse, para tentar o mesmo praticamente. Ele chegou a incluir entre suas obras toda uma série que poderíamos chamar de manuais, que não só desenvolvem sua nova teoria, mas oferecem explicações na ação. Na verdade, elas se aplicam em tal medida que ultrapassam de longe as intenções do próprio Abuláfia. Não só um judeu ortodoxo pode executá-las, ainda que Abuláfia nunca tivesse pensado sair fora do domínio do judaísmo rabínico, mas são ensinamentos que em essência qualquer pessoa pode levar à prática. Esta é, provavelmente, uma das razões pelas quais os cabalistas hesitaram em imprimir tais livros. Ficaram possivelmente temerosos de que se esta técnica de meditação, de natureza bastante geral, fosse publicada, seu uso poderia tornar-se acessível a mentalidades pouco propensas à ortodoxia. Certamente o perigo de um conflito entre a revelação que é concedida ao místico e a do Monte Sinai está sempre à porta. Assim, toda a escola do misticismo prático, que o próprio Abuláfia chamou de "Kabalah Profética" continuou a levar vida subterrânea. Ao impedir o público de tomar conhecimento dos seus escritos, os cabalistas sem dúvida procuravam evitar que toda e qualquer pessoa, em cujo poder viessem cair tais escritos, pudesse empreender aventuras extáticas sem a preparação necessária e arrumar inspirações cujas exigências poderiam facilmente tornar-se perigosas em mãos incompetentes.

De uma forma geral, as iluminações místicas dos incultos sempre foram em quase todas as religiões fonte de riscos e heresias. O misticismo judaico também procurou evitar este perigo estipulando em princípio que a entrada no jardim da especulação e da prática mística fosse reservada apenas a eruditos rabínicos, (os cabalistas costumavam citar todo tipo de variação sobre a sentença que Maimônides pronuncia em sua grande obra de Halahá: Só aquele que saciou devidamente o corpo com pão e carne é digno de dar-se também ao paraíso da especulação mística; cf. *Mischné Torá, Hilkhot Iessodei Há-Torá IV. 13*). Na realidade, porém, não faltaram místicos que, ou não possuíam

qualquer instrução, ou não tinham a plena e necessária formação rabínica. Encarando pois o judaísmo com olhos inteiramente novos e às vezes não deformados, a visão destes homens freqüentemente é sobremaneira importante e interessante. Assim, ao lado da Kabalah erudita dos rabinos, corre na realidade uma tradição de tais iluminados proféticos e visionários. O elemento entusiasta original da elevação extática nem sempre aceitou a cobertura da pesada cortina da escolástica rabínica, e, apesar de toda a sua disposição de chegar a um compromisso, por vezes entrou em conflito com ela. Cumprir não esquecer neste contexto que durante o período clássico do cabalismo, isto é, até 1.300, e diferentemente de outros períodos, a mística encarnou-se raramente em homens reconhecidos outrossim como autoridades haláchicas importantes. Foram raros os grandes cabalistas, como Moisés bem-Nachman ou Salomão bem-Adret, que, afora os escritos místicos também deixaram contribuições puramente rabínicas. No entanto, os cabalistas eram, em sua grande maioria, homens de formação rabínica. Mas precisamente Abuláfia, o expoente clássico da Kabalah de inspiração, constitui exceção, tendo tido pouco contato com a erudição talmúdica. Em contrapartida, seu conhecimento da literatura filosófica de sua época era extenso; e seus escritos, especialmente os de caráter sistemático, demonstram que ele foi, pelos padrões de seu tempo, um homem extremamente culto..

Sobre a vida e a pessoa de Abuláfia, sabemos quase exclusivamente através de suas próprias obras, (o relato que se segue, sobre a biografia de Abuláfia, é baseado principalmente no fragmento de sua obra *Otzar Eden Ganuz*, publicado por Jellinek em Beit Há-Midrash, vol. III, pp. XL e ss. da Introdução. Muitos outros detalhes biográficos encontram-se nos comentários de seus próprios escritos proféticos; cf. a análise de Steischneider do ms. Munique 285 em seu *Katalog der hebraeischen Handschriften in München 1895*, pp. 142-146.).

Abraão bem-Samuel Abuláfia nasceu em Saragoça em 1.240, e passou sua juventude em Tudela, na província de Navarra. Seu pai ensinou-lhe a Bíblia e os comentários, bem como a gramática e um pouco de Mischná e Talmud. Aos dezoito anos, morreu o pai. Dois anos depois, deixou a Espanha e viajou para o Oriente médio, a fim de, descobrir o lendário Rio Sambation, além do qual se supunha que as Dez Tribos perdidas vivessem. Em consequência da luta entre francos e sarracenos na Síria e na Palestina logo voltou de Acre para a Europa e permaneceu cerca de dez anos na Grécia e na Itália. Uma admiração que iria acompanhá-lo por toda a vida. Para ele, havia oposição entre o misticismo e a doutrina do Rambam. Considerava, ao contrário, sua teoria mística como a consequência final das pressuposições e doutrinas do *Guia dos Perplexos*, obra sobre a qual escreveu um curioso comentário místico. Esta afinidade entre o místico e o grande racionalista tem seu paralelo impressionante como a pesquisa recente demonstrou na relação do grande místico cristão Mestre Eckhart para com Maimônides, por quem parece ter sido muito mais influenciado que durante estes anos de vida errante, devotou-se acima de tudo à Filosofia, e passou a dedicar a Maimônides qualquer escolástico antes dele.

Enquanto os grandes escolásticos, como Tomás de Aquino ou Alberto Magno, apesar de terem aprendido e inclusive aceito muito de Maimônides, freqüentemente se lhe opõem, o Rabi é, para o grande místico cristão, uma autoridade literária somente suplantada por Santo Agostinho, como Joseph Koch provou, (Joseph Koch, "Meister Eckhart und die Jüdische Religionsphilosophie im Mittelalters" em *Jahresbericht der schlsischen Gesellschaft für vaterlaendische Kultur 1928*, p. 15, da separata.) Da mesma forma, Abuláfia tenta ligar, do ponto de vista lógico, as suas teorias às do Rambam. Segundo ele, somente o *Guia* e o *Livro da Criação* representam a verdadeira teoria do Cabalismo, (Segundo o *Otzar Eden Ganuz*, ms, Oxford, Neubauer, 1580. F. 17^a). Simultaneamente com estes estudos, ele parece ter-se ocupado com intensidade das doutrinas cabalísticas, especificamente teosóficas de seu tempo, sem entretanto satisfazer-se particularmente com esta Kabalah rabínica.

Por volta de 1270, regressou à Espanha, onde passou três ou quatro anos, durante os quais imergiu completamente na pesquisa mística. Em Barcelona, começou a estudar o Livro *Ietzirá* e doze comentários a seu respeito, que apresentavam tendência tanto cabalística quanto filosófica, (a lista destes comentários está impressa em Beit Há-Midrash, vol. III, p. XLII). Também aqui ele parece

haver entrado em contato com os membros de um conventículo, que acreditavam poder ter acesso aos mais profundos segredos da teologia e cosmologia mística "pelos três métodos da Kabalah, a saber: *Guematria, Notarikon e Temurá*". Abuláfia menciona especialmente um certo Baruch Togarmi, como seu mestre, que o iniciou no verdadeiro significado do *Sefer Ietzirá*. Conhece-se um tratado deste cabalista, as *Chaves da Kabalah*, sobre os mistérios do Livro *Ietzirá*, (Maftehot Há-Cabalá, ms. Paris 770 e, em parte em New York, JThS 835). Segundo afirma, não se sentiu no direito de publicá-los, nem mesmo de registrá-los. "Quero anotá-los, e não devo, não quero anotá-los e não consigo desistir inteiramente da idéia; assim, escrevo e paro, e volto referencialmente ao assunto em outra passagem, e este é o meu processo", (Encontram-se também sentenças deste teor em outros escritos cabalísticos, que derivam do livro de Baruch Togarmi.).

O próprio Abuláfia escreveu desta maneira tão típica da literatura mística. Ao imbuir-se da técnica mística do mestre, encontrou seu próprio caminho. Foi aos 31 anos, em Barcelona, que ele foi tomado pelo espírito profético. Obteve o conhecimento do verdadeiro nome de Deus, e teve visões, das quais ele próprio afirma porém, em 1285, que foram enviadas em parte pelos demônios para confundi-lo, de tal forma que "durante quinze anos andou como um cego, com Satã à sua direita". Mas por outro lado, estava inteiramente convencido da verdade de seu conhecimento profético. Viajou por algum tempo pela Espanha, expondo sua nova doutrina, mas em 1274 abandonou o país pela segunda e última vez, e daí por diante levou uma vida errante na Itália e Grécia. Foi ainda na Espanha que exerceu profunda influência sobre o jovem Iossef Gikatila, que veio a ser um dos mais eminentes cabalistas espanhóis. Também na Itália encontrou discípulos em vários lugares e ensinou-lhes o novo caminho, em parte como prosseguimento à filosofia de Maimônides. O rápido entusiasmo pelos discípulos transformou-se não menos rapidamente em desapontamento, e Abuláfia externou queixas amargas no tocante a alguns discípulos indignos a quem ensinara em Cápuia, (Em 1279, ele elogia muito estes discípulos; cf. a passagem em Jellinek, *Auswahl Habbalistischer Mystik*, parte alemã, p. 17, nota 4. Em 1282, escreve de maneira um tanto fria sobre eles; cf. ms. Munique 285, f. 21b e, em 1285 diz amargamente: "Eles se tornaram renegados, pois eram jovens ignorantes e eu os abandonei"; Beit Há-Midrash, vol. III. P. XLI.

Abuláfia começou a compor obras proféticas, em que prefere designar-se a si próprio por nomes com o mesmo valor numérico do seu nome original Abraão. Gosta de chamar a si mesmo Raziel ou Zehariá. Somente no nono ano depois de suas visões proféticas foi que começou, como ele mesmo diz, a redigir obras de caráter declaradamente profético, embora houvesse escrito antes outros tratados sobre diversos campos da ciência, entre os quais "obras sobre os mistérios da Kabalah", (Fragmentos de um destes trabalhos mais antigos, *Maftehot Raaion*, subsistem ainda no manuscrito hebraico Vaticano 291. Partes do livro *Get Há-Schmot* Encontram-se no ms. Oxford, Neubauer 1658.) No ano de 1280, inspirado por sua missão, empreendeu uma tarefa bastante arriscada e inexplicável: foi a Roma a fim de apresentar-se ao Papa e conferenciar com ele "em nome dos judeus". Parece que nesta época acalentava idéias messiânicas. É bem possível que tenha lido sobre esta missão do Messias ao Papa num relato hebraico então bastante difundido, (SILVER, A H. *A History of Messianic Speculation in Israek* 1827, p. 146, foi o primeiro a ver esta relação). Este falava da disputa entre o famoso cabalista Moisés bem-Nachman e o apóstata Pablo Christiani, no ano de 1263. Lá dizia Nachmânides: "Ao chegarem os tempos finais, o Messias irá Ter, por ordem de Deus, com o Papa, e exigir dele a liberação do seu povo, e só então se considerará que o Messias chegou, mas não antes". (O Papa, e não um rei mundano, assume aqui, na liberação messiânica, o lugar que Faraó teve na liberação do Egito).

O próprio Abuláfia relata que o Papa havia dado ordens para "prender Raziel, quando viesse a Roma conferenciar com ele em nome dos judeus, e não admiti-lo à sua presença, mas levá-lo para fora da cidade e ali queimá-lo". Mas Abuláfia, embora informado do risco, não se importou com o fato, entregando-se antes a suas meditações e preparações místicas e no ardor das visões escreveu um livro a que mais tarde chamou "O Livro do Testemunho", em memória de sua miraculosa salvação. Pois, enquanto se preparava para ver o Papa, "duas bocas", como obscuramente exprime, nasceram nele, e quando entrou na cidade, soube que o Papa – tratava-se de Nicolau III – falecera

subitamente durante a noite. Abuláfia foi encerrado no Colégio dos Franciscanos por 28 dias, mas por fim puseram-no em liberdade.

Abuláfia perambulou então pela Itália por alguns anos. Destes, parece Ter passado vários na Sicília, onde permaneceu por mais tempo do que em qualquer outro lugar. Quase todos os seus livros preservados foram escritos nesta época, particularmente entre os anos 1279 e 1291. Quanto ao seu destino depois de 1291, nada se sabe. De seus numerosos livros inspirados por espíritos proféticos, quase todos se perderam; restou apenas seu apocalipse, *Sefer Há-Ot*, o "Livro do Sinal", um livro notável e não totalmente compreensível, que foi publicado por Jellinek, (*O Sefer Há-Ot* foi publicado por Jellinek em *Jubelschrifte zum 70. Geburtstage des Prof. H. Graetz*, 1887, pp. 65-85.) Em compensação, como já disse, chegaram até nós a maioria de seus escritos em que desenvolve suas teorias e doutrinas.

Sua pretensão à iluminação profética e todo o seu procedimento atraíram-lhe, ao que parece, muitos inimigos. Com freqüência, ele mesmo se queixa das perseguições a que estava exposto, e muitos de seus escritos são apologia contra tais agressões. Menciona denúncia feitas por judeus a autoridades cristãs, (MGWJ, vol. XXXVI, p. 558. ZINBERG, *Geschichte fun der Literatur bai Ido*, vol.III 1931, p. 52, cita um poema de um admirador de Abuláfia que se queixa acerbamente destas perseguições. Salomão bem-Adret o atacou violentamente por suas atividades na Sicília como profeta e pseudo-Messias), o que talvez esteja ligado ao fato de ele se apresentar como profeta também perante os cristãos. Escreve que entre eles encontrou alguns que acreditavam em Deus mais do que os judeus, a quem o Senhor o enviara primeiro, (*Sefer Há-Ot*, p. 76). Em duas passagens, Abuláfia fala de suas relações com místicos não-judeus, (Em seu comentário ao Gênesis, *Mafteach Há-Hochmot*, ms. Parma Derossi 141, ff. 16b e 28b.) Certa vez, contra ele, discutiu com eles sobre os três métodos de interpretação da Torá- literal, alegórico e místico, e verificou sua mútua concordância ao conversarem entre si particularmente: "e eu vi que eles pertenciam à categoria dos justos das nações" (que alcançam, segundo a religião judaica, a eterna bem-aventurança), e que as palavras dos tolos de qualquer religião não merecem ser levadas em conta, pois a Torá foi entregue aos mestres do verdadeiro conhecimento. Em outras passagem, conta de uma discussão com um sábio cristão, com quem fizera amizade, e em cujo espírito implantara o desejo de conhecer o nome de Deus. "E não é necessário dizer mais sobre isto".

Estas relações, entretanto, não comprovam em Abuláfia uma inclinação especial para idéias cristãs, como pretenderam alguns investigadores, (Cf. Landauer em *Literaturblatt des Orients*, vol. VI 1845, vol. 473. Ele chega a falar de Abuláfia como um "racionalista cristão", Ibid. col. 590. S. Bernfeld comete o mesmo erro). Ao contrário, sua oposição ao cristianismo é intensa e declarada, (Cf. *Sefer Há-Ot*, p. 71. Os manuscritos dos livros de Abuláfia estão cheios de polêmicas anticristãs; cf. especialmente o *Gan Naul*, ms. Munique 58, boa parte do qual está incorporado ao *Sefer Peliá* e por isso mesmo chegou a ser impresso, Koretz 1784, pp. 50-56.). É verdade que, às vezes, ele faz uso, entre muitas outras associações, de fórmulas que parecem inteiramente trinitárias, mas imediatamente lhes atribui um conteúdo que nada tem a ver com a idéia trinitária de Deus, (Cf. o *Sefer Há-Ot*, loc. cit. Ele aborda amplamente tais idéias "trinitárias", especialmente em um de seus escritos proféticos, o *Sefer Melitz*, usando a terminologia cristã do Pai, Filho e Espírito Santo para os três aspectos do intelecto, que são explicados em outros escritos, com metáforas completamente diferentes e menos paradoxais. Cf. as passagens citadas na nota 75. No *Sefer Há-Heschek*, ms. Enelow Memorial Coll. 858 do JThS, f. 26b, ele diz: "Se alguém afirmar que a Divindade é trinitária, responda: Invencionice. Pois a palavra três em hebraico tem o mesmo valor numérico que invencionice").

Mas sua predileção pelo paradoxo, bem como suas pretensões proféticas, afastavam dele os cabalistas de seu tempo e seu simbolismo, na medida em que este não se alicerça em uma experiência mística individual, (Cf. Jellinek, *Auswarhl kabbalistischer Mystik*, parte hebraica, p. 19; do mesmo, *Philosophie und Kabbala*, p. 38. Um dos tratados de Abuláfia, *Matzref La-Kessef Ve-Kur La-Zahav*, em ms. Sassoon 56, dirige-se expressamente contra "os ensinamentos errôneos de um dos seus discípulos, que acreditava em tudo o que fosse possível saber a respeito das *Sefirot*,

mesmo sua multiforme nomenclatura, sem que se pudesse ligar a isso alguma representação objetiva"). Por outro lado, alguns de seus escritos são dedicados à refutação dos ataques que os cabalistas "ortodoxos" lhe dirigiram. Mas a "pobreza, o exílio e o calabouço" não foram capazes de afastar Abuláfia, um caráter sem dúvida altivo e intransigente, do ponto de vista a que sua experiência pessoal das coisas divinas o havia conduzido.

No prefácio de um de seus livros, de que se perdeu a maior parte, ele compara sua missão e seu lugar entre os contemporâneos com os do profeta Isaías. Conta como certo dia o chamou duas vezes – "Abraão, Abraão", e, continua, "Eu disse: eis-me aqui! Então ele me instruiu sobre escrever algo novo. Nada houve de semelhante em meus dias". Percebeu claramente que seu evangelho lhe traria inimigos entre os líderes judeus. Não obstante, conformou-se com isto e "obriguei minha vontade e ousei atingir coisas além do meu alcance. Chamaram-me herético e incrédulo porque eu resolvera adorar a Deus na verdade e não como aqueles que caminham por entre as trevas. Imersos no abismo, elesteriam se deliciado em arrastar-me às suas verdades e suas ações obscuras. Mas Deus me proibiu de trocar o caminho da verdade pelo caminho do erro", (Ms. Enelow Memorial Coll. No JThS, no 702, f. 22b. Sua carta a um amigo de Barcelona, ed. Jellink, em *Auswahl kabbalistischer Mystik*, pp. 13-28, é uma de suas refutações a ataques pessoais. Aqui também diz: "Nenhuma outra pessoa compôs antes de mim escritos pormenorizados sobre a Kabalah em seus dois aspectos, que se referem à doutrina das *Sefirot* e dos sagrados Nomes".

Mas sua orgulhosa consciência, sua iluminação profética e seu conhecimento do grande Nome de Deus não impediam que seu temperamento fosse, em outras circunstâncias, suave e pacífico. Como Jellinek já apontara corretamente, seu caráter moral deve ser colocado bem alto. Para a iniciação de jovens em sua Kabalah ele estipula requisitos extraordinariamente grandes quanto à elevação moral e firmeza de caráter e podemos concluir de seus escritos, mesmo nas partes extáticas, que ele próprio possuía muitas das qualidades que exigia dos outros, (Cf. o texto impresso por Jellinek, em *Philosophie und Kabbala*, p. 44. Aquele que atinge o mais profundo conhecimento adquire ao mesmo tempo a mais profunda modéstia e humildade.

É um dos muitos erros curiosos da história da moderna pesquisa sobre o Cabalismo que, entre todos os homens, precisamente Abuláfia tenha sido considerado como o autor do *Zohar*.. Esta hipótese, que ainda hoje encontra adeptos, foi aventada pela primeira vez por M. H. Landauer, há cem anos. Diz ele: "Descobri um homem notável, em cujas obras o conteúdo do *Zohar* coincide nos mínimos detalhes. Esta fato me impressionou imediatamente, com o primeiro texto seu que me veio às mãos. Mas agora que li muitos de seus livros e vim a saber muito sobre sua vida, seus princípios e seu caráter, não pode mais existir a menor dúvida de que na verdade encontramos o autor do *Zohar*", (*Literaturblatt des Orients*, vol.VI, col. 345. S. Bernfeld, em sua história hebraica da filosofia da religião judaica, *Daat Elohim*, e Guenzig aceitaram a teoria de Landauer sem um trabalho de investigação pessoal). Isto parece ser um extraordinário exemplo de como um juízo, proclamado com a convicção íntima de ser verdadeiro, pode não obstante ser errado em todos os pontos. Na realidade não há duas coisas mais diferentes que o espírito reinante nas duas obras, do *Zohar* e a de Abuláfia.

Cumprido dar agora uma descrição breve e sintética dos fundamentos da teoria mística de Abuláfia, de sua concepção da busca do êxtase e da inspiração profética. Seus princípios básicos foram retomados, com pequenas modificações, por todos os místicos judeus que se sentiram interiormente aparentados com Abuláfia. Sua mistura característica, de racionalismo e emocionalismo, colocam seu selo, sobre uma das principais tendências do pensamento cabalístico.

O objetivo de Abuláfia, como ele próprio o exprime, é "libertar a alma, desatar ao laços que a prendem", (Ele fala no *Auswahl kabbalistischer Mystik*, p. 18, e, mais vezes, nos seus escritos inéditos, do "desatamento dos nós junto aos selos"). "Todas as forças interiores e as almas ocultas no homem estão distribuídas e diferenciadas nos corpos. Toda força, quando seus laços são desatados, retornam à sua origem, que é uma, sem qualquer dualidade, e que compreende a infinita multiplicidade". O "desatamento" é pois retorno da multiplicidade e separação em direção à unidade

original. Como um símbolo da grande libertação mística da alma das cadeias da sensualidade, o "desatar laços" ocorre também na teosofia do budismo. Recentemente um sábio francês publicou uma obra didática tibetana, cujo título pode ser traduzido como "Livro sobre o Desatamento dos Nós", (*"Samdhi-Nirmocana Sutra* ou *Sutra détachant les noeuds*", ed. Lamotte, Paris 1935)

Que significa este símbolo na terminologia de Abuláfia?

Significa que há certas barreiras que separam a existência pessoal da alma humana do fluxo da vida cósmica, personificada para ele no *Intellectus Agens* dos filósofos, que permeia a totalidade da Criação. Há um dique que conserva a alma confinada nos limites da existência normal e natural e a protege contra o dilúvio da corrente divina, que flui debaixo ou ao redor dela; mas o mesmo dique também impede a alma de tomar conhecimento do divino. Os "selos" impressos na alma impedem uma tal inundação e garantem sua função normal. Por que a alma é como que selada? Simplesmente porque, responde Abuláfia, a vida diária dos seres humanos, suas percepções do mundo sensível, invadem e impregnam a mente com uma multidão de formas ou imagens sensíveis (chamadas, na linguagem dos filósofos medievais, "formas naturais"). A mente, ao perceber todos os tipos de objetos naturais e ao admitir suas imagens à consciência, cria para si mesma, por esta função natural, um certo modo de existência que traz o selo da finitude. A vida normal da alma, em outras palavras, é mantida dentro dos limites determinados por nossas percepções sensoriais e por nossas emoções, e enquanto ela estiver cheia destas, ser-lhe-á extremamente difícil perceber a existência de formas puramente espirituais e coisas divinas.

Se quisermos deixar que a vida divina irrompa na alma através das fronteiras da vida natural e no entanto não a destrua, é preciso procurar um caminho onde uma tal passagem possa efetuar-se com segurança. Este caminho situa-se na direção sugerida pelo velho adágio: "Quem está todo cheio de si mesmo, não tem lugar para Deus". Tudo aquilo que ocupa o eu natural dos homens, deve ou desaparecer ou ser transformado, de modo a permitir que transpareçam os delicados contornos da espiritualidade interior através do invólucro das coisas naturais. Abuláfia, lança os olhos em torno, buscando formas mais altas de percepção, que, ao invés de bloquear o caminho para as regiões mais profundas da alma, facilitem o acesso a elas e as libertem. Ele quer que a alma se concentre na contemplação de algo altamente espiritual, que no entanto não estorve no processo da purificação da alma. Se, por exemplo, se observar uma flor, um passarinho, ou qualquer outra coisa, e puser a pensar a seu respeito, o objeto da minha reflexão tem por si próprio um significado, em suma: um sentido. Estou pensando *nesta* flor, *neste* pássaro determinado. Mas, como pode a alma aprender a ver o divino com o auxílio de objetos cuja natureza é tal que captam a atenção do espectador e a desviam do seu objetivo?

O místico judeu não sabe de um objeto de contemplação em que a alma imerge até o êxtase, como o da meditação sobre a Paixão no misticismo cristão.

Abraão Abuláfia, portanto, procura antes um objeto absoluto para uma tal meditação; isto é, um objeto capaz de estimular o surgimento de uma vida profunda da alma e esvaziá-la das formas naturais, que possa pois assumir a máxima importância, sem possuir, todavia, por si mesmo, nenhuma importância. Ele pensa haver encontrado semelhante objeto no alfabeto hebraico, nas letras. Trata-se de um objeto não intuitivo, abstrato, com que a alma deve ocupar-se, pois tudo o que é perceptível tem um sentido e um significado próprio. Não basta, que a alma se ocupe com a meditação de verdades abstratas, pois mesmo aqui ela permanece atada a seus significados específicos. O objetivo de Abuláfia é antes apresentar-lhe algo não apenas abstrato, mas também indeterminado, pois todas as coisas assim determinadas têm uma importância e uma individualidade próprias. Assim, baseando-se na natureza abstrata e incorpórea da escrita, ele desenvolveu uma teoria da contemplação mística de letras e suas combinações, enquanto constituídas do nome de Deus. Pois este é o objeto real e, o sentido judaico, de uma tal contemplação mística. O nome de Deus, que é algo absoluto, reflete o sentido oculto e a totalidade da existência; o nome através do qual todo o resto adquire significado, e que no entanto não possui, para a mente humana, qualquer significado próprio. E assim argumenta Abuláfia, quem conseguir fazer este grande Nome de Deus,

a coisa menos concreta e perceptível do mundo, objeto de meditação, está no verdadeiro caminho em que se abre a vida oculta da alma.

A partir deste conceito, Abuláfia expõe uma disciplina, que ele denomina *Hochmat Há-Tzeruf*, "a ciência de combinar as letras". Esta é descrita como um guia metódico para a meditação, com o auxílio de letras e suas combinações. As letras individuais ou suas composições não precisam como tais ter um "significado" no sentido ordinário; é uma vantagem, que muitas vezes pareçam vazias de sentido, pois neste caso há menos probabilidades de que nos distraiam. É verdade que, elas não são realmente desprovidas de nexos, pois ele aceita a doutrina cabalística da linguagem divina como a substância da realidade. Segundo esta doutrina, todas as coisas existem somente em virtude do seu grau de participação no grande nome de Deus, que se manifesta através de toda a Criação. Há uma linguagem que exprime o puro pensamento de Deus, e as letras desta linguagem espiritual são ao mesmo tempo elementos da mais profunda realidade espiritual e do conhecimento mais profundo. O misticismo de Abuláfia representa um curso sobre a linguagem divina.

O objetivo desta disciplina, é gerar, com o auxílio da meditação, um estado especial de vida nova na alma humana, algo como um movimento harmônico do puro pensamento, que se desprende de todo objeto sensível. O próprio Abuláfia comparou corretamente esta disciplina com a música. Realmente, a prática sistemática da meditação tal como ele a recomenda, produz uma sensação bastante parecida com a que experimentamos ao ouvir harmonias musicais. A ciência da combinação é uma música do pensamento puro, em que o alfabeto toma o lugar da escala musical. Todo o sistema apresenta uma semelhança bastante estreita com os princípios musicais, aplicados não ao som, mas ao pensamento que medita. Encontram-se aqui composições e modificações de motivos, e sua combinação em todas as variações possíveis. Isto é o que o próprio Abuláfia diz em um de seus livros: "Sabe que o método do *Tzeruf* é comparável à música; pois o ouvido escuta sons e os sons combinam-se, segundo a natureza da melodia e dos instrumentos.

Assim, dois instrumentos diferentes podem formar uma combinação e se os sons se casam, o ouvido do que escuta registra uma sensação agradável ao reconhecer sua diferença. As cordas tocadas vibram, e o som é doce ao ouvido. E do ouvido a sensação vai ao coração, e do coração ao braço, centro da emoção, e a apreciação da diversidade de novas melodias produz sempre mais prazer. É impossível produzir este sem a combinação dos sons, e o mesmo se aplica à combinação das letras. Ela toca a primeira corda, que é comparável à primeira letra, e caminha para a segunda, terceira, quarta e quinta, enquanto os vários sons se combinam. E os segredos que se produzem nestas combinações deleitam o coração, que reconhece seu Deus e é tomado sempre por uma nova alegria", (Gan Naul, ms. Munique 58, f. 323b. O texto da passagem está impresso no *Sefer Peliá* 1784, pp. 52d-53¹)

A atividade dirigida do adepto empenhado em combinar e separar as letras em sua meditação, compondo motivos inteiros em grupos separados, combinando diversos grupos entre si, e apreciando suas combinações em todos os sentidos, não é para Abuláfia, portanto, mais absurda ou incompreensível que a do compositor. Assim, o músico expressa "mais uma vez" o mundo em sons sem palavras, e sobe a alturas infinitas e desce a infinitos abismos, também o místico faz o mesmo: para ele, as portas fechadas da alma abrem-se na música do pensamento puro, que não está mais limitado ao "sentido", e no êxtase das profundas harmonias que se originam no movimento das letras do grande Nome, abrem o caminho que conduz a Deus.

Esta ciência da multivariada da composição de letras e a prática da meditação controlada é para Abuláfia nada menos que a "lógica mística", que corresponde à harmonia interna do pensamento em seu caminho para Deus, (No trecho impresso em *Philosophie und Kabbala*, p. 15, Abuláfia fala de sua arte combinatória como *Hochmat há-higaion há-penimi há-elion*.). O mundo das letras, que se revela nesta disciplina, é o verdadeiro mundo da felicidade, (Em seu *Imrei Schefer*, ms. Munique 285, p. 75b). Cada letra representa um universo inteiro para o místico que se abandona à sua contemplação, (No seu *Sefer Melitz*, no mesmo manuscrito, diz ele "Cada consoante representa na Kabalah um mundo"). Todas as línguas faladas, não só o hebraico, são passíveis de transformarem-

se por meio desta combinatória mística em língua sagrada e em nomes sagrados. E como todas as línguas provêm de uma corrupção da língua original, o hebraico, todas permanecem aparentadas a ela.

Em todos os seus livros, Abuláfia gosta de jogar com palavras gregas, latinas e italianas para apoiar suas idéias. Pois, em última análise, toda palavra pronunciada consiste de letras sagradas, e sua combinação, separação e reunião revelam profundos mistérios ao cabalista, e desentranham para ele o segredo da relação de todas as línguas com a língua sagrada, (Cf. *Sefer Há-O*, p 71, *Philosophie und Kabbala*, p. 20, onde ele diz: "É preciso fundir todas as línguas na língua sagrada, até que pareça como se toda palavra pronunciada fosse composta pelas sagradas letras, que são as vinte e duas letras hebraicas". Em seus escritos, menciona que o termo hebraico para as "setenta línguas" (que significa em hebraico a totalidade das línguas) tem o mesmo valor numérico que o termo hebraico "combinação das letras").

O *Sefer Há-Tzeruf* encontra-se em Paris, Bibl. Nat., 774). são guias sistemáticos para a prática deste contraponto místico. Através de exercícios metódicos, a alma se acostuma à percepção das formas superiores, em que ela vai aos poucos se embecendo. Abuláfia expõe um processo que vai da pronúncia à sua anotação e contemplação dos sinais escritos, e finalmente da escrita ao pensamento e meditação puros de todos estes objetos da "lógica mística".

Pronúncia, *mitvá*; anotação, *michtav*, e pensamento, *machschav*, formam assim três camadas superpostas de meditação. As letras são o elemento comum a todas, elementos que se manifestam em formas sempre mais espirituais. Dos movimentos das letras resultam as verdades da razão. Mas o místico não pára aqui. Ele distingue ainda entre matéria e forma das letras, para aproximar-se mais do seu núcleo espiritual; ele mergulha na combinação das formas puras das letras, que agora, sendo formas puramente espirituais, se imprimem na alma. Ele procura compreender as relações entre as letras e os nomes formados pelos métodos cabalísticos de exegese, (Cf. *Philosophie und Kabbala*, pp. 18-20). O valor numérico das palavras, a *Guematria*, é aqui de importância especial.

A isto cumpre acrescentar um outro ponto: o leitor moderno destes textos ficará bastante surpreendido ao deparar com a descrição detalhada de um método que Abuláfia e seus discípulos denominam *Dilug e Kefitzá*, "salto" ou "pulo" de uma concepção a outra. Na verdade, isto não é mais que um método bastante notável de usar associações como um método de meditação. Não se trata do "jogo livre das associações" utilizando pela Psicanálise, mas antes de um método de passar de uma associação a outra, conforme regras determinadas que são todavia bastante flexíveis. Cada "salto" abre nova esfera, definida por certas características formais, não materiais. Dentro desta esfera o espírito pode associar livremente. O "saltar", portanto, une elementos de associação livre mas dirigida, e diz-se que assegura resultados extraordinários no tocante à "ampliação da consciência" do iniciado. O "salto" traz à luz processos ocultos do pensamento, "liberta-nos da prisão da esfera natural e nos conduz às fronteiras de esfera divina". Todos os outros métodos, mais simples, de meditação, servem apenas de preparo para este grau supremo, que contém e supera todos os outros, (Uma elaboração completa da técnica de associação foi publicada por mim com base no *Sulam Há-Aliá* de Iehudá Albottini ou antes Al-Buttaini, em *Kiriat Sefer*, vol. XXII 1945, pp. 161-171.).

Abuláfia descreve em vários lugares os preparativos para a meditação e para o êxtase, bem como o que acontece ao adepto no ápice do arrebatamento. O relato de um discípulo seu, confirma suas afirmações. O próprio Abuláfia afirma, numa passagem: (Jellinek, em *Philosophie und Kabbala*, a partir do *Haie Olam Há-Bá*: "Prepara-te para teu Deus, ó Israelita! Prepara-te para dirigir teu coração a Deus somente. Limpa teu corpo e escolhe uma vivenda isolada onde ser algum escute a tua voz. Senta em teu cubículo e não reveles a homem nenhum o teu segredo. Se puderes, fá-lo de dia na casa, mas é preferível que o completes durante a noite. No momento em que te preparares para falar com teu Criador, desejando que Ele te revele o Seu poder, tem cuidado para abstrair teu pensamento das vaidades deste mundo. Cobre-te com teu xale de orações e põe *tefím* em tua cabeça e tuas mãos, para que possas imbuir-te de temor pela Schehiná que está próxima a ti, limpa

tuas roupas, e, se possível, que todos os teus trajes sejam brancos, pois estas coisas são úteis para dirigir o coração ao amor e ao temor de Deus. Se for noite, acende muitas velas, para que tudo esteja claro. Põe então pena, tinta e uma mesa junto a ti e lembra-te de que vais servir a Deus com alegria no coração. Começa a combinar muitas ou algumas letras, a permutá-las e combiná-las até que se aqueça teu coração. Presta atenção aos seus movimentos e ao que podes produzir ao movê-las. E quando sentires que teu coração já se aqueceu, e vires que, pela combinação das letras, podes perceber coisas novas, que não poderias conhecer pela tradição humana nem por ti mesmo, e quando estiveres assim preparado para receber o influxo de força divina, volta então todas as tuas representações verdadeiras para representar o Nome de Deus e seus gloriosos anjos em teu coração, como se fossem seres humanos sentados ou em pé ao teu redor. E senta-te como um embaixador a quem o rei e seus ministros vão enviar em missão, e que espera para ouvir de seus lábios algo sobre a missão, seja do próprio rei, seja de seus servos".

"Tendo imaginado isto, volta todo o teu espírito para compreender com teus pensamentos as inúmeras coisas que não de penetrar em teu coração através das letras imaginadas. Pesa-as como um todo e a cada qual individualmente, como alguém que escuta uma parábola ou um sonho, ou que medita num problema de um livro científico, e tenta assim interpretar aquilo que ouvires da maneira que mais razoável te parecer. E isto tudo irá suceder depois que afastares pena e pergaminho, ou depois que eles se tiverem afastado de ti pela força do teu pensamento. E sabe que quanto mais forte for o influxo intelectual dentro de ti, tanto mais fracas se tornarão tuas partes internas e externas. Todo o teu corpo será possuído de um tremor muito intenso, de tal maneira que pensarás estares à morte, pois tua alma, demasiado contente pelo seu conhecimento, deixará o corpo. E prepara-te para escolher conscientemente a morte neste momento, e então saberás que avançaste o suficiente para receber o influxo. E então, desejando honrar o Nome glorioso, servindo-o com a vida de teu corpo e tua alma, cobre tua face e tem medo de olhar para Deus. Regressa então às coisas corporais, levanta-te e come e bebe um pouco, ou refresca-te com um perfume agradável, e devolve teu espírito ao seu invólucro até a próxima vez, e alegra-te por teu quinhão, e sabe que Deus te ama".

Se a alma viver inteiramente neste mundo, no qual se afasta de todas as imagens externas e estiver empenhada apenas na contemplação do nome de Deus, ela adquire com isto o devido preparo para a derradeira ruptura. Os selos que a encarceram em seu estado normal e lhe vedam a luz divina são afrouxados, e podem ser ao fim totalmente dissolvidos. A fonte oculta da vida divina irrompe na obra ou desaba sobre ela. Mas agora que ela foi assim preparada metodicamente para isto, esta irrupção não mais sufoca toda consciência pessoal nem a esmaga, ou a tira a um estado de confusão e auto-abandono. Pelo contrário, tendo galgado o sétimo e último degrau da escala mística, (Estes sete estágios são descritos pormenorizadamente por Abuláfia em sua missiva, que Jellinek publicou em *Philosophie und Kabbala*, pp. 1-4). e alcançado o seu topo, o homem vê-se plenamente cômico no mundo da luz divina, cujo esplendor ilumina seus pensamentos e cura seu coração. Este é o estágio da visão profética, em que os mistérios inefáveis do Nome divino e toda a glória do seu reino se revelam ao iluminado. O profeta fala deles em palavras que exaltam a grandeza de Deus e trazem em si o seu reflexo.

O êxtase, que Abuláfia considera o prêmio mais alto de contemplação mística, não deve ser confundido, com delírio inconsciente ou aniquilação completa do eu. Ele trata com certo desdém estas formas incontroladas do êxtase, que o homem procura sem preparo suficiente e chega a considerá-las muito perigosas. Sem dúvida, o êxtase racionalmente preparado sobrevém subitamente, (Cf. o livro citado p. 25, na nota 54) e não pode ser forçado; mas quando os ferrolhos são removidos e os selos retirados, a alma já está preparada para a "luz do intelecto" que a penetra. Abuláfia adverte, mais de uma vez, contra os perigos mentais e mesmo físicos da meditação não-sistemática e práticas similares. Ao combinar as letras, cada uma das quais, segundo o Livro *Ietzirá*, está coordenada com um membro especial do corpo, "deve-se tomar muito cuidado para não modificar a posição de uma vogal ou consoante, pois se ele (o adepto) errar ao ler a letra que comanda um certo membro, este membro pode ser arrancado, ou trocar de lugar, ou alterar sua natureza, sendo transformado imediatamente em outra forma, de modo que a pessoa pode ficar aleijada", (Em seu *Imrei Schefer*, diz Abuláfia: "Uma torrente de fogo sai de Deus e quem se

exercita na arte da combinação deve precaver-se e atender à honra de seu Nome, para que não lhe fuja todo o sangue e ele próprio não destrua a sua própria vida. Deve antes, quando seu coração se exaltar, regressar imediatamente a seu lugar, pois a chave para o Nome divino está em suas mãos".) O discípulo de Abuláfia menciona também contrações espasmódicas da face.

Abuláfia coloca grande ênfase na novidade e singularidade de sua profecia. "Sabei que muito da visão que Raziél viu é baseado no Nome de Deus e em sua Gnose, e também na sua nova revelação, que teve lugar na Terra em seus dias, e que nada houve de semelhante a ela desde os dias de Adão", (No seu *Sefer Edut* ms. Munique 285, f. 37b.) Os profetas que bebem da fonte do conhecimento do verdadeiro Nome são ao mesmo tempo, segundo ele, os verdadeiros amantes. A identidade da profecia com o amor a Deus encontra sua prova também na mística dos números, e aquele que serve a Deus por puro amor está no caminho certo que leva à profecia, (Numa passagem oriunda do *Haie Há-Nefesch*, que Jellinek imprimiu no fim de sua edição do *Sefer HaOt*, p.85.) É por isto que os cabalistas, com quem o puro temor a Deus se converte em amor, são para ele os verdadeiros discípulos dos profetas, (*Haie Há-Nefesch*, ms. Munique 408. fa .).

Na opinião de Abuláfia, a doutrina do êxtase profético não é em última análise mais do que a doutrina da profecia proposta pelos filósofos judeus, especialmente por Maimônides, que também vê na profecia, uma união temporária do intelecto divino com o humano, provocada através da preparação sistemática. A faculdade profética, segundo sua doutrina, representa a união do intelecto humano, na fase mais elevada do seu desenvolvimento com uma influência cósmica, normalmente situada no mundo inteligível, o assim chamado *intellectus agens*. O influxo deste intelecto ativo sobre a alma manifesta-se como visão profética. Abuláfia procura provar a identidade substancial de sua teoria da via da meditação com a doutrina da profecia amplamente reconhecida na Idade Média e outorgar-lhe, um estrito caráter racionalista, (Especialmente em seus comentários ao *Moré Nevuhim*, de Maimônides.). Seu comentário ao "Guia dos Perplexos" de Maimônides, vai longe neste sentido.

Estas racionalizações, não podem esconder o fato de que seus ensinamentos representam uma versão judaizada de uma antiga técnica espiritual, que encontrou sua expressão clássica nas práticas dos místicos hindus que seguem o sistema conhecido como *Ioga*. Para citar apenas um exemplo entre muitos, uma parte importante do sistema de Abuláfia consiste na técnica respiratória; (Exemplos disto encontram-se no Catálogo dos Manuscritos de Jerusalém, pp. 27-29; em Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, pp. 40-41, bem como no *Pardess Rimonim*, de Moisés Cordovero, cap. XXI, sec. 1, que cita a partir de um escrito de Abuláfia), esta técnica encontrou seu desenvolvimento máximo na Ioga Hindu, onde é considerada o instrumento mais importante da disciplina mental. Além disso, Abuláfia prescreve com precisão certas regras de postura, certas combinações correspondentes de vogais e consoantes, certas formas de recitação, e em particular algumas passagens de seu livro "A Luz do Intelecto" dão a impressão de um tratado judaico sobre Ioga. A semelhança chega a alguns aspectos da doutrina da visão extática, enquanto precedida e provocada por estas práticas.

Qual é a recompensa do discípulo ao atingir-se este estágio supremo da visão?

Abuláfia afirma que o discípulo percebe a imagem de seu mentor espiritual, visto como um jovem ou um ancião, que ele não só vê como também escuta (Cf. a passagem publicada no Catálogo dos Manuscritos de Jerusalém, p. 27.) Diz Abuláfia: "O corpo requer o médico do corpo, a alma os médicos da alma, a saber os estudiosos da Torá, mas o intelecto (o poder mais alto da alma) requer um movedor externo, que tenha recebido a Kabalah e os mistérios da Torá, e um movedor interno, *meorer pnimi*, que abre as portas fechadas à sua frente", (Abuláfia, em seu comentário ao Quarto Livro de Moisés, *Mafteach Há-Sefirot*, ms. Mailand, Ambrosiana 53, f. 157b.). Em outros textos, ele diferencia também entre o mestre humano e o divino. Se necessário, pode-se passar sem o primeiro; Abuláfia supõe que seus próprios escritos possam eventualmente substituir um contato imediato entre o discípulo e o mestre, (Cf. *Imrei Schefer*, ms. Munique 285, f. 90^a: "Quem tiver as qualidades acima indicadas, será digno de ser iniciado na Kabalah, tal como ele é, e um homem

assim não precisa de mestre que lhe transmita, mas o que ele achar neste livro lhe bastará... Mas se ele puder encontrar um mestre, tanto melhor; do contrário poderá passar com o que achar neste livro".), mas de forma alguma se pode dispensar o mestre espiritual que confronta o homem nos portões secretos de sua alma. Este mestre espiritual, o *guru*, personifica o *intellectus agens* sob a figura mítica do anjo Metatron, mas é também, segundo certas passagens, o próprio Deus como Schadai, (No *Sefer Edut*, ms. Munique 285, f. 39b., Abuláfia cita sua própria profecia, a voz divina que lhe fala, e dá sua própria interpretação: "Dou-lhe o Nome de Schadai segundo meu próprio nome e Ele é eu, e eu sou Ele", ao que Abuláfia observa ser impossível explicar este mistério"!

Na literatura mística de todas as religiões são frequentes tais fórmulas de identificação mística. O Talmud diz: sobre Metatron, que "seu nome é como o nome do seu Senhor", (*Sanhedrin 38^a* As palavras *Metatron* e *Schadai* têm em hebraico o mesmo valor numérico: 314.), significando a palavra hebraica para "senhor" também "mestre". Abuláfia aplica esta afirmação à relação entre o visionário e o seu *guru*, seu mestre espiritual. Sua importância parece residir no fato de que no estado de êxtase, o homem se apercebe de sua relação intrínseca com Deus. Embora o místico seja aparentemente confrontado com seu mestre, na verdade este é, de alguma forma idêntico a ele. O estado de êxtase, representa algo como uma transfiguração mística do indivíduo. Esta experiência da identificação com o mestre, e indiretamente com Deus, é mencionada diversas vezes por Abuláfia, mas em parte alguma ele se pronuncia a este respeito com franqueza total, (Cf. a passagem do *Sefer Há-Ot*, pp. 70-71, e no Catálogo dos Manuscritos Hebraicos de Jerusalém, p. 25). A passagem seguinte, procede de um fragmento inédito chamado "O Conhecimento do Messias e o Significado do Redentor".

"Esta ciência (da Combinação Mística) é um instrumento que conduz mais perto da profecia do que qualquer outro ramo do conhecimento. Um homem que chega a entender a essência da realidade, graças ao que estudou dos livros, é chamado *haham*, sábio. Se ele o consegue por meio da Kabalah, isto é, de alguém que por sua vez o obteve através da contemplação dos nomes divinos ou da boca de outro cabalista, ele é chamado *mevin*, aquele que compreende; mas se seu entendimento deriva do seu próprio coração, das deliberações a que chega consigo mesmo sobre o que ele conhece da realidade, então é chamado *daatan*, "conhecedor" isto é, um gnóstico.

Neste estado supremo, o homem e a Torá se tornam um. Abuláfia exprime isto quando complementa o velho ditado da "Ética dos Pais" sobre a Torá: "Deves virá-la e tornar a virá-la, pois tudo está nela" com as palavras: "pois ela está inteiramente em ti e tu estás inteiramente nela", (*Maftach Há-Sefirot*, ms. Ambrosiana 53, f. 164b.).

Verifica-se certa identificação do homem com seu Senhor, sem que uma identidade total seja alcançada ou mesmo almejada por Abuláfia. Não obstante, temos aqui uma das mais extremas interpretações do significado da experiência extática a que alguém jamais se atreveu a descrever. E na realidade a maioria dos cabalistas, que seguiu as pegadas de Abuláfia, recuou precisamente diante desta notável doutrina da identificação extática. Por exemplo, o pequeno e interessante tratado *Sulam Há-Aliá*, "A Escada da Ascensão", isto é, a ascensão para Deus, escrito em Jerusalém por Rabi Ie'hudá Albottini ou Albuttaini. Este livro contém uma concisa exposição da doutrina de Abuláfia, e seu capítulo décimo, descreve os "caminhos da solidão e os preparativos para adesão (*dveikut*)"; em outras palavras, a teoria do êxtase, (Publicado como anexo ao Catálogo dos Manuscritos cabalísticos de Jerusalém, pp. 225-230.) Mas não faz a menor referência àquelas conseqüências radicais dos métodos de Abuláfia e das imagens que ele emprega, embora quanto ao resto sua descrição seja bastante interessante e completa.

No êxtase profético o homem encontra seu próprio eu que o confronta e lhe fala. Esta experiência oculta era considerada superior às visões de luz que normalmente acompanham o êxtase, (Cf. artigo *Eine Kabbalistische Deutung der Prophetie als Selbstbegegnung*, MGWJ, vol. LXXIV 1930, pp. 285-290.). O Midrasch diz das descrições antropomórficas dos profetas: "Grande é a força daqueles profetas que assimilam a forma do formador", isto é, daqueles que comparam o homem a Deus. Alguns cabalistas da escola de Abuláfia, interpretam esta sentença de maneira diferente. A forma

que é comparada ao seu criador, isto é, que possui natureza divina, é o puro eu espiritual do homem que o extravasa na profecia.

A interessante passagem abaixo foi preservada por um velho coletor de tradições cabalísticas: "Sabei que o segredo completo da profecia consiste, para o profeta, em que ele subitamente vê a forma do seu eu em pé diante dele, e esquece seu eu, e é libertado dele, e vê o seu eu postado à sua frente, falando-lhe e predizendo o futuro, e deste segredo disseram nossos mestres: Grande é a força dos profetas que comparam a forma (que lhes aparece) Àquele que a formou. Diz Rabi Abrão ibn Ezra: "Na profecia, o que fala é um ser humano e o que ouve é um ser humano!... (Esta afirmação aparece no comentário de Ibn Ezra a Daniel 10:21.) E outro sábio escreve: "Sei e compreendo com certeza absoluta que não sou profeta, nem filho de um profeta, que o espírito sagrado não está em mim e que não tenho poder sobre a "voz celeste"; pois não fui julgado digno de todas estas coisas, pois não tirei minha roupa nem lavei meus pés — e no entanto tomo o céu e a terra por testemunhas de que um dia sentei-me e escrevi um segredo cabalístico: de repente vi a forma do meu eu de pé em frente de mim e libertada de mim, e tive que parar de escrever!" Esta explicação do caráter oculto da profecia como autoconfrontação soa como uma interpretação mística do velho preceito platônico: "Conhece-te a ti mesmo" como "Contempla o teu eu".

O estado de êxtase descrito por Abuláfia, traz consigo uma redenção antecipada. O iluminado sente-se não só possuído por um fogo celeste, mas também como se fosse da cabeça aos pés unguento com óleo sagrado e miraculoso. Ele se torna, como Abuláfia o coloca, jogando o significado duplo da palavra hebraica *Maschiach*, o "Ungido do Senhor", (Sobre a sensação extática da unção, cf. a citação de Abuláfia em *Schaar Há-Heschek*, de Johanan Alemanno, ed. Halberstadt, 31^a, bem como o Catálogo dos Manuscritos Jerosolimitas, p. 228.). Ele é, seu próprio Messias, pelo menos durante seu breve período de experiência extática.

Abuláfia denomina seu método de conhecimento místico "O Caminho dos Nomes", em contraste com os cabalistas de seu tempo, que contemplam e realizam os atributos de Deus através de "O Caminho das *Sefirot*". O complexo da Kabalah é composto pelas duas correntes, sendo o caminho das *Sefirot* a Kabalah "rabínica" e o caminho dos Nomes a Kabalah "profética". O estudioso da Kabalah deve começar pela contemplação das dez *Sefirot*. Na verdade, durante a meditação, estas devem transformar-se em objetos da imaginação, mais do que em objetos de conhecimento externo, adquirido pelo simples aprendizado de seus nomes como atributos ou mesmo símbolos de Deus, (Cf. na citada passagem do *Gan Naul*. O *intellectus agens* é, em Abuláfia, identificado com o "brilho da Schehiná". Pois, segundo Abuláfia, também nas *Sefirot* se revelam as "profundezas do *intellectus agens*", aquela força cósmica que, para o místico, coincide com o brilho da Schehiná, (As *Sefirot* são "profundezas do intelecto ativo" na passagem do *Gan Naul* (nota 85). O "divino esplendor", o *Ziv Há-Schehiná*, é o *Sehel Há-Poel*, o *intellectus agens*, ms. Jerusalém 8^o 540, f. 13b.) Somente depois disto é que ele deve passar às 22 letras, que representam uma etapa mais avançada de penetração.

Para o que ele chama "o caminho dos Nomes", os antigos gnósticos judeus, empregavam um outro termo, *Maasei Mercabá*, literalmente "as obras da Carruagem", ou seja, a carruagem celeste que se supunha transportar o trono de Deus. Abuláfia, apresenta sua nova doutrina como sendo o verdadeiro *Maasei Mercabá*, usando uma outra acepção de *Mercabá*, que pode significar também "composição". A teoria da composição das letras e dos Nomes de Deus, eis a verdadeira visão da *Mercabá*, (*Philosophie und Kabbala*, p. 11.). É verdade que ao descrever as sete fases do conhecimento da Torá, da investigação do sentido literal da escritura até a fase da profecia, Abuláfia estabelece uma distinção entre o cabalismo profético, que é a sexta etapa, e o Santo dos Santos, para o qual aquele constitui mero preparo. A substância deste estágio final, em que "a linguagem que vem do intelecto ativo" é compreendida, não deveria ser transmitida, mesmo se se conseguisse pô-la em palavras. Mas como vimos, o próprio Abuláfia, apesar de seu voto solene, levantou uma ponta do véu.

Abuláfia está longe de menosprezar o conhecimento filosófico. Ele chega a dizer numa passagem que tanto a filosofia como a Kabalah devem sua existência ao contato com o intelecto ativo, com a diferença de que o cabalismo encerra uma participação mais profunda no intelecto ativo e se exerce sobre uma região mais espiritual do que qualquer outro saber, (Cf. *Mafteach Há-Hochmot*, ms. Parma Derossi 141, f. 19^a). Ao mesmo tempo, está firmemente convicto de que certos problemas filosóficos, servem apenas para dissuadir a pessoa de trilhar o seu verdadeiro caminho. Dignos de nota são neste sentido seus pronunciamentos sobre a questão de saber se o mundo existe eternamente ou se foi constituído, reconhecidamente um dos problemas fundamentais da filosofia judaica em sua polêmica contra o aristotelismo puro. O fato de a Torá não fornecer prova para nenhuma das duas suposições é explicado por Abuláfia com a observação de que, do ponto de vista do cabalismo profético, em si mesmo a conquista máxima da Torá, toda a questão não tem sentido. "O profeta, afinal, não pede à Torá senão o que o ajuda a atingir o estágio da profecia. Que diferença faz para ele que o mundo seja criado ou eterno, se sua eternidade não pode ajudá-lo a avançar nem prejudicá-lo? E o mesmo vale para a hipótese de que o mundo tenha vindo à existência em dado momento". Só é importante do ponto de vista religioso, o que contribui para a perfeição do homem, e isto é sobre o "Caminho dos Nomes". Embora o próprio Abuláfia negue a eternidade do mundo, (Abuláfia foi atacado por defender a eternidade do mundo, conforme seu relato em *Gan Naul*, ms. Munique 58, f. 327b. Em outra passagem de seus escritos, sugere uma solução própria para o problema.), inclina-se mais para uma posição estritamente pragmática e rejeita o problema como estéril.

Em suma, Abuláfia é antes de tudo o que se poderia chamar de um cabalista eminentemente prático. "Cabalismo Prático" significa simplesmente magia, embora praticada por meios não proibidos pela religião, ao contrário da magia negra, que utiliza poderes demoníacos e se aventura por regiões sinistras. O fato, porém, é que esta forma consagrada de magia, que apela para o tremendo poder dos Nomes, não está tão afastada do método de Abuláfia; se as fontes históricas de onde ele derivou a sua nova Kabalah forem investigadas mais rigorosamente, verificar-se-á que todas elas, judaicas ou não, estão na verdade estreitamente relacionadas com tradições e disciplinas mágicas. Isto se aplica tanto às idéias dos hassidin alemães, que parecem tê-lo impressionado bastante, (Cf. Jellinek, *Auswahl kabbalistischer Mystik*, parte alemã, p. 20; Steinchneider, em *Hebr. Bibliographie*, vol. XIV, p. 8 e p. VII – correções.), como à tradição da *Ioga*, que por canais diferentes também veio a influenciar certos místicos muçulmanos, com os quais Abuláfia pode ter-se familiarizado durante suas viagens pelo Oriente. Mas não é menos verdadeiro que o próprio Abuláfia rejeitou decididamente a magia e condenou antecipadamente quaisquer esforço no sentido de utilizar a doutrina dos Nomes sagrados para fins mágicos. Em inúmeras polêmicas condena a magia como uma falsificação do misticismo. Admite, é certo, uma magia dirigida para a alma interior, uma magia da interioridade, mas não aquela que almeja provocar resultados sensíveis externamente, ainda que seja por meios interiores, permissíveis e mesmo sagrados. Tal magia é possível, mas quem a pratica é amaldiçoado. Já em seu primeiro trabalho conhecido, Abuláfia sustenta que a conjuração dos demônios, embora na verdade se baseie em fantasia absurda, serve exatamente para despertar na ralé um saudável terror pela religião, (Em sua obra de juventude *Mafteach Raaion*, ms. Vaticano 291. F. 29 a numa passagem bastante longa.). Em outro texto, adverte contra o uso do "Livro da Criação" com o propósito de criar para o mago, nas palavras do Talmud, um "bezerro gordo". Os que desejam isto, diz ele abertamente, são eles próprios uns bezerras.

Abuláfia tomou resolutamente o caminho que conduz ao íntimo, mas este caminho margeia o limite entre o misticismo e a magia, e, apesar de toda a irreconciliável diferença que parece existir entre ambos, sua inter-relação é mais profunda do que se supõe normalmente. Há certos pontos em que a crença do místico facilmente se converte na do mago, e a "magia da interioridade" de Abuláfia, é um deles. Embora ele próprio tenha evitado escorregar da contemplação meditativa dos Nomes sagrados para o seu uso mágico para fins práticos externos, muitos de seus sucessores caíram na confusão e tenderam a obter do caminho interior o poder de modificar o mundo exterior. O sonho do mago, de poder e domínio sobre a Natureza através de simples palavras e do esforço tenso, encontrou quem o sonhasse no Gueto e entrou em muitas combinações com os interesse teóricos e

práticos do misticismo *stricto sensu*. Do ponto de vista histórico, o cabalismo apresenta-se quase invariavelmente como uma combinação dos dois. A doutrina da combinação de Abuláfia (*Hochmat Há-Tzeruf*) veio a ser considerada pelas gerações posteriores não só como a chave dos mistérios da Divindade, mas também como uma iniciação dos poderes mágicos.

Na literatura dos séculos XIV, XV e XVI sobre a *Hochmat Há-Tzeruf*, encontramos todas as misturas possíveis do cabalismo extático com o teosófico. Assim, um texto desta natureza podia ser atribuído, por exemplo, até a Maimônides, que aparece aqui como mago prático e taumaturgo, (Um trabalho assim, imputado a Maimônides, foi editado por Edelman, em *Hemdá Genuza*, 1856, pp. 42-45; cf. observações publicadas em *Tarbiz*, vol. VI, n. 3, p. 94.). E assim instruções sobre a meditação dos vários meios de pronunciar o Tetragrama são dadas no estranhíssimo livro *Brit Menuhá*, o "Pacto da Tranqüilidade", que foi praticamente o único destes livros a ser impresso, (A obra *Brit Menuhá*, 1ª ed., Amsterdã 1648. Nos manuscritos cabalísticos, existe grande quantidade de outros trabalhos do gênero, incluindo alguns muito interessante no ms. Sassoon 290.). Estas instruções para a meditação descrevem as luzes que brilham no coração do devoto, mas ao mesmo tempo discutem um pouco as aplicações mágicas dos nomes de Deus. E nos dois grandes trabalhos do cabalista Iossef ibn Saiach, compostos por volta de 1540 (em Jerusalém e Damasco), ambos os lados desta *Ioga* judaica são sistematizados até o excesso: a meditação, que procura revelar camadas cada vez mais profundas da alma e de suas luzes secretas, e a aplicação com objetivos mágicos destas forças da alma, reveladas pela meditação interior, (Estes dois livros são *Even HáSchoham*, ms. Jerusalém 8* 416 cf. meu Catálogo, pp. 89-91 e *Scheerit Iosef*. Ms. Viena. Biblioteca da Comunidade Judaica 260, Catálogo Schwarz, pp. 203-204.

Por fim cabe notar que nos escritos de alguns cabalistas o Grande Nome de Deus aparece como o objeto supremo de meditação no último momento dos mártires. Num discurso inflamado do grande místico Abraão bem-Eliezer Halevi, de Jerusalém (morto em 1530), encontramos uma recomendação àqueles que enfrentam o martírio. Ele os aconselha a concentrarem-se, no momento da provação final, no Grande Nome de Deus; a imaginar suas letras radiosas entre seus olhos e a fixar nelas toda a atenção. Quem assim fizer, não sentirá as chamas ou as torturas a que o submeterem. "E embora isto possa parecer improvável à razão humana, foi experimentado e transmitido pelos santos mártires .

Um discípulo anônimo de Abuláfia escreveu em 1295 um livro, aparentemente na Palestina, em que apresentava as idéias básicas do cabalismo profético. Discutindo os três caminhos da "expansão", isto é, o progresso do espírito da corporeidade para uma apreensão dos objetos cada vez mais pura, intercalou um relato autobiográfico. Nele descreve de maneira bastante precisa e sem dúvida autêntica o seu próprio desenvolvimento, bem como suas experiências com Abuláfia e com a sua Kabalah. Ele não designa Abuláfia pelo nome, mas pela descrição que dá e pelas idéias que emprega não pode haver dúvida sobre a quem alude. Este livro chama-se *Schaarei Tzerek*, os "Portões da Justiça". Quatro manuscritos subsistem; mas apenas dois, (Só o ms. Jerusalém contém o texto completo da autobiografia; no da Biblioteca da Universidade de Columbia X-893-Sh. 43 faltam agora várias páginas que se perderam por acidente. Nos dois outros manuscritos, Leiden (Warner 24,2) e Gaster 954 (agora no Museu Britânico), falta a passagem toda, na medida em que encerra as anotações autobiográficas), contêm este relato autobiográfico, o qual nos outros dois, obviamente, foi eliminado, graças àquela autocensura dos cabalistas, adversos a toda confissão de caráter íntimo quanto a experiências místicas.

Damos a seguir as partes principais deste relato:

"Eu, Fulano de Tal, experimentei meu coração pelos caminhos da graça para obter a expansão espiritual, e descobri três caminhos de progresso para a espiritualização: o vulgar, o filosófico e o cabalístico. O caminho vulgar, conforme aprendi, é praticado pelos ascetas muçulmanos. Eles empregam toda sorte de artifícios para excluir de suas almas todas as "formas naturais", todas as imagens do mundo natural e familiar. Então, dizem eles, quando uma figura espiritual, uma imagem do mundo espiritual, penetra em sua alma, ela é isolada em sua imaginação e a intensifica a tal

ponto que eles podem determinar de antemão o que nos vai acontecer. Ao investigar, soube que eles conjuram o Nome, Alá, como se diz na linguagem de Ismael. Investiguei mais e aprendi que ao pronunciar estas letras, eles desviam o pensamento para longe de toda "forma natural" possível, e as próprias letras Alá e seus diversos poderes obram sobre eles. Sem saber como, pois não se instruíram na Kabalah, caem em estado de transe. Este velamento da alma diante de todas as formas e imagens naturais é por eles denominado "extinção", (Hebr. *Mehika*. Este é na verdade o termo sufita Mahw.).

"O segundo caminho é o filosófico, e o estudioso experimentará extrema dificuldade ao tentar expungir-lo de sua alma, devido à grande doçura que exerce sobre a razão humana, e a completude com que esta sabe abraçá-lo. Pois consiste em: que o estudioso forma uma noção de qualquer ciência, por exemplo a matemática, e então prossegue por analogia, para alguma ciência natural, e daí para a teologia. Continua então a girar em torno deste seu centro, devido à doçura que brota nele à medida que avança nestes estudos. A doçura deleita-o tanto, que não encontra porta ou passagem que lhe permita ultrapassar as noções já estabelecidas nele. Poderá, no melhor dos casos, deliciar-se em continuar tramando seus pensamentos, e a isto ele se abandonará, retirando-se inteiramente do mundo, para que ninguém possa perturbar seu pensamento até que este ultrapasse um pouco o mero filosofar e se converta na espada chamejante que gira em todas as direções. A verdadeira causa disto pode residir igualmente na sua contemplação das letras, por cuja mediação ele reconhece as coisas. O objeto de que sua razão humana se apoderou o domina e seu poder lhe parece grande em todas as ciências, ao ver que tal conhecimento lhe veio de maneira natural. Ele constata e está convencido de que certas coisas lhe são reveladas por meios proféticos, embora ele não perceba a verdadeira causa, pensando que isto lhe sucedeu simplesmente porque aplicou e aprofundou sua razão humana. Mas na verdade são as letras determinadas por imaginação e pensamento que o influenciam através de seu movimento e que concentram seu pensamento em temas difíceis, sem que o perceba.

"Mas se me propuseres a difícil pergunta: "Por que agora pronunciamos letras e as movemos e procuramos produzir efeitos com elas, sem no entanto constatar qualquer efeito que emane delas?" — a resposta está, como hei de demonstrar com o auxílio de Deus, no terceiro caminho para induzir a espiritualização. E eu, o humilde Fulano de Tal, vou contar-vos o que experimentei quanto a isto.

"Sabei, amigos, que desde o início senti o desejo de estudar a Torá e assim aprendi um pouco de seu teor e do resto da Escritura. Mas não encontrei ninguém que me guiasse no estudo do Talmud, não tanto pela falta de professores, mas antes porque sentia saudade de casa, e pelo meu amor a meus pais. Finalmente, porém, Deus deu-me forças para buscar a Torá; eu saí, busquei e achei, e por diversos anos permaneci no estrangeiro estudando o Talmud. Mas a chama da Torá continuo a arder dentro de mim, embora eu não o percebesse.

"Retornei a minha terra natal e Deus permitiu encontrar um filósofo judeu com quem estudei o "Guia dos Perplexos", de Maimônides, o que apenas intensificou meu anseio. Adquiri um pouco da ciência da lógica, e um pouco da ciência natural, e isto me foi muito doce, pois, como sabeis, a "natureza atrai a natureza". E Deus é minha testemunha: se eu não tivesse antes adquirido fortaleza na fé pelo pouco que aprendera da Torá e do Talmud, o impulso de manter muitos mandamentos me teria abandonado, embora o fogo da pura intenção continuasse a arder em meu coração. Mas o que meu mestre me comunicou através da filosofia (sobre o significado dos mandamentos) não me foi suficiente, até que o Senhor me fez encontrar um santo homem, um cabalista que me ensinou as grandes letras da Kabalah. Entretanto, em virtude das minhas tinturas da ciência natural, o caminho da Kabalah me parecia impossível. Foi então que meu mestre me disse: "Meu filho, por que negas uma coisa que ainda não experimentaste? Convir-te-ia muito mais tentá-la uma vez. Se então achares que ele nada é para ti, e se não fores bastante perfeito para dizer que o erro está em ti, então poderás dizer que ela nada vale". Mas, para fazer-me as coisas mais agradáveis até que minha razão pudesse aceitá-las e eu lograsse me aprofundar nelas com avidez, costumava explicar-me de uma maneira natural tudo aquilo em que me instruí. Assim pensei comigo mesmo: Aqui só pode haver ganhos, e nenhuma perda. Eu verei; se encontrar algo nisto tudo, será ótimo; e se não, o que eu já

consegui até agora continuará sendo meu. Assim, concordei, e ele me ensinou o método da combinação e permutação de letras e o misticismo dos números e o outro "caminhos do Livro *Ietzirá*". Em cada "caminho" destes, ele me fez permanecer duas semanas, até que cada forma estivesse gravada no meu coração, e assim ele me conduziu durante cerca de quatro meses, e então mandou que eu "extinguísse" tudo.

Ele costumava dizer-me: "Meu filho, a intenção não é de que venhas a parar numa dada forma finita, mesmo que seja da ordem mais alta. O "Caminho dos Nomes" é antes o seguinte: quanto menos compreensíveis eles são tanto mais alta a sua ordem, até que alcances a atividade de uma força que não mais está sob teu controle, mas sob cujo controle se acham tua razão e teu pensamento". Respondi-lhe: "Se é assim (que todas as imagens mentais e sensoriais devem ser extintas, então por que, Senhor, composes livros em que os métodos dos cientistas naturais estão combinados com a instrução sobre os santos Nomes?, (Esta descrição dá uma ideia precisa do conteúdo dos principais trabalhos de Abuláfia.). Respondeu-me: "Para ti e teus semelhantes que seguem a filosofia, a fim de iluminar vosso intelecto humano por meios naturais para que talvez esta atração possa induzir-vos a conhecer o Santo Nome". E apresentou-me livros compostos de (combinações de) letras e nomes e números místicos (*guematriot*), dos quais pessoa alguma jamais poderá compreender nada, pois nem sequer foram compostos para serem compreendidos Disse-me: "Este é o (autêntico) Caminho dos Nomes". E eu na verdade nada quis saber daquilo tudo, pois minha razão não o aceitava. Disse-me: "Foi muito tolo da minha parte ter-te mostrado isto".

"Em suma, decorrido dois meses, quando meu pensamento já se desligara (de tudo o que é material) e eu começara a notar fenômenos estranhos ocorrendo em mim, pus-me certa noite a combinar as letras umas com as outras e a ponderá-las em meditação filosófica, um pouco diferente da maneira em que o faço agora, e continuei a fazê-lo por três noites sem nada dizer a ele. Na terceira noite, após a meia-noite, cabeceei um pouco, com a pena e o papel nos joelhos. Reparei então que a vela estava prestes a apagar-se. Levantei-me para endireitá-la, como às vezes acontece com as pessoas que acordam. Então vi que a luz continuava. Fiquei surpreendido, quando, depois de um exame minucioso, descobri que ela provinha de mim mesmo. Disse comigo mesmo: "Nisto não acredito". Andei para cá e para lá por toda a casa, e vede: a luz estava comigo o tempo todo. Disse eu: "Na verdade, o que aprendi constitui um sinal importante e um novo fenômeno".

"Na manhã seguinte comuniquei-o a meu mestre e trouxe-lhe as folhas que havia coberto com combinações de letras. Ele cumprimentou-me e disse: "Meu filho, se te dedicares a combinar Nomes Sagrados, coisas ainda maiores hão de suceder-te. E agora, meu filho, admite que não podes deixar de combinar (letras). Dá metade a isto e metade àquilo, isto é, combina durante metade da noite e permuta durante a outra metade". Pratiquei este método por uma semana.

Na Segunda semana, o poder de meditação se tornara tão forte em mim que eu não conseguia escrever as combinações de letras (que automaticamente jorravam da minha pena), e se houvesse dez pessoas presentes não teriam conseguido anotar todas as combinações que me vinham durante o influxo. Quando cheguei à noite em que este poder me foi conferido, e a meia-noite — quando este poder se expande especialmente e ganha força, enquanto o corpo se enfraquece — havia passado, dispus-me a construir o Grande Nome de Deus, que consiste de setenta e dois nomes, combinando-os e permutando-os, (Este Nome de Deus, à base de setenta e dois nomes, é constituído pelas consoantes dos três versículos do Êxodo 14:19-21, cada um dos quais consiste de setenta e duas consoantes; cf. BLAU, *Das altjüdische Zauzerwesen*, 1898, p. 129. A maior parte do *Haie Olam Há-Bá* é um guia para a meditação sobre estes setenta e dois nomes, cujas componentes e combinações estão inscritas em muitos círculos, cada qual servindo para uma meditação especial). Mas depois de eu me dedicar a isto por algum tempo, vede: as letras tomaram a meus olhos a forma de grandes montanhas, um forte tremor se apoderou de mim, eu não pude mais acalmar-me, meu cabelo ficou em pé, e foi como se eu não estivesse neste mundo. Caí ao chão imediatamente, pois não sentia a menor força em meus membros. E vede: algo semelhante à fala brotou do meu coração e subiu-me aos lábios e os forçou a moverem-se. Pensei, é bem possível — Deus não o queira — que um espírito de loucura se apossou de mim. Mas vede, eu o vi falando coisas sábias. Disse: "É

na verdade o espírito da sabedoria". Depois de certo tempo, minha força natural retornou a mim, levantei-me muito impressionado e ainda não acreditava em mim mesmo. Tomei mais uma vez o Nome, procedi com ele como antes, e vede: isto teve exatamente o mesmo efeito sobre mim. Não obstante, não acreditei, enquanto não o repeti por cinco ou seis vezes.

"Ao acordar na manhã seguinte contei tudo ao meu mestre. Ele me disse: — "E quem te autorizou a tocar o Nome? Não te disse eu para permutar somente letras?". E continuou: — "O que te sucedeu representa na verdade um grau avançado nos graus proféticos". Ele quis libertar-me disto, pois viu que meu rosto se tinha alterado. Mas eu lhe disse: "Em nome dos Céus, podeis talvez ensinar-me algum poder que me permita suportar esta força que brota do meu coração e receber influxo dela?" Pois eu queria esta força para mim, e receber seu influxo, porque ela se assemelha a uma fonte que enche de água uma vasilha. Se um homem (não preparado adequadamente para isto) abrisse o dique, afogar-se-ia nas águas e sua alma o abandonaria. Ele me disse: "Meu filho, é o Senhor que tem de te conferir semelhante poder, pois este poder não está no domínio da vontade do homem".

"Na noite daquele *Schabat* o poder esteve novamente ativo em mim, da mesma forma que antes. Quando, após duas noites insones, fiquei dia e noite meditando nas permutas e nos princípios essenciais ao reconhecimento da verdadeira realidade e ao aniquilamento de tudo o que é pensamento estranho, me foram dados dois sinais que me indicaram estar na disposição receptiva adequada. Um sinal foi a intensificação do pensamento natural sobre questões profundas do saber, uma debilitação do corpo e um fortalecimento da alma até que, sentado ali meu fosse todo alma. O segundo sinal foi que a imaginação se fortaleceu dentro de mim e me parecia que a testa ia explodir. Então eu soube que estava pronto para receber o Nome. Naquela noite de *Schabat* aventurei-me também ao grande e inefável Nome de Deus (o nome IHWH). Mas assim que o toquei, uma voz saiu de mim e me disse: "Tu morrerás e certamente não viverás! Quem te permitiu tocar o Grande Nome?" E vede, imediatamente caí de joelhos e implorei ao Senhor Deus dizendo: "Senhor do Universo! Penetrei neste lugar somente por amor ao Céu, como tua glória sabe. Qual o meu pecado, e qual a minha transgressão? Aqui entrei somente para conhecer-te, pois não disse já Davi a Salomão: "Conhece o Deus do teu pai e serve-o; e não nos revelou isto nosso mestre Moisés, a paz esteja com ele, na Torá, dizendo: Mostra-me agora o Teu caminho, para que eu possa conhecer-Te, para que eu possa encontrar graça aos teus olhos?" E vede: eu estava ainda falando, quando um óleo como óleo de unguir me ungiu da cabeça aos pés, e uma grande alegria me arrebatou, um júbilo que não posso descrever, por sua espiritualidade e pela doçura do seu enlevo.

"Tudo isto aconteceu ao vosso sevo em seu começo. E eu, Deus não o permita, não relato isto por arrogância, para que a multidão me julgue grande, pois sei muito bem que a grandeza junto à multidão é deficiência e inferioridade junto aos que buscam o posto mas elevado, que difere dela em gênero e espécie como a luz da escuridão.

"Agora, se alguns dos nossos filósofos, filhos do nosso povo, que se sentem atraídos pelo saber inteligente e cujo poder intelectual, quanto aos mistérios da Torá, é muito fraco, ler isto, ele rirá de mim e dirá: Vede como êle busca enevoar nossa razão com conversas e estórias sem fundamento, com fantasias caprichosas que perturbaram seu espírito, e que ele toma por seu valor aparente, devido à sua pouca compreensão das ciências naturais. Se, porém, um adepto da Kabbalah, daqueles que têm alguma noção do assunto, ou melhor ainda, daqueles que tiveram a revelação destas coisas por experiência própria, ler isto, ele se alegrará e minhas palavras obterão o seu favor. Mas por outro lado irão aborrecê-lo por eu haver divulgado tudo isto em pormenor. Não obstante, Deus é minha testemunha que o fiz somente para a maior glória de Deus e com o desejo apenas de que cada pessoa de nosso sagrado povo fosse nisto mais apto e mais puro do que eu. Talvez seria possível então revelar coisas que eu ainda não conheço... Quanto a mim, não posso evitar de transmitir aos outros aquilo que Deus me concedeu. Mas como para esta ciência não há prova natural, na medida em que suas premissas são tão espirituais quanto suas inferências, vi-me forçado a contar esta estória sobre a experiência pela qual passei. Na verdade, não há nesta ciência outra prova, exceto a própria experiência... É por isso que eu digo, a quem contestar este caminho, que eu lhe posso dar uma prova experimental, a saber, minha própria percepção dos resultados supraterrâneos, minha

experiência na ciência das letras, tal como consignada no Livro *Ietzirá*. Certamente eu não experimentei os efeitos corpóreos (mágicos de tais práticas); e mesmo concedendo a possibilidade de tal forma de experiência, de minha parte nada quero com ela, pois é uma forma inferior, especialmente quando medida pela perfeição a que a alma pode atingir espiritualmente. Na verdade, parece-me que aquele que tenta obter estes efeitos (mágicos) blasfema contra o Nome de Deus, e é a isto que nossos mestres aludem, ao dizer: "Desde que licença prevaleceu, o Nome de Deus foi ensinado somente aos sacerdotes mais discretos".

"O terceiro é o caminho cabalístico. Consiste ele num amálgama, no coração do homem, dos princípios da ciência matemática e natural, depois que ele estudar o sentido literal da Torá e da fé, para treinar sua mente na dialética sutil e para não ser como um simplório, que acredita em qualquer coisa. É necessário tudo isto porque o homem é um cativo do mundo natural e seria implausível que um ser racional, mantido em cativeiro, não procurasse todos os meios, um buraco ou uma pequena fresta, para escapar. Se tivéssemos hoje um profeta que nos mostrasse um mecanismo para afiar a razão natural e para nela descobrir formas sutis de nos desvencilharmos da corporeidade, não precisaríamos de todas estas ciências naturais além da nossa Kabbalah, derivada dos princípios básicos ou títulos das partes do *Sefer Ietsirá* que tratam das letras (e da sua combinação)... Pois o profeta nos instruiria nos segredos da combinação das consoantes e das vogais que se lhe interpõem, os meios pelos quais emanam os poderes secretos e ativos, e a razão pela qual às vezes esta emanção é sustada pelo Alto.... Tudo isto ele nos transmitiria diretamente, ao passo que agora somos forçados a tomar toda espécie de atalhos, nos movemos em domínios circunscritos, aí alcançar a iniciação, para que encontremos talvez Deus em nosso caminho. Pois, na verdade, sob o ponto de vista da Kabbalah, toda conquista neste saber é apenas uma questão de acaso, embora, para nós, ela seja a verdadeira essência do nosso ser, (Talvez a tradução correta fosse: "Pois toda conquista da Kabbalah é apenas um acidente em relação à sua substância, mesmo que, para nós, seja a própria substância").

"Este método ou caminho cabalístico consiste, antes de tudo, na purificação do corpo é um símbolo do espiritual. Depois, na ordem da ascensão, vem a purificação da tua disposição corporal e das tuas inclinações espirituais, especialmente a ira, ou tuas preocupações por tudo o que não seja o Nome em si, mesmo da tua preocupação por teu filho único e bem-amado; e esta é a solução do mistério da Escrita, segundo o qual "Deus tentou a Abraão". Um passo posterior, na ordem do ascenso, é a purificação da tua alma de todas as ciências que estudaste. A razão disto é que, sendo naturalista e limitadas, elas contaminam a alma, e obstruem a passagem das formas divinas através dela. Estas formas são extremamente sutis; e mesmo que uma forma menor seja intrinsecamente grande em relação às naturalistas e racionais, ela é, no entanto, um véu espesso e impuro em comparação com a diafanidade do espírito. Por isto, prescreve-se a reclusão numa casa separada, e melhor ainda se for uma casa onde não se escute ruído algum (de fora). No começo, é aconselhável decorá-la com plantas vivas para alegrar a alma vegetativa que o homem possui, lado a lado com sua alma animal. Depois, deve-se orar e cantar os Salmos numa voz melodiosa, e (ler) a Torá com fervor, para alegrar a alma animal que o homem possui lado a lado com sua alma racional. Depois dirige-se a imaginação para as coisas inteligíveis e para a compreensão de como se deduz da outra. Em seguida, passa-se a movimentar as letras que (em sua combinação) são ininteligíveis, para separar a alma (dos sentidos) e para purificá-la de tudo o que existir nela. Da mesma maneira, continua-se com o sustento da (matéria) corporal com carne e bebidas, e se deve reforçá-la por graus. Quanto ao movimento das letras, trataremos de alguns métodos no capítulo "Letras". Em seguida, chega-se à fase do "saltar", como diz a Escritura "e seu saltar sobre mim e era amor", (Cânt. Dos Cânticos 2:4, onde em vez de *ve-diglo*, "e sua bandeira", o Midrasch lê, num jogo de palavras, *ve-dilugo*, "e o seu salto". O cabalista dá a este "salto" um novo significado, ou seja, na terminologia de Abuláfia passa a referir-se ao processo de associação que seus escritos descrevem.). Esta consiste em meditar, depois de terminadas todas as operações com as letras, sobre a essência do pensamento, e em abstrair dele toda palavra, esteja ou não relacionada com um conceito. Ao executar este "salto", debes colocar as consoantes que estás combinando em rápido movimento. Este movimento aquece o pensamento e aumenta de tal sorte a alegria e o desejo, que a vontade de comer e dormir e qualquer

outra coisa é aniquilada. Ao abstrair as palavras do pensamento através da contemplação, tu te forçarás a ponto de perder o controle de tua consciência natural, e mesmo que desejasses *não* pensar, não poderias obedecer ao teu desejo. Então guiarás teu pensamento passo a passo, primeiro por meio da escrita e da linguagem, depois através da imaginação. Quando, porém, ultrapassares o controle do teu pensamento, outro exercício se faz necessário, o qual consiste em gradualmente extraíres teu pensamento, durante a contemplação de sua fonte, até que pela força pura alcances aquele estágio em que não falas nem podes falar. E se houver força suficiente para que possas obrigar-te a prosseguir e extrair ainda mais, então o poder da imaginação pura tomará a forma de um espelho polido. E esta é a "chama da espada giratória", em que a parte de trás volve sobre si mesma e torna-se a frente. De onde verás teu ser mais profundo converter-se em algo exterior a ti mesmo. Tal é o caminho do *Urim e Tumim*, o oráculo sacerdotal da Torá, no qual também as letras brilham de dentro, e a mensagem que elas transmitem não é medida nem arranjada em ordem, mas resulta somente da combinação correta das letras. Pois uma forma, separada de sua essência, é defectiva até que se revista de uma forma concebível pela imaginação, e nesta forma imaginária as letras entram numa combinação compreensível, ordenada, e completa. E parece-me que esta é a forma que os cabalistas denominam (quando ela aparece na experiência mística) *malbusch*, a vestidura, (Este grau de meditação e percepção mística do Divino é mencionado por Moisés bem Nachman em seu comentário ao *Gênesis*, cap. 18: "Há um fenômeno de aparição da Glória criada nos anjos que os gnósticos chamam "vestidura", que é visível aos olhos corporais dos devotos e discípulos dos profetas dotados de alma pura; não devo porém esclarecê-lo mais de perto". O próprio Abuláfia o menciona várias vezes em seus escritos. Parece estar relacionado com o ritual mencionado na nota 132 à Segunda Conferência, que é descrito no "Livro da Vestidura" aí citado).

FIM