

As origens do Chassidismo¹

The Origins of Hassidism

RACHEL ELIOR

Professora da Universidade Hebraica de Jerusalém e do Instituto Van Leer, Jerusalém

Tradução do inglês por Hedy Lorraine Hofmann

RESUMO O presente artigo é uma revisão dos antecedentes históricos que geraram a devastação da comunidade judaica na Ucrânia na segunda metade do século XVII e o surgimento do sabbatianismo nesse período, que foi seguido do início do chassidismo² no segundo terço do século XVIII. A evidência literária, que data de 1650 em diante até o final do século XVIII, revela que os escritores judeus se preocupavam em documentar a devastação trágica que se seguiu à revolta de Chmielnizki, bem como expressavam profundas esperanças pela vingança divina, e uma profunda esperança pela redenção messiânica.

A discussão focaliza duas respostas espirituais para as trágicas circunstâncias: o sabbatianismo e o chassidismo, descrevendo a singularidade de cada um dos dois principais movimentos místico-messiânico-carismáticos na comunidade judaica da era moderna. A discussão inclui uma análise da realidade interna da comunidade judaica, cujos líderes eram, com frequência, escolhidos entre os membros das famílias mais ricas. A aliança econômico-intelectual criou uma situação em que uma liderança carismática alternativa foi escolhida por diversos membros da comunidade judaica, que estavam desapontados com a liderança rabínica e sua responsabilidade social.

O artigo apresenta, também, os 12 princípios do pensamento chassídico e descreve as circunstâncias singulares que afetaram a atividade do Baal Shem Tov em relação aos trinta e cinco libelos de sangue que foram registrados durante a sua vida na comunidade polaco-lituana.

PALAVRAS-CHAVE Chassidismo; Sabbatianismo; Comunidade polaco-lituana; Israel Baal Shem Tov.

ABSTRACT The present article reviews the historical background that had generated the devastation of the Jewish community in the Ukraine in the second half of the 17th century and the rising of Sabbatianism in the period that was followed by the emergence of Hasidism in the second third of the 18th century. The literary evidence, dating from 1650 onwards until the end of the 18th century, reveals that the Jewish writers were concerned with the documentation of the tragic devastation that followed the Chmielnizki revolt as well as expressing profound hopes for divine vengeance and a profound hope for messianic redemption.

The discussion is focused in two spiritual responses to the tragic circumstances: Sabbatianism and Hasidism, describing the uniqueness of each one of the major mystical-messianic-charismatic movements in the Jewish community of the modern era. The discussion includes an analysis of the inner social reality of the Jewish community, whose leaders were often chosen among the members of the wealthiest families. The economic-intellectual alliance created a situation where an alternative charismatic leadership was chosen by many members of the Jewish community, who were disappointed with the rabbinic leadership and its social responsibility.

The article presents also the 12 principles of the Hasidic thought and describes the unique circumstances that affected the activity of the Baal Shem Tov in relation to the thirty five blood libels that were recorded in his life time in Polish-Lithuanian commonwealth.

KEYWORDS Hasidism; Sabbatianism; Polish-Lithuanian commonwealth; Israel Baal Shem Tov.

O CHASSIDISMO TEVE ORIGEM COMO UMA NOVA ENTIDADE ESPIRITUAL E SOCIAL no segundo terço do século XVIII na Podólia [Podole], Volínia [Wolyn], e Galícia oriental, as regiões históricas do sudeste da comunidade polaco-lituana, que são as partes ocidentais central e noroeste da atual Ucrânia. Israel Baal Shem Tov (1698-1760), o fundador do movimento, conhecido pelo acrônimo Besh't, formulou sua visão mística do

mundo ao ler livros e manuscritos cabalísticos em meados da década de 1730. Essa visão do mundo, que pressupunha que a entidade divina mais elevada oculta e o mundo inferior revelado seriam interligados e refletidos no pensamento e na linguagem, teve consequências sociais significativas em todas as comunidades judaicas da Europa Oriental. O Besh't começou a ensinar suas novas ideias em Medziboz [Międzybóž], na Podólia, onde, nas décadas de 1740 e 1750, ele foi convidado a residir pela comunidade judaica como um “Doctor Kabbalista”, isto é, como um curandeiro herbal do corpo e da alma, e professor de textos cabalísticos associados com a tradição mística do século XVI, que afirmava que “Aquele que deseja aprender a Verdadeira Sabedoria [*hokhmat há’emet* = Cabala] deve comportar-se à maneira dos piedosos [*derekh hasidut*].”³

Pode-se dizer que houve três fatores principais que caracterizaram e influenciaram esse período da história judaica, quando o estudo da ‘verdadeira sabedoria’, acompanhado por ‘viver de acordo com a maneira dos piedosos’, tinha se disseminado: a instabilidade que confundia a vida judaica naqueles anos, conforme sentida pelas comunidades judaicas da Podólia e do sudeste da Polônia, que comemoraram os terríveis eventos da segunda metade do século XVII, eventos que incluíram (a) o massacre de comunidades judaicas inteiras, perpetrado pelos camponeses ucranianos escravizados que se levantaram contra os seus senhores poloneses durante uma revolta em 1648-1668, encabeçada por Bohdan Khmelnytsky (Chmielnizki) (1595-1675) – os servos ucranianos greco-ortodoxos analfabetos perceberam o levante como parte da revolta nacional contra a opressão da nobreza polonesa católica e dos seus agentes judeus que eram alfabetizados; b) a guerra russo-sueca que foi travada para obter controle do reino polaco-lituano – esse conflito teve lugar em 1654-1656, na Polônia e na Lituânia,

e resultou no assassinato em massa de milhares de judeus que foram acusados de serem traidores pelos poloneses; c) as incursões contínuas de tártaros muçulmanos na Ucrânia a fim de capturar escravos brancos para os mercados no mundo muçulmano (1660-1699); d) a invasão turca da Podólia (1672-1699); e) a “Grande Guerra do Norte” (1700-1721), travada entre a Rússia e a Suécia em solo polonês, sobre a coroação de Augusto II da Saxônia como Rei da Polônia, apoiada pelo Tzar da Rússia e rejeitada pelo rei da Suécia. Essa guerra foi seguida de uma guerra interna polonesa, a Guerra da Sucessão Polonesa, 1733-1738, entre Augusto III (apoiado pelos russos) e Stanislaw Leszczyński (apoiado pelos suecos). A guerra interna polonesa foi travada para estabelecer a dominância, dentro do reino, entre dois candidatos rivais que eram apoiados pelo rei da Suécia, que era protestante, e o rei da França, que era católico (e cuja irmã era casada com Leszczyński), apoiando uma facção, e pelo Tzar da Rússia, os Habsburgos austríacos e governantes da Prússia apoiando a outra. Essa situação instável gerada pelas guerras e invasões infindáveis resultou em um colapso econômico catastrófico e uma desordem social que geraram vandalismo disseminado e furtos por grupos de camponeses ucranianos, conhecidos como “Hydamakim”, ou Gydamaks, que atacaram bairros e assentamentos judaicos (1734-1744; 1750-1768) e assassinaram milhares dos seus habitantes. A perda de vidas dentro da comunidade judaica na Ucrânia e na comunidade polaco-lituana, nos anos de 1648-1768 foi avassaladora pelo grande número de pessoas envolvidas no decorrer da revolta ucraniana (mais de cem mil judeus pereceram nas mãos dos cossacos, segundo os historiadores poloneses. Grandes *pogroms* de judeus também irromperam nas áreas das quais se tinham retirado as forças polonesas) e nas várias guerras e invasões que se segui-

ram. Os servos ucranianos greco-ortodoxos analfabetos e escravizados se revoltaram novamente e assassinaram não apenas a nobreza polonesa católica que os mantinha escravos e eram donos de toda a terra – governando segundo a ordem feudal, tomando a maior parte da sua produção – mas também contra os agentes, supervisores e administradores judeus desses nobres. Os camponeses em revolta também atacaram e destruíram completamente sinagogas judaicas, escolas judaicas e casas de estudo, aumentando ainda mais a devastação econômica que era a consequência dessa horrenda sequência de eventos. Os sobreviventes judeus comemoraram esses eventos trágicos em orações e ritual e por meio de crônicas históricas, exegese homilética e literatura mística. Evidências literárias a partir de 1650 até o final do século XVIII revelam que os escritores judeus se preocupavam com a documentação dessa devastação inconcebível e trágica, bem como expressavam profundas esperanças de vingança divina, professando uma profunda esperança de redenção messiânica.

O segundo fenômeno que marcou esse período da histórica judaica foi o surgimento do sabatianismo, um movimento messiânico profético fundado por Sabbatai Zevi (1626-1676) no último terço do século XVII. Sabbatai Zevi era ativamente apoiado pelo “profeta” Natan de Gaza (1643-1680), que afirmava que havia sido restaurado o dom da profecia, e que ele tinha sido informado, divinamente, de que Sabbatai Zevi era o Messias. Sabatianismo, ou a crença na inepção de uma nova era messiânica profética, consolidou-se na esteira dos massacres judaicos de 1648-1649 do levante de Chmielnizki na Ucrânia (OZER, 1978, p. 81). O sabatianismo, formado por dois jovens – Natan de Gaza, de 22 anos de idade em 1665, e Sabbatai Zevi, que ficou chocado com o massacre de 1648-1649, ocorrido quando ele tinha 22 anos de idade,

e o grande número de pessoas que havia acompanhado a nova mensagem messiânica e seus proponentes – tornara-se um fator dominante afetando a comunidade judaica inteira, no decorrer do século XVIII (SCHOLEM, 1973). Os ensinamentos sabatianistas levavam a esperanças messiânicas de vingança meta-histórica contra aqueles que haviam assassinado milhares de judeus indefesos (SCHOLEM, 1967, p. 522), bem como esperanças messiânicas de redenção entre os sobreviventes. O sabatianismo foi marcado por uma percepção dupla da vida na qual seus seguidores viviam de maneira judaica religiosa tradicional conforme todas as aparências externas, ao mesmo tempo em que por dentro mantinham uma insurgência judaica messiânica. O sabatianismo enfocava as múltiplas indagações quanto à natureza da era messiânica – pensamentos concernentes ao retorno a uma era dourada primordial sem lei, ou a construção de um novo mundo fundado sobre a graça. Os princípios incluíam a vida antes do pecado original e a punição divina, a volta esperada ao paraíso, onde não haveria mal nem morte, e nenhuma proibição ou limitações, tudo isso ocorrendo após a retificação do pecado original perpetrado por Adão e Eva através dos ensinamentos de Sabbatai Zevi. Também estavam envolvidos em outras especulações místicas, anárquicas e antinomianas em suas futuras implicações. As novas indagações intelectuais foram muito afetadas pela literatura cabalística descrevendo a “*Torá da Árvore da Vida*” messiânica ideal, uma lei que não incluía proibições, já que foi concedida antes do primeiro pecado e dizia respeito ao futuro messiânico. Igualmente, foi dada atenção à tradicional “*Torá da Árvore do Conhecimento Bom e Mau*”, aquilo que diz respeito à lei do exílio. A primeira concepção foi adotada pelos sabatianos, enquanto que o costume aceito, a tradicional *Torá* da comunidade judaica

foi rejeitada internamente e observada externamente. O duplo movimento anárquico-messiânico-antinomiano foi especialmente ativo em Smirna e na Tessalônica no Império Otomano, e seus discípulos ensinaram suas inovações na Podólia, conquistada pelos otomanos entre 1672-1699, nos assentamentos ucranianos de Lov (Lwow) e Brody, em Praga, Altona na Dinamarca (atualmente dentro da cidade de Hamburgo) e em muitas outras comunidades judaicas. A comunidade judaica no século XVIII estava dividida entre os círculos que aderiam às esperanças messiânicas sabatianas em toda a Europa, enquanto viviam externamente à maneira tradicional, e os círculos rabínicos que lutavam contra a disseminação da cabala e dos ensinamentos messiânicos ao público maior, e perseguiam aqueles que acreditavam, e Sabbatai Zevi e seus seguidores, que aderiam à literatura cabalista-messiânica. Deve ser observado que o chassidismo começara a sua vida pública “formal” em 1772, quando duras excomunhões contra os seus seguidores, que eram percebidos como heréticos sabatianos foram promulgadas na Polônia, Lituânia, Galícia e Ucrânia por rabinos eminentes que haviam estado envolvidos na perseguição dos sabatianos nas décadas anteriores.

O terceiro fenômeno que afetou a vida judaica no período da formação do chassidismo foi a “reação católica” dentro da Polônia, que ocorreu no último terço do século XVII e na primeira metade do século XVIII. A Igreja Católica na Polônia foi ameaçada pela disseminação dos ideais da reforma protestante em países vizinhos (Alemanha, Prússia, Suécia, Países Baixos e Dinamarca) e iniciou uma série de medidas para fortalecer a sua posição sagrada exclusiva no reino polaco-lituano. Esses passos incluíram instaurar novamente as restrições antisemitas medievais, inclusive a conversão coagida de judeus ao catolicismo, a abdução de crian-

ças judias a fim de batizá-las e criá-las como cristãs, falsas acusações contra os judeus em todas as dimensões econômicas, sociais e religiosas, a publicação e disseminação de literatura antisemita e frequentes orquestrações de libelos de sangue assassinos.⁴

No período em que viveu Israel Baal Shem Tov, aproximadamente de 1698 até 1760, bem como durante a vida dos seus pais no último terço do século XVII, foram registrados mais libelos de sangue do que durante qualquer outro período da história. Segundo dois historiadores poloneses contemporâneos, Zenon Guldón e Jacek Wijaczka, foram registrados 66 libelos de sangue nos séculos XVII e XVIII, na comunidade polaco-lituana (GULDON; WIJACZKA, 1977, p. 99-140). Segundo o artigo recente de Wijaczka, “Baseado em pesquisas recentes podemos concluir que, durante o início da era moderna, 89 acusações de assassinato e julgamentos tiveram lugar na Polônia (dentro das fronteiras depois da União de Lublin)”. “Isso inclui 17 no século XVI, 37 no século XVII, e 35 no século XVIII [...]. Pelo menos 11 acusações e julgamentos de assassinato ritual tiveram lugar na Lituânia, o que eleva o total a 100 julgamentos dentro dos territórios poloneses” (WIJACZKA, 2003, p. 208-209). Houve muitos outros incidentes semelhantes que não foram mencionados nos documentos judiciais poloneses, mas foram claramente atestados na literatura judaica contemporânea.⁵ O primeiro testemunho místico sobre a atividade pública de Israel Baal Shem Tov trata dos libelos de sangue nos anos 1740 e 1750.

A fim de entender melhor o surgimento e a propagação de dois movimentos místicos importantes que definiam a realidade de diversas maneiras – sabatianismo e chassidismo – é necessário lembrar que a comunidade judaica indefesa na comunidade polaco-lituana sofreu das tragédias cumu-

lativas de: a) a revolta ucraniana que devastou a comunidade judaica na segunda metade do século XVII; b) a vitória turca sobre a Polônia, que incorporou a Podólia ao Império Otomano Muçulmano no último terço do século XVII; c) a conquista sueca do reino da Polônia, que custou milhares de vidas judias, já que os poloneses católicos acusaram os judeus de apoiar o exército sueco protestante e matou-os como traidores; d) a guerra polonesa interna da coroação sueca nas primeiras décadas do século XVIII, que causou uma calamidade econômica e distúrbios sociais e gerou vandalismo e roubos; e) a reação católica iniciada contra a heresia protestante e a intransigência judaica.

A comunidade judaica respondeu a essas duras situações de três maneiras: a) por meio da heresia sabatiana radical messiânico-profética, que era inspirada pela literatura cabalística do Zohar; b) fundando o movimento místico chassídico, que era inspirado pela literatura cabalista de Safed no século XVI; c) criando o estabelecimento conservador rabínico ortodoxo que se opunha vigorosamente tanto ao sabatianismo como ao chassidismo, e impôs severas proibições à disseminação da Cabala e à idade em que era permitido estudar a literatura mística. Essas respostas ocorreram num período durante o qual a comunidade judaica sofria, com o resto da população lituano-polonesa e ucraniana, de graves condições socioeconômicas após as invasões estrangeiras e guerras internas. Todavia, devido aos desenvolvimentos místicos internos que geraram o sabatianismo e o chassidismo, a comunidade judaica perseguida inesperadamente encontrou-se dividida internamente pela primeira vez no período moderno. Esse foi um período no qual a liderança rabínica tradicional estabelecida [conhecida como *mitnagedim* – opositores] perseguiu aqueles que não aceitavam a autoridade normativa que representava a aceitação da vida no exílio. Os

perseguidos eram os que acreditavam no sabatianismo, que escolheram seguir as novas crenças messiânicas expressas na Cabala e que eram refletidas em lideranças carismáticas que ofereciam um novo mundo messiânico, bem como os seguidores de Israel Baal Shem Tov, que escolheu as novas maneiras místicas e lideranças espirituais que ofereciam uma nova visão de mundo que negava as distinções comuns. Ambos os grupos foram constituídos informalmente por membros que se uniam a eles livremente e que criaram pequenas comunidades alternativas que confiavam nessas novas fontes de inspiração para autoridade mística e novas formas de liderança carismática. Os novos grupos, encabeçados por místicos, pessoas que veem a vida interior como da maior importância e que passam a “conhecer Deus” através de uma experiência interna, não pediram permissão nem buscaram reconhecimento das lideranças rabínicas tradicionais eleitas em suas comunidades. O historiador Israel Halperin, editor do *The Records of the Council of the Four Lands [Pinkas va'ad arba artsot]* [Acta congressus generalis Judaeorum regni Poloniae 1580-1764], Jerusalém 1945, que apresenta um delineamento maravilhoso da complexidade da vida judaica à época da disseminação do sabatianismo e do crescimento do chassidismo, bem como autor de *Jews and Judaism in Eastern Europe, Jerusalem* (1969), observou que menos de 1% de todos os membros da comunidade judaica eram elegíveis para participar nas eleições ao conselho da comunidade, responsável pela nomeação dos seus líderes religiosos e laicos. Esses líderes eram os membros das famílias mais ricas e da elite educada que se casavam entre si, que podiam pagar os mais altos impostos, o que era uma condição prévia para participar na eleição.⁶ Assim que a liderança eleita tradicional deu-se conta de que novos círculos estavam buscando formas alternativas de organização

relacionadas a ensinamentos místicos, e assim que entenderam que uma liderança carismática paralela, nutrida por esperanças messiânicas estava sendo formada nesses círculos, ela própria começou a combatê-los agressivamente.

[A] Muitos judeus que seriam conhecidos como os seguidores de Sabbatai Zevi, ou sabatianos, acreditavam que a única resposta à trágica situação no duro período entre 1648 e 1768 era ver os eventos traumáticos como um período de dores do parto messiânico que dera à luz Sabbatai Zevi como o messias que revelou tanto uma nova *Torá* messiânica, mas também aquele que concedeu nova esperança messiânica para os sobreviventes desamparados. Após a morte de Sabbatai Zevi, a crença na nova era messiânica, bem como nas novas leis implicadas em tal evento, foi disseminada por seu cunhado Jacob Kerido (nos últimos 25 anos do século XVII), o irmão mais moço da última esposa de Zevi, Yocheved Philosoph, por seu filho Bruchia (nos últimos anos do século XVII e nas primeiras duas ou três décadas do século XVIII). A maioria dos crentes que disseminaram o sabatianismo eram rabinos e cabalistas. Eles incluíram Nathan de Gaza, Rabino Shlomo Florentin e Rabino Joseph Philosoph de Salônica, Rabino Hayim Malakh de Kalish (Kalisz), Rabino Yehuda Hasid de Shedlitz (Siedlce), Rabino Nehamia Hayon de Sarajevo, Rabino Shlomo Ayilion de Amsterdam e Rabino Shmuel Primo de Adrianópolis. Alguns dos seus alunos formaram pequenos círculos sabatianos dentro da comunidade judaica ucraniana na primeira metade do século XVIII, sob a liderança de Rabino Haym Malakh de Kalish ou Moshe Meir de Kaminka, Yacob Vilna, Elisha Shor de Rohatyn, Rabino Zeev Wolf de Nadvorna [Nadvorna], Rabino Eliezer de Aziran [Jezierzany], Rabino Fischel de Zlotchov [Zloczow], Rabino Shlomo Krakower, R. Moshe David de Podhajce, R.

Jacob de Galina, R. Nahman de Busk e Jacob Frank (SCHOLEM, 1974, p. 68-140). Alguns dos professores sabatianos acima mencionados, na Podólia, eram antigos alunos de professores sabatianos distinguidos nas comunidades judaicas da Moravia. Os professores sabatianos notáveis na Moravia, em Prosnitz [Prosciejow] e Praga foram Rabino Nehemia Hyon, Rabino Yehudah Leib Prosnitz e Rabino Jonathan Eibeschuetz.

[B] A resposta rabínica de dentro da sociedade tradicional foi imediata e severa, ao confrontarem e oprimirem os crentes messiânicos em todos os lugares através da proscrição e excomunhão direta a partir da segunda década do século XVIII. As excomunhões daqueles que acreditavam em Sabbatai Zevi começaram em 1713, continuaram com a luta contra Rabino Jonathan Eibeschuetz (1690-1764), um importante estudioso talmúdico que nasceu na Polônia, foi criado em Prosnitz na Moravia e ensinou na Yeshiva Central de Praga. Eibeschuetz era um estudioso talmúdico distinguido e um líder rabínico notável. Serviu como o rabino de Metz em 1740-1750, e foi rabino das três comunidades alemãs unidas de Hamburgo, Altona e Wandzibek entre 1750 e 1764. Era tido como um importante professor sabatiano por seus colegas e alunos na Grande Yeshiva em Praga. Eibeschuetz foi perseguido pela liderança rabínica da geração de 1726-1764, já que os rabinos perceberam que muitos dos seus alunos em Praga voltavam para a Podólia e Galícia, onde ministravam ensinamentos sabatianos orais e escritos atribuídos a ele. Os livros que foram atribuídos a Eibeschuetz foram banidos em Praga em 1726, e em Brody na Galícia, na fronteira da Podólia, em 1751, e seu autor foi excomungado na última década da vida de Israel Baal Shem Tov, que foi ativo na mesma região geográfica durante o mesmo período.⁷ Outras perseguições foram instigadas contra o Rabino Moshe Hayim Lu-

zatto na Itália e na Alemanha, nas décadas de 1730 e 1740, mais uma vez retomando as perseguições contra Eibeschuetz nas décadas de 1740 e 1750. As perseguições aos crentes sabatianos na Podólia e na Galícia haviam alcançado um pico sem precedentes, quando os líderes rabínicos do “conselho das quatro terras,” a mais alta autoridade da comunidade judaica na comunidade polaco-lituana decidiu recrutar a ajuda da Igreja Católica e do governo ucraniano contra os crentes sabatianos lituano-ucranianos liderados por Jacob Frank (1726-1791), a partir de 1755, buscando matar ou converter os seguidores, conforme foi detalhado em *The Records of the Council of the Four Lands*, mencionado acima. A liderança rabínica que deu início àquelas perseguições e hostilidades contra os seguidores da ideologia sabatiana na segunda década do século XVIII incluía Rabino Moshe Hagiz de Altoona; Rabino Zvi Ashkenazi (*Hakham Zevi*) de Altoona; Rabino Avraham Broda de Praga; na terceira década incluía Rabino David Oppenheim de Praga, Rabino Jacob Joshua Falk de Lvov e Frankfurt, e Rabino Arie Leib de Amsterdam (anteriormente de Rzeszow), Rabino Jacob Poppers de Frankfurt; na quarta década as perseguições foram encabeçadas por Rabino Hayim Rapoport de Lvov; na quinta década por Rabino Yehezkel Landau de Praga e Rabino Shmuel Hillman Heilpern de Metz (nascido na Polônia), Rabino Yaacov Horowitz de Brody, Rabino Nathan Neta b. Arie de Brody; na sexta década Rabino Yaacov Emden de Altoona, o filho do *Hakham Zevi* e seus dois cunhados: Rabino Arie Leib de Amsterdam e Rabino Yitzhak ben Meir de Biala (Biala) que era filho adotivo de Eibeschuetz; bem como os três genros de Emden: Rabino Avraham Yoskes de Lisa (Leszno), Rabino Avraham haCohen de Zamotz (Zamosc) e Rabino Baruch ben David de Bialy [Biala]. É significativo que todos os quatro,

parentes do Rabino Jacob Emden, que era o digno adversário do Rabino Eibeschuetz, eram os quatro líderes “do conselho dos quatro países”, em meados do século XVIII, no mesmo período em que os sabatianos que eram os alunos de Eibeschuetz e seus seguidores foram excomungados na década de 1750, quando o chassidismo tinha alcançado uma posição pública sob a influência de Israel Baal Shem Tov. O único líder judaico em meados do século XVIII que expressou um forte ressentimento em relação às perseguições rabínicas aos sabatianos em 1756-1759 foi Israel Baal Shem Tov.

[C] A terceira maneira foi o movimento chassídico, que foi fundado em meio às perseguições contra os sabatianos. Israel Baal Shem Tov nasceu de pais idosos que tinham sido prejudicados pelas circunstâncias trágicas da segunda metade do século XVII, e ficou órfão cedo na vida, alcançando a maturidade no início do século XVIII. Ele cresceu fora dos círculos normativos da comunidade judaica local, e afirmava que nunca tinha estudado em qualquer escola e não tinha tido um professor formal. Sabe-se de documentos relacionados às duas primeiras décadas do século XVIII que as catástrofes acumuladas do século anterior tinham causado a devastação de escolas em toda a Ucrânia, e muitas crianças nascidas na virada do século não tiveram ensino segundo qualquer ordem tradicional normal. O Baal Shem Tov foi singular no sentido de afirmar que tudo que ele sabia lhe fora ensinado por um mentor celeste, o profeta bíblico Ahiya HaShiloni (I Reis 11, 29-30), que foi descrito no *Talmud* (BT Bava Batra 121a), no *Zohar* (*Zohar Hadash*, Gen. 29b) e na introdução à *Mishne Torá* de Maimônides, como uma pessoa que transcendia as fronteiras normais da vida e da morte, ao mesmo tempo que fazia parte da cadeia de transmissão da *Torá*. Os primeiros alunos de Israel Baal Shem Tov de fato relataram essa circunstância ex-

traordinária das aulas místicas, nos seus escritos posteriores sobre seu professor. Israel Baal Shem Tov não escreveu livros e deixou apenas algumas poucas cartas atestando a sua capacidade de transcender as fronteiras de tempo e lugar. Ele ensinou uma nova visão mística do mundo, baseada em parte em uma literatura mística judaica autobiográfica anterior, escrita no século XVI, depois da expulsão da Espanha, mas posteriormente fundada nas suas próprias percepções radicais originais, inspiradas por sonhos e experiências místicas. Autoridades rabínicas distinguidas e sábias, como Rabino Yaacov Yoseph de Polonnoye [Polonne] (1704-1782), que oficiara como rabino nas comunidades importantes da Podólia, Rabino Meir Margaliot (1713-1793), a maior autoridade rabínica na Volhynia e Rabino Dov Baer de Mezhirech (Mredzyrzec), notável pregador na Volhynia, conheceram bem Israel Baal Shem Tov no final da década de 1720 ou no início da década de 1730⁸ e nas décadas de 1740 e 1750⁹ aceitaram-no como seu mentor inspirador, professor espiritual, e registraram os seus ensinamentos místicos nos seus livros, apesar do fato de faltar-lhe qualquer educação formal e não possuir qualquer autoridade reconhecida.

Israel Baal Shem Tov formulou uma série de ensinamentos místicos e argumentos paradoxais descrevendo as relações entre a realidade visível e o mundo invisível, ou entre a experiência compartilhada revelada e a experiência interior oculta. O pensamento místico pressupõe que os mundos mais elevados e inferiores estejam interligados, e que exista um significado oculto para todas as dimensões da realidade revelada. Ele ensinou que a presença divina invisível oculta por detrás do mundo revelado, como a alma no corpo, está constantemente criando o mundo e condiciona a própria existência de cada momento de realidade. Ele discutiu ainda que a existência visível nada mais é do

que uma ilusão quando percebida sem reconhecer a fonte viva divina que a cria e a mantém constantemente. Ele afirmou que o mundo inteiro é um meio da presença divina, ao mesmo tempo em que acentuou a presença de Deus em cada letra do texto escrito sagrado, já que, de acordo com a doutrina mística judaica, a fonte da linguagem é divina. Israel Baal Shem Tov afirmou que a terra toda está universalmente repleta de glória divina infinita, que todos os lugares estão igualmente repletos de centelhas divinas, que cada letra está repleta de conteúdo divino infinito ou luz divina iluminadora e sentido infinito, e que cada judeu que se concentra nessas suposições pode encontrar Deus em todos os lugares, em todos os momentos, em todos os lugares, dentro de cada palavra e cada frase, através de cada pensamento e cada ato, sem quaisquer precondições ou limitações. Esses ensinamentos foram ouvidos na segunda parte do século XVIII por seus alunos e seguidores, e foram explicados detalhadamente em manuscritos, cartas e livros impressos na terceira parte do século XVIII. Os livros dos alunos diretos de Israel Baal Shem Tov incluíram Jacob Joseph de Polonnoye, *Toledot Ya'akov yosef* (Korets [Korzec], 1780); Dov Baer de Mezhirech, *Magid devarav leya'akov* (Koretz, 1781); Jacob Joseph de Polonnoye, *Ben porat yosef* (Korets, 1781); Aaron ben Tsevi Hirsch Kohen de Opatow [Opatow], *Keter shem tov* (Zolkiev [Zolkiew] 1784); [Anônimo] *Tsava'at harivash vehanhagot yesharot* (Zolkiev 1793) e outros escritos dos alunos de seus alunos. Na mente dos seus seguidores chassídicos nos séculos XVIII e XIX, a reputação de Israel Baal Shem Tov elevou-se além dos limites da realidade histórica e adquiriu um status mitológico, sem limitações de tempo, lugar, registro escrito ou evidência biográfica. Pouco tempo após a sua morte, os fatos históricos conhecidos da sua vida – baseados em parte em testemunhos diretos e em

parte em fontes escritas – entraram nas tradições orais que circulavam nos anos 1760 e 1770, e se fundiram com as tradições místicas chassídicas na literatura homilética que começou a aparecer a partir de 1780. Continuaram a ser registrados por escrito nas décadas que se seguiram e foram publicados na literatura hagiográfica em louvor do Baal Shem Tov que começou a aparecer após 1814.

À medida que se disseminava o chassidismo, as dimensões míticas do Baal Shem Tov se expandiam na forma de tradições registradas pelas primeiras gerações dos seus discípulos, relacionadas com os seus ensinamentos e sua perspectiva, sua personalidade carismática, suas práticas místicas, sua habilidade de iluminar o mundo oculto, e seu talento como “mestre do Nome”, com o poder de curar através do seu contato com o sagrado, entraram nas narrativas orais. Fontes escritas atestaram a “nova maneira pela qual ele iniciava na adoração a Deus”, seu legado direto e indireto como inovador religioso, e sua habilidade no uso de parábolas para comunicar mensagens religiosas. As várias tradições a seu respeito rapidamente alimentaram umas às outras, numa torrente que crescia continuamente e obscurecia a linha entre fantasia e realidade.

O fundador do chassidismo foi levado a aniquilar a experiência existencial dos seus contemporâneos e liberá-los das duras restrições da realidade. Contra a situação de desamparo deles, nessa época e lugar, ele afirmava que “toda a pessoa deveria perceber-se como membro do mundo superior” e como associado da comunidade angelical descrita na literatura mística, adotando a perspectiva divina e imitando o comportamento angelical. Ele argumentou que “O Homem é uma escada plantada sobre a terra, cuja cabeça alcança os céus e os anjos de Deus sobem e descem nele” (JOSEPH, 1780 [1973, p. 50]. Ele afirmou ainda que todas as coisas existem dentro de uma unidade de opostos:

cada manifestação material é animada por uma fonte divina invisível e possui uma manifestação tangível que poderá revelar a raiz divina e assim a divindade é transformada em uma entidade perceptível, e ainda mais, toda manifestação é ilusória, se não for iluminada pela única entidade verdadeira da presença divina. A presença divina infinita que anima a realidade é chamada de infinito *אין סוף* (*ein sof*; o que não tem fim), ou abreviadamente, *אין* (*ayin*) e a realidade corpórea tangível que oculta a sua raiz divina é chamada de ser, ou *יש* (*yesh*). Contudo, a afirmação hassídica é dialética: o único ser verdadeiro é o ser divino invisível, enquanto que o mundo físico percebido exclusivamente pelos sentidos é nada. Ser e nada no chassidismo são conceitos dialéticos e transformativos; do ponto de vista divino há apenas o ser divino infinito (*אין* *ayin*) destituído de qualquer presença tangível independente, enquanto que do ponto de vista humano limitado (“os olhos da carne”) existe apenas o ser material corpóreo (*יש* *yesh*) sem qualquer presença divina. Correspondente a essa unidade de opostos de ser e nada, o esforço humano, segundo o ensinamento chassídico, é duplo: “*ha’alah*” העלאה (elevação) e *hamshacha* המשכה (puxar para baixo), isto é, *elevação do ser para o nada infinito*, através dos “olhos do intelecto”, envolvido em contemplação e unificação com Deus; e puxar para baixo o nada infinito para o ser através dos mandamentos assistidos pelos “olhos da carne”. Esperava-se de todo seguidor do chassidismo que tentasse vencer os “olhos da carne”, a fim de transformar o ser corpóreo em nada através dos “olhos do intelecto”, assim percebendo a presença divina; e transformar o ser divino infinito conhecido como nada (*אין* ou *סוף*) *Ayin* ou *Ein Sof* em um ser tangível (*יש* *yesh*), através do seu trabalho na *Torah* e *Mitzvot* que eleva a percepção dos “olhos da carne”. A primeira fase, transformar um ser tan-

gível em nada através do esforço espiritual, é chamada de “aniquilação do ser” e de “desvinculação da corporalidade” (*bittul hayesh hafshata migashmiut* (ביטול היש הפשטה מגשמיות)). Seguir esse ideal levou o homem “a ver a si mesmo como se não fosse [...] pensar que ele não faz parte desse mundo” (ANÔNIMO, 1793 [1975], p. 17), ou, como é dito em uma formulação sem ambiguidade, “O Homem deve ver-se como nada e esquecer a si mesmo inteiramente” (BAER, 1781 [1976, p. 186]). A segunda fase, transformar o infinito divino em uma presença física através da adoração corpórea humana, é chamada de adoração divina através dos mandamentos, ou puxar para baixo a abundância divina, (*hamshachat hashefa* חמשת השפעה) ou abreviadamente, *hamshacha*.

Israel Baal Shem Tov, que foi descrito por seus alunos como uma pessoa “que está acima deste mundo e além da ordem do tempo”, era um místico que se interessava em borrar ou obscurecer as fronteiras entre as dimensões espiritual e material da existência, bem como em transcender as fronteiras entre a presença divina e a consciência humana. Ele tentou libertar seus seguidores da servidão da realidade, colocando-os em uma situação de ver as coisas de maneira nova, na qual o divino ilumina constantemente o profano, e o mundano anseia constantemente pelo divino. Na consciência chassídica, a presença divina existe em todos os lugares, cada vez, cada palavra e cada pensamento, e vice-versa, cada manifestação concreta é percebida como o ocultamento do ser divino que o sustenta. A fim de consolidar essa nova consciência o Besht afirmou repetidamente que “A terra toda está cheia de sua glória, e não há lugar onde ele não exista [...] a divindade está em todo lugar” (BAER, 1781 [1976], p. 240). Essa afirmação radical de onipresença divina trouxe com ela a obrigação de uma ligação com Deus em todos os momentos e de todas as

formas, bem como uma exigência total de desvinculação da corporalidade e separação do ponto de vista vantajoso existencial: “O homem íntegro, temente a Deus [...] lembra a todo o momento diante de Quem ele se encontra e se despe da corporalidade como se ele estivesse acima deste mundo e além da ordem do tempo” (WOLF, 1798 [1968], p. 39b). Ao abandonar a distinção entre o nível superior e inferior da realidade, a suposição de onipresença divina fechou a lacuna entre Deus e o homem. O Homem está ligado à realidade divina – concebida variavelmente como centelhas, letras, *Shekhinah* (presença divina), *Sefirot* (esferas divinas) e luzes – de uma série de maneiras, assim obscurecendo a distinção entre o humano e o divino. A ideia de que toda a existência física requer a presença divina constante – que Deus é a essência que anima a forma física – exige reconhecimento da abundância infinita da vitalidade divina que flui através de todas as dimensões do mundo físico. Deus está presente em tudo, em cada ato, em cada fala ou pensamento. Levado a extremos, essa posição destituiu de significado o conceito de realidade como separado de Deus: tudo é divindade. “Assim os mundos não mantêm em Deus qualquer substância do aspecto de sua verdade, na medida em que não há nada além dele” (HALEVI, 1821 [1970], vol. II, parte 2, chap. 22, p. 42b). A fim de esclarecer essas ideias a respeito da totalidade da imanência divina e a-cosmismo consequente, Israel Baal Shem Tov introduziu doze conceitos relacionados e sobrepostos que buscavam criar uma mudança total na consciência humana. Alguns desses conceitos, formados a fim de instruir os seus seguidores a respeito da nova maneira contemplativa e adoração espiritual, eram conhecidos a partir de escritos místicos anteriores que eram mantidos apenas entre os poucos selecionados; outros eram de sua própria inspiração original. Contudo, a inovação chassídica foi a in-

trodução de um novo significado para o vocabulário místico existente, destinado pela primeira vez a ser utilizado e praticado por todos os homens da comunidade judaica sem qualquer precondição ou restrição. O denominador comum desses novos ensinamentos, conforme inicialmente introduzidos durante o período de 1735-1780, aqueles com os quais o Baal Shem Tov, o *Maggid* the Mezhirech e Rabino Jacob Joseph de Polonnoye lideraram, ensinaram e escreveram, mas não publicaram, bem como as tradições variadas que emanavam dos trabalhos publicados nos 35 anos que se seguiram (1780-1814) pelos professores de chassidismo, foi um senso de inspiração mística e despertar espiritual que gerou uma expansão crucial do conceito de culto religioso e responsabilidade social.

As ideias chassídicas eram influenciadas pela literatura mística anterior, conforme será observado abaixo; contudo, enquanto que a cabala relegava as práticas místicas a uma pequena elite que se separava da comunidade e seguia um modo de vida piedoso a fim de dedicar-se a questões sagradas, o Baal Shem Tov via todo judeu como tendo o potencial místico de reconhecer a essência divina animadora que pervade tudo. Seus alunos disseram repetidamente que, assim como Deus está presente igualmente em todos os lugares, assim todos poderão igualmente aproximar-se de Deus através dos seus pensamentos e alcançar uma unidade com ele: “Todo judeu que contempla [...] como Deus literalmente preenche os [níveis] superior e inferior, e o céu e a terra, literalmente, o universo todo está literalmente cheio de sua glória” (ZALMAN, 1797 [1980], p. 120). “Todo o mundo deve orar a Deus em todas as Suas dimensões, pois tudo é por amor ao Altíssimo, porque Deus quer ser servido de todos os modos [...] Deus pode ser servido em tudo” (ANÔNIMO, 1781 [1976], p. 1c). Esse conceito, que via em cada pessoa “uma porção divina de aci-

ma” (BAER, 1781 [1976, p. 62]), que afirmava que “tudo foi criado na terra abaixo para fazer coisas grandiosas e maravilhosas [...] para dar a entender que há um mundo superior” (HACOHEN, 1938/1975, p. 24), e que não hesitava em dizer que “todo o mundo pode alcançar o nível do nosso professor Moisés de abençoada memória” (ANÔNIMO, 1781 [1976], p. 1c), refletia uma nova percepção do homem e uma nova percepção de igualdade e liberdade como parte de um ponto de vista que derubou as hierarquias convencionais que discriminavam entre diferentes pessoas”, com diferente acesso ao estudo da cabala e a diferentes formas de culto.¹⁰

Israel Baal Shem Tov cunhou os doze seguintes conceitos místicos que se destinavam a serem entendidos, praticados e compartilhados igualmente por todos os homens da comunidade, e através de todas as formas de culto, em virtude da afirmação radical de que Deus, que enche o universo com Sua glória está presente no pensamento humano e na fala humana, assim “Deus quer ser servido de todas as formas [...] Deus pode ser servido em tudo.”

DEVEKUT (unidade com o Santificado, lit. apego ou adesão a Deus) é uma instrução que exige total devoção a Deus, até o ponto de renunciar às realidades do mundo material e transcender nosso próprio Eu a fim de entrar no domínio do nada e alcançar a verdadeira unificação com o divino através de níveis mais elevados de compreensão espiritual. A seguinte definição de adoração divina dada pelo *Maggid* de Mezhirech, o principal aluno de Israel Baal Shem Tov, consegue transmitir a reorientação desejada no reino da consciência religiosa: “Uma pessoa deve retirar-se de toda corporalidade, até o ponto de ascender através de todos os mundos e alcançar a união com o Santo, Bendito seja Ele, até que seja transcendido e então é chamada de homem” (BAER, 1781 [1976, p. 38]). O autor explicou a possibilidade do apego humano ao

divino devido à total presença divina em cada lugar, cada fala e cada pensamento: “Em verdade, aonde vão nossos pensamentos é onde se está. Em verdade, a Sua glória enche *toda* a terra e não há lugar onde Ele não esteja. Em todos os lugares onde está o homem, é onde ele encontrará apego [*attachment, devekut*] ao criador no lugar onde ele está, pois não há lugar vazio d’Ele [...] em todos os lugares está a divindade” (BAER, 1781 [1976, p. 38]). Israel Baal Shem Tov e seus alunos fizeram da unidade mística uma orientação diária para seus seguidores quando proclamaram: “Devemos sempre estar ligados a Deus com um maravilhoso *devekut* [...] E devemos saber que a nossa adoração e apego ao Criador, bendito seja o Seu nome, pode elevar todos os mundos.” (BAER, 1781 [1976, p. 240]).

PENSAMENTO. Em virtude da sua fonte divina, o pensamento humano consegue vencer os limites da percepção física e reconhecer o nada infinito essencial em ser. “Através do pensamento, o homem pode alcançar grandes concepções sem limites, pois o pensamento também é infinito” (ELI-MELEKH, 1788 [1952], p. 25a). O Baal Shem Tov afirmava que “quando se pensa sobre o mundo superior, está-se no mundo superior, pois onde estão os pensamentos da pessoa, é lá que está a pessoa” (ANÔNIMO, 1781 [1976], p. 224). De acordo com esse ponto de vista, a habilidade de atingir a perspectiva divina sobre o universo depende unicamente da mente humana. Como um poder divino, o pensamento consegue penetrar até a verdade sob e além das aparências: “O Homem deve acreditar que a glória de Deus preenche a terra, e todos os pensamentos humanos contêm o seu ser e cada pensamento apresenta uma entidade divina” (JOSEPH, 1798 [1971, p. 50a]). O pensamento humano criativo, expresso linguisticamente, integrando a abstração e faculdades sensuais e imaginárias, é infinito e, em virtude de sua infinitude,

é idêntico à infinita criatividade do divino.

LETRAS. O Baal Shem Tov afirmava que a infinitude da linguagem em geral e cada letra do idioma sagrado, especificamente, são a localização mais óbvia da presença divina. Na sua famosa carta a seu cunhado, conhecida como “A Epístola Sagrada”, escreveu que “cada letra contém mundos e almas e divindade” (JOSEPH, 1798 [1971, p. 128a]). Ele afirmou ainda que cada palavra é uma unidade de opostos contendo um sinal revelado [*tevah* = letra/palavra e arca] e um significado misterioso [janela]. Seus alunos explicaram: “Ouvi no nome do Baal Shem Tov que fazer uma janela na arca [de Noé] [*tevah*] significa fazer uma janela a partir da palavra [*tevah*] de *Torá* e oração, para olhar através dela do início do mundo até o seu fim” (WOLF, 1798 [1968], p. 57). Cada palavra pode ser uma ‘janela’ que permite que a luz da infinidade divina que dá vida, brilhe através dela e revele que coisas percebidas pelos sentidos como sendo discretas, em realidade fazem parte da totalidade divina. A luz infinita da vitalidade divina no universo, suas centelhas representadas nas letras do idioma divino, é apreendida pelo homem através da linguagem. Linguagem, no pensamento chassídico, é a unificação do abstrato e do concreto, o significado infinito e o sinal finito da letra como unidade dos opostos: “Afirmamos este princípio: não há lugar vazio Dele e Sua glória enche toda a terra, e todas as falas que são ditas ou ações empreendidas, por necessidade contêm *as letras da Torá e centelhas sagradas que as animam*” (WOLF, 1798 [1968], p. 126b). Rabino Ya’acov Yosef, o principal expoente e escritor dos escritos do Baal Shem Tov, explicou a ligação entre o poder divino de criar e o poder humano de abstrair, que estão ligados através das letras da linguagem divina que unem o oculto ao revelado: “Pois assim como há vinte e duas letras da fala e *Torá* e oração, assim em todas as questões

materiais e físicas no mundo há vinte e duas letras através das quais o mundo e tudo que está nele foi criado. *Dentro dessas letras habita o espírito divino*, pois a Sua glória enche toda a terra e tudo que contém, e não há lugar vazio Dele, apenas há ocultação, mas quando aqueles que sabem estão conscientes dessa ocultação, não é mais ocultação” (JOSEPH, 1781 [1971, p. 22b]).

A tradição chassídica muitas vezes cita as palavras do Baal Shem Tov a respeito da linguagem criativa comum a Deus e ao homem, a fonte divina das letras e suas eternas forças vivificadoras. “É das letras sagradas que derivam a raiz e a animação do homem.” Pois aquilo que há na realidade obtém o seu ser e sua existência apenas das letras, a partir das quais foram criados o céu e a terra, e tudo que eles contém. Como se sabe muito bem, o Baal Shem Tov explicou o verso “Sempre, ó Deus, a Sua Palavra está no céu” (Ps. 119) significando que, mesmo agora, toda a vida da criação e toda a existência nascem das letras sagradas que são a palavra de Deus sempre presente no céu para dar-lhes vida. Pois, senão, tudo voltaria ao caos, já que não teria sustento (HACOHEN, 1938/1975, p. 16).

O poder de criar a realidade através do fluxo de letras do infinito para o finito, do nada para o ser, do espiritual para o físico, do inconcebível para aquilo que pode ser apreendido, não é o domínio exclusivo da divindade. Deus criou e continua a criar o mundo através da fala e da permutação de letras, ao inscrever, talhar e combiná-las conforme registrado no *Sefer Yetsirah*; mas o homem também combina letras para criar palavras através da linguagem, gerando em sua mente novos significados e permutações que expandem os limites da compreensão e as profundezas do espírito. As letras que compreendem a linguagem podem ser consideradas uma coincidência de opostos; espiritual e físico, abstrato e concreto, oculto e visível, trans-

bordam de significado e, contudo, são essencialmente limitados no seu poder de expressar o infinito ilimitado, sem o sinal comunicativo concreto.

BITUL HAYESH (lit. “negar o ser” ou “nulificação do ser”) é o esforço de transcender a realidade física a fim de descobrir o elemento divino que o anima. Israel Baal Shem Tov formulou esta abordagem na sua famosa “parábola das barreiras”: “Houve um rei sábio e grande que fazia tudo através de ilusões, paredes e torres e portões [...] quando o seu filho amoroso fez um grande esforço para chegar ao seu pai, o rei, e então viu *que não havia barreira que o separava do seu pai, pois era tudo ilusão*. Pois quando se sabe que a glória de Deus enche toda a terra, e que todo movimento e pensamento vem Dele, então, com esse conhecimento todas as agências maléficas desmoronam, *pois não há barreira ou cortina que separa o homem Dele [...] já que toda ocultação é apenas uma ilusão*. Em verdade, tudo vem da Sua substância.” (JOSEPH, 1798 [1971, p. 70c; ver p. 111]) O indivíduo deve esforçar-se para entender que a corporalidade que parece separá-lo de Deus é irrelevante. O elemento físico manifesto é ilusório; apenas o ser divino infinito oculto é autêntico; Deus é a essência do ser, a única existência autônoma. Onde o chamamento chassídico a “distanciar[se] da fisicalidade e imaginar que se é apenas animação divina [...] e perceber a fonte superior de todas as coisas” (BAER, 1781 [1976], prefácio, p. 6). Rabino Schneur Zalman de Lyadi, um dos principais alunos do *Maggid* de Mezeritch, explicou isso claramente: “O principal elemento de culto (*worship*) a ser desenraizado do lugar da gente, da apreensão sensual humana, unicamente para entender a verdade desvestida [...], isto é, acostumar-se a contemplar a espiritualidade vivificante [...] A principal apreensão [...] *de que toda a realidade e sua apreensão são nada, e que é a origem de todo o culto*

(*worship*).¹¹ Seu principal aluno, Rabino Aharon Halevi de Staroselye, explicou essa posição mística em maiores detalhes: “O principal motivo para alcançar a auto-aniquilação é que uma pessoa deve realmente se tornar como nada, isto é, não deve conhecer ou sentir qualquer essência dentro de si mesma [...] pois a sua essência não tem nenhuma significância para ela, e ela na verdade torna-se um vaso preparado para a aceitação da revelação, em si, de Sua substância abençoada” (HALEVI, 1842 [1972], p. 58b).

NEFESH ELOHIT (lit “alma divina”) ou “olho do intelecto”. A alma divina, que todo judeu possui potencialmente, esforça-se para elevar tudo ao nível espiritual, para remover a materialidade a fim de revelar o elemento divino subjacente à manifestação concreta. Todo indivíduo também tem um *nefesh behmit* (lit. “alma bestial”). A alma bestial, também conhecida como “o olho da carne,” busca a descida para o mundo material, para converter o espiritual no físico, em uma tentativa de distanciar-se de sua fonte. “Pois se sabe que há duas almas em cada homem, uma alma divina e uma alma bestial [...] A essência da alma é intelecto. Pois a essência da alma divina é intelectual, e está constantemente contemplando e percebendo a luz do Infinito abençoado; não tem outra percepção. Os atributos de amor e medo nascem do intelecto e daquela percepção, e são chamados de bom impulso. Semelhantemente, a essência da alma bestial é que ela aplica o seu intelecto à percepção da corporalidade desse mundo e de sua matéria. Esse é o oposto da alma divina, pois a alma que está vestida na sua preocupação corporal realmente é o oposto do intelecto da alma divina, que é o equivalente da sabedoria mais elevada...” (ZALMAN, 1836 [1978], p. 75).

HAFSHATAT HAGASHMIYUT (lit. “desvinculação da materialidade”, “remoção da corpora-

lidade”). Um processo que expressa o desejo da alma divina de transcender a corporalidade por meio da oração e contemplação e descobre o elemento divino que a anima. “O homem sã, temente a Deus, [...] lembra a todo o momento diante de Quem está, e se desveste da corporalidade como se estivesse acima desse mundo e além da ordem do tempo” (WOLF, 1798 [1968], p. 39b). A palavra *olam* (mundo; corporalidade; materialidade) é derivada homileticamente de *he’elem* (ocultamento); desse ponto de vista, o mundo é apenas um ocultamento da luz divina que torna possível a sua manifestação. É o elemento divino oculto que anima a realidade revelada; o elemento físico é meramente uma manifestação material que permite a percepção da realidade divina oculta. Essa consciência afetou a instrução hassídica comum: “Este é o caminho que um homem deve escolher para si; em qualquer lugar onde ele olhe ou escute, que ele veja e ouça nada mais do que a divindade vestida lá dentro” (WOLF, 1798 [1968], p. 7b).

HISHTAV’UT (lit. equanimidade ou indiferença). A equanimidade é um estado ascético no qual todos os valores e conceitos relacionados à existência concreta deverão ser considerados destituídos de significado. A exigência chassídica é que todo seguidor trate todas as dimensões da vida material com equanimidade completa: “Equanimidade é um grande princípio, significando que deve ser o mesmo para ele se ele é considerado como ignorante ou como versado na *Torá* inteira. Isso é causado pelo *devekut* regular no Criador, abençoado seja o Seu nome, de modo que, por causa de sua preocupação com o *devekut*, ninguém tem tempo de pensar sobre essas questões, na medida em que sempre se está preocupado com ligar-se em nível elevado a Ele” (ANÔNIMO, 1781 [1976], p. 32, seção 10). Israel Baal Shem Tov instruiu os seus seguidores a ligar essa prática constante a um ver-

so bem conhecido que inclui a palavra sempre; “Ele diz, ‘eu coloquei [*shiviti*] Deus diante de mim, sempre’ [Ps. 26:8]. *Shiviti* implica equanimidade [*hishtav’ut*]. Qualquer coisa que ocorrer deve ser igual para Ele, que as pessoas O louvem ou desprezem, e assim também com todas as outras coisas [...], deixe o seu pensamento prender-se ao [mundo] mais elevado [...] e que não se considere de nenhum modo os assuntos deste mundo, e que não se pense nada a respeito deles, a fim de separar-se da corporalidade [...]. Pense-se que se é filho do mundo superior, e não se deixe que todos aqueles seres humanos que habitam este mundo tenham importância a seus olhos, pois todo esse mundo não é mais do que uma semente de mostarda comparado ao mundo superior. Assim, ele não deve importar-se que o amem ou odeiem, pois seu amor e ódio não é nada” (ANÔNIMO, 1781 [1976], p. 2, seções 5-6).

HITBONENUT (lit. contemplação). A meditação sobre a presença divina que é subjacente a manifestações físicas a fim de ver em tudo “sua suprema raiz e fonte”. A fim de meditar é necessário lembrar que nenhum aspecto da realidade pode ser aceito por seu valor nominal, pois cada manifestação da realidade oculta a sua essência divina. A existência física é tão somente algo que cobre a luz infinita, um receptáculo contendo a luz divina. O Rabino Zeev Wolf de Zhitomir, um dos alunos mais distinguidos do *Maggid*, formulou a expectativa chassídica como foi apresentada pelo Besh’t: “Não veja nada no mundo como aparece, e sim levante os seus olhos para as alturas, significando o aspecto de sua contemplação e estudo, para ver apenas a divindade vestida em todas as coisas do mundo. Pois não há nada além Dele, e deve haver centelhas sagradas ocultas em todos os níveis do ser, outorgando-lhes vitalidade” (WOLF, 1798 [1968], pekudei, p. 85). Ele explicou ainda: “O princípio

é aquele do homem sábio, cujos olhos estão em sua cabeça (Eccl. 2:14), que fortalece o olho do seu intelecto para despir-se da corporalidade [...] até que ele adquira, dentro de si, uma clareza e pureza de visão, de modo que sempre que ele olha e ouve, vê apenas a espiritualidade vestida em corporalidade” (WOLF, 1798 [1968], pekudei, p. 84a).

AVODAH BEGASHMIYUT (lit. “Adoração através da corporalidade”). Esse conceito refere-se ao nome para a busca da essência divina na natureza multifacetada da realidade material ou a expansão do culto religioso a todas as áreas da vida humana, ao atribuir um significado religioso a todas as atividades profanas, em virtude do pensamento que as ilumina e a intenção que as acompanha. A revelação da substância divina no ser requer o reconhecimento do seu nada essencial.

OLAM HADIBUR MEDABER BADAM (lit. “O mundo da fala [= *Shekhinah* = presença divina representando a comunidade eterna de Israel e a lei oral] está falando através da boca de um ser humano”). O fundador do chassidismo afirmou, de maneira sem precedentes, que todo ser humano pode tornar-se um vaso para a voz divina. Nos ensinamentos do Baal Shem Tov, as palavras faladas do idioma sagrado da oração e da *Torá* se interseccionam com o plano divino do “mundo da fala” (*olam hadibur*) conectado à *Shekhinah*; quando a voz do homem é carregada do idioma sagrado, a *Shekhinah* fala dentro dele. A fala divina e a fala humana são intertecidas, pois o “mundo da fala” é um tipo de caixa de ressonância através da qual aquele mundo se comunica de dentro. Em outras palavras, a fala humana manifesta recitando as Escrituras Sagradas ou textos sagrados é a revelação concreta da voz divina oculta; a essência da luz infinita dentro das letras é revelada na fala humana. A partir de outra perspectiva: quando uma pessoa anula a sua concepção independente e se trans-

forma (*yesh* ou *ani*) em nada (*ayin*) então sua consciência é preenchida pelo espírito de Deus falando nela; “Não está no céu” (Deut 30:12): Isto é sua poderosa *Shekhinah* que o Santo transmitiu entre nós, nas bocas do seu povo a casa de Israel, como afirma o sagrado Zohar que a *Shekhinah* habita na boca do homem” (ben DOV BER, 1851 [1973], *likutim*, p. 52b).

KAVANOT (expressões de intenção mística) YIHUDIM (lit. “unificações”) são meditações místicas que buscam restaurar a unidade final do reino divino que foi despedaçado no processo da criação numa catástrofe cósmica conhecida como a “quebra dos vasos”, ou *Shevirat ha’kelim*. Esse conceito místico que transcende as fronteiras lógicas do tempo e do lugar é relacionado à projeção cósmica do exílio histórico no qual a comunidade de Israel é banida do seu lugar no céu e igualmente na terra. O mundo divino é representado na imagem do homem e da mulher separados, *O santo abençoado seja e sua Shekhinah* – a presença divina. O objetivo das unificações é de redimir a *Shekhinah* cativa e exilada – a comunidade celeste de Israel, com *o Santo, abençoado seja. Yihudim* são permutações de letras sem significado próprio – nomes ou mnemônicos sem valor semântico, funcionando em linguagem ritual ou em amuletos, que foram recrutados para esse fim da redenção da *Shekhinah*. Ensinaamentos chassídicos que exigiram de todos os seus seguidores que pensassem constantemente sobre a presença divina cativa, a fim de redimi-la através da sua contemplação e devoção, tentam integrar a prática esotérica com o mundano: “Não há coisa grande ou pequena que esteja separada Dele, pois Ele está presente em toda a realidade. Portanto, a pessoa perfeita pode alcançar o *Yihudim* (unificações) supremo, mesmo nas suas ações físicas, tais como comer e beber, e relações de negócios” (JOSEPH, 1781 [1971], p. 474).

GADLUT (lit. grandeza de espírito) – uma mente aberta e visões expansivas geradas pelo distanciamento de preocupações mundanas e pela aproximação maior a Deus e senso de redenção; KATNUT (lit. irritabilidade), ou mesquinhez, gerada por submissão às limitações da realidade que é percebida quando se é um exilado. O fundador do chassidismo discutiu que viver sem essa consciência mística da presença divina sempre-presente que conclama o crente a viver conforme a resposta humana dupla descrita acima como *Devekut* (devoção total a Deus e à *Shekhinah*, até o ponto de renunciar às realidades do mundo material) com a presença divina por um lado, e indiferença completa ao mundo corporal *Hishtavut* e *bittul hayesh* (equanimidade e aniquilação do ser) por outro, deixa-nos na obscuridade de uma realidade sombria do exílio governado por poderes diabólicos, impondo lentes inferiores de percepção chamadas *katnut*. O primeiro estado desejado de *Devekut*, aquele que o Besh’t chamou de grandeza [*gadlut*], é contradito com seu oposto, irritabilidade [*katnut*], imposta ao espectador que está aprisionado dentro das limitações da realidade, refletida pela tristeza e miséria relacionadas à servidão da existência. O Baal Shem Tov instruiu os seus seguidores a distanciar-se das fronteiras usuais da percepção governadas pelos sentidos e a afastar-se das normas deste mundo, relacionando-se à realidade percebida com total indiferença [*hishtavut*] e concentrando-se sobre a presença divina iluminadora, [*gadlut*], oculta dentro e além das restrições da realidade [*katnut*]. O novo mundo conceitual que ele consolidara como resultado de sua percepção mística instruiu os seus seguidores a aderir ao ser divino e pensar sobre a *Shekhinah*, aniquilar o ser e transformar a realidade em divindade, ignorar completamente a realidade material e preocupações normativas da vida no exílio e tirar da mente os cri-

térios do mundo tangível, ao mesmo tempo em que tentarem manter um estado exaltado de felicidade conhecido como *hitlahavut* e *hitkashrut* ou entusiasmos e apego como expressão da sua indiferença em relação à servidão humana e às vãs restrições da realidade.

Israel Baal Shem Tov era admirado por seus alunos como um ser humano singular que podia transcender as fronteiras de tempo e lugar, ascender às esferas celestes, falar com o Messias e ouvir a voz da *Shekhinah*; ele foi ainda descrito como esperando que os seus seguidores ficassem em estado de felicidade exaltada, expressando sua libertação das preocupações terrenas. Todavia, nem sempre é lembrado que essas ideias místicas dirigidas para a felicidade da libertação dos grilhões da vida dura cotidiana foram ensinadas durante um dos períodos mais sombrios da história judaica. Libelos de sangue eram iniciados contra as populações judaicas da comunidade polaco-lituana, em números sem precedentes. Nos anos em que os pais do Besh't estavam vivos foram registrados seis libelos de sangue: em 1675, 1680, 1683, 1689, 1694 e 1697. Nos anos em que Israel Baal Shem Tov viveu (1698-1760), esses foram descritos pelo historiador Raphael Mahler, com uma frase incisiva: “O elemento político da reação católica trouxe imenso sofrimento e miséria aos judeus. Escravidão opressor, libelos de sangue, perseguições e humilhações eram o destino diário e a experiência comum dos judeus na Polónia” (MAHLER, 1946, p. 329). Foram registrados 35 libelos de sangue, entre os quais; Sandomierz, 1698. 1710; Podhajce, 1699; Opatów 1706, 1713; Lovv 1710; Drohobycz 1718; Lublin 1722; Przemyśl 1722-1723; Lvov 1728; Posen 1736-1740; Gniezno 1738; Zaslav 1747; 1760 Swidowka 1748; Donij Grad [Dunau-grod] 1748; Zytomierz 1751; Sandz [Nowy Sącz] 1751; Markowa Wlica-Zytomierz 1753; Jampol 1756-1760; (Stupnica) – Preze-

mysl 1759; Grodno 1760; Wiclawice, 1761; Lutsck [Luck] 1764.¹²

Janusz Tazbir, historiador polonês, que é um destacado especialista em história polonesa antiga, resumiu a situação trágica na esteira dos frequentes libelos de sangue no seu ensaio “Julgamentos antijudaicos na velha Polónia”: “Pareceria que na sociedade polonesa antiga o judeu era o que Leszek Kolakowski mais tarde chamaria de ‘um homem sem alternativa’. Ele podia ser trazido sumariamente ao tribunal como o alegado perpetrador de assassinato ritual; na vida cotidiana ele era um palhaço a quem todos, a começar com os moleques de rua, podiam insultar e respingar de lama. O jesuíta Walenty Peski, respondendo à afirmação de que a Comunidade de Nações dos Nobres era um paraíso para os judeus, escreveu: “Eu fugiria de tal paraíso se tivesse de vestir tais tapetes, pagar taxas por qualquer trabalho pesado e sofresse perseguições até mesmo de crianças pequenas, como é o seu destino na Polónia”. Na opinião de Peski, antes de comparar a Polónia com o Paraíso, os judeus poderiam comparar a Polónia com o Egito Bíblico” (TAZBIR, 1998, p. 245).

Tazbir disse claramente: “No século XVIII, a Polónia liderava as estatísticas de julgamentos de assassinato ritual” (TAZBIR, 1998, p. 240); “Do ponto de vista tanto da sociedade polonesa como da população cristã em geral, os judeus pertenciam a um grupo ao qual não se aplicavam as normas da compaixão humana” (TAZBIR, 1998, p. 244). Ele comentou ainda sobre os antecedentes religiosos da situação horrível e os libelos de sangue frequentes contra os judeus impotentes, que eram rotulados como “os judeus cruéis”, no período da “reação católica”; “A indignação contra ‘a nação de matadores de Deus’ era inflamada pela crença de que os judeus permaneciam cegos ao esplendor da verdadeira fé em vez de fazer penitência por seu

crime. Eles tinham cometido o pecado da ingratidão e, por isso, Deus, para quem ‘nada é mais feio do que a ingratidão’, tinha se afastado deles e transferido a sua graça, entre outros, aos poloneses” (TAZBIR, 1998, p. 235).

Israel Baal Shem Tov foi ativo, publicamente, como aquele que curava o corpo e a alma, e como um professor cabalístico e místico inspirador nas décadas de 1740 e 1750, em um período que foi definido pelos historiadores poloneses como “o ápice da corrupção política e anarquia”, quando a casa real de Vettten, a casa dos reis saxões da Polônia, que passavam a maior parte do seu tempo em Dresden, estava perdendo a sua força, a nobreza adquiriu direitos em nível sem precedentes, e fez o que queria, e a Igreja Católica adquiriu poder em nível sem precedentes, quando medidas anti-judaicas severas tinham sido tomadas pelos bispos da Igreja Católica na Comunidade Polaco-Lituana.

O vocabulário místico de Israel Baal Shem Tov, discutido acima, foi muito afetado pela publicação da autobiografia mística do Rabino Joseph Karo (1488-1575), o famoso estudioso de Direito e místico de Safed, autor do *Shulchan Aruch – O Código da Lei Judaica*. Karo manteve um diário pessoal entre os anos de 1533-1575, que ele nunca teve a intenção de publicar. O diário registra as palavras de uma voz divina que havia falado na consciência de Karo, introduzindo-se como a *Shekhinah/Mishnah/neshama*, unindo o nome místico da presença divina, a lei oral e a alma de Karo. O registro da sua voz interior fora publicado postumamente sob o título *Maggid Meisharim*, Lublin 1646, aludindo à palavra medieval *Maggid*, um mentor angelical, e ao verso bíblico relacionado à voz divina que tem a expressão *Magid Meisharim* (Pregador da Justiça), Isaías 45: 19.

A voz divina ou o mentor angelical começou a falar na consciência de Karo na véspera de *Sha-*

vuot de 1533, quando lhe chegou em Adrianópolis, na Turquia (WERBLOWSKY, 1965; ELIOR, 2007b, pp. 267-319), a terrível notícia do martírio do seu amigo Shlomo Molkho, queimado na fogueira em Mantua, em novembro de 1532. A voz divina que se apresentara simultaneamente como a voz da *Shekhinah*, a presença divina de natureza feminina na literatura cabalística, a comunidade eterna de Israel e a representação celeste da lei oral, na consciência do maior aluno da lei em sua geração, delineou muito detalhadamente um *mundo duplo* – por um lado havia um *regime do mal representando o exílio*, o mal, o silêncio forçado e uma existência absurda, *governada pelo Diabo = Sitra Ahra Samael*, o príncipe da morte e da escuridão, representando todos os poderes do mal conforme expressos nas perseguições antissemitas da comunidade judaica europeia pela Igreja Cristã, isto é, as frequentes deportações, banimentos e escravizações, conversões forçadas e silêncio forçado, cativo, discriminação, abdução de crianças, queima de livros, e as humilhações diárias de uma minoria religiosa perseguida. Por outro lado, a voz divina introduziu o *regime divino que representava a redenção da comunidade eterna de Israel, conhecida como a Shekhinah*, a presença divina, “o mundo da fala” e a *lei oral*, e seu consorte, o *Santo, abençoado seja Ele*, o criador, Deus da história, representando a eterna *lei escrita*. Essa dimensão foi associada com o Messias, o príncipe da vida, esperança e liberdade, representando a igualdade, o conhecimento, a dignidade humana, justiça e verdade, continuidade da vida, paz e tranquilidade. O *lado mau* era a projeção da experiência histórica trágica dos judeus na arena celeste que era apresentada como uma zona de combate entre os poderes do mal e os poderes sagrados, ou entre o exílio e a redenção. A guerra mística entre o *lado mau* e o *lado sagrado* foi descrita como a experiência judai-

ca trágica durante todo o decorrer do segundo milênio. A experiência histórica incluiu as tragédias infligidas pelas Cruzadas, e expulsão dos judeus da Áustria em 1420, a expulsão da Espanha em 1492, a conversão de massa forçada em Portugal em 1497, e a abdução de crianças judias que foram educadas como sacerdotes cristãos em 1487, as perseguições da Inquisição Espanhola no decorrer do século XVI, o levante de Chmielnizky e a Revolução Ucraniana de 1648-1666, e o massacre de judeus e grandes números de cativos resultantes, o exílio de país em país devido às expulsões e os horríveis e recorrentes libelos de sangue; a inovação da voz divina de Karo que se apresentou como a *Shekhinah*, que é aprisionada na servidão do exílio e perseguida pelo Samael ou lado mau descrito acima, está na sua afirmação dupla repetida de que a única maneira de apressar a redenção e vencer os poderes do mal era (a) por devoção constante, *Devekut*, oferecida pelos alunos da lei, que constantemente aderem ao legislador e pensam sobre “a lei oral”, a *Shekhinah*, – o Lado Sagrado, enquanto estudam e tradição jurídica e mística e rezam com intenções e unificações por sua redenção; (b) através da separação completa desse mundo mau governado por *Samael* – o Outro Lado – o lado da impureza, através de equanimidade, asceticismo, desvinculação da corporalidade e autoabnegação.

A distinção dualista entre o exílio representado por Samael (acrônimo do lado do mal, impureza e poluição “*Sitra Mesavuta*”) e redenção representada pelo lado sagrado, “*Sitra de Kedusha*”, e o Messias, foi ainda expressa pela voz divina de Karo, que se apresentava como a *Shekhinah*, por dois conceitos femininos tirados da obra magna judaica, composta no final do século XIII após as Cruzadas, *Sefer HaZohar*, o Livro do Esplendor, atribuído por um autor anônimo ao sábio Rabino Simon bar Yohai. Os dois conceitos místicos femi-

ninos eram a *Shekhinah* – “presença divina”, a comunidade eterna de Israel, o “mundo da fala” representado no céu identificado com a lei oral e simbolizado pela mais baixa das dez esferas cabalísticas “reino” por um lado, e *Kelipha* – “uma casca vazia”, o poder eterno do mal, repressão, perseguição e escravidão, por outro lado. A *Shekhinah* era percebida como sendo atormentada, perseguida e aprisionada seis dias da semana sob a *Kelipha*. A *Shekhinah* é redimida apenas no *Shabat*, enquanto que a *Kelipha* era descrita como reinando durante a semana e impotente no *Shabat*. A inovação cabalística era enfocada na afirmação de que apenas a *contemplação* humana, a *devoção* humana e a *unificação*, apego humano e *pensamento* humano, tanto espiritual como tangível, acompanhados por atos santos de caridade e responsabilidade comunitária social podem liberar e libertar a *Shekhinah* da escravidão do exílio e, por outro lado, toda preocupação excessiva com questões corporais além das necessidades mínimas fortalece os poderes do exílio, e todo pecado contribui para a intensificação dos poderes do mal e a dureza do exílio. Conforme visto acima, todos esses conceitos foram introduzidos como o vocabulário chassídico em relação à presença divina.

A instrução divina explícita ouvida pelo Rabino Joseph Karo era de separar-se e distanciar-se tanto quanto possível da realidade corporal (*Samael/kelipha*/mal/morte/reino do exílio/reino do silêncio) [marcada durante sua vida pela dura perseguição da Inquisição Espanhola que seguiu os conversos forçados e executou-os como hereges], tratando-a com total *indiferença*, *equanimidade*, *autoabnegação* e *desvinculação da corporalidade*, e de aderir de todo o coração e constantemente ao divino (messias/*Shekhinah*/cartas/centelhas/mundo da fala/poderes de vida/justiça e redenção) por meio de uma adoração divina expressa através da

contemplação, apego, unificação, intenções, comunhão com Deus e aderência à Shekhinah, através do estudo constante da lei, bem como da tradição mística que se concentra na elevação da *Shekhinah* da escravidão do exílio. Segundo a voz divina registrada no diário de Karo, não há mais chão neutro ou algum tempo livre: todo esforço contemplativo e ação positiva, associados com o estudo constante da lei oral e da tradição mística do Zohar e os mandamentos bíblicos e as intenções e unificações no momento da oração associada com eles, contribui para o equilíbrio da balança meta-histórica levando à redenção, enquanto que cada ação negativa associada com pecados bíblicos e o enfoque sobre as limitações de preocupações mundanas contribuem para inclinar a balança na direção dos poderes de exílio e de catástrofe.

Israel Baal Shem Tov adotou essa visão conceitual dualista do mundo em relação a exílio e redenção, mal e bem, *Samael* e *Messaiah*, *Kelipha* e *Shekhinah*, conforme expresso na autobiografia mística de Karo, bem como o seu vocabulário ativo – a parte relacionada ao mundo divino, comunhão com Deus, contemplação, unificação, apego elevando a *Shekhinah*; e a parte que é relacionada à relação apropriada com o mundo mundano: indiferença, aniquilação do *self*, equanimidade, desvinculação da corporalidade, asceticismo – tudo isso tirado do diário místico de Karo. Todavia, embora o diário de Karo, registrando a sua voz interior, nunca se destinara a ser publicado por seu autor, conforme mencionado acima, já que era dirigido *apenas para ele próprio* como ouvinte inspirado das instruções da voz divina, representando a lei oral sempre cultivada pelos estudantes da *Halakhah* (lei rabínica) e a comunidade celeste de Israel comemorada na literatura mística conhecida como *Kabbalah*, a voz da sua alma e a representação da tradição cabalística do “mundo da fala,” Is-

rael Baal Shem Tov transformou o diálogo pessoal da voz divina multivalente em uma instrução comum, *dirigida a todos os judeus*, cotidianamente.

As ideias chassídicas a respeito da presença abrangente de Deus que requeriam uma revolução social relacionada à acessibilidade igual para todos os homens da comunidade judaica à tradição mística ganharam um grande número de seguidores no último terço do século XVIII, quando o despertar místico que alterou as concepções do relacionamento entre o homem e Deus foi disseminado por meio de ensinamentos orais e textos escritos pelos alunos do *Maggid* de Mezeritch, o principal aluno de Israel Baal Shem Tov, que ensinou entre 1760 e 1772. Gradativamente, tornou-se óbvio que as exigências místicas dirigidas ao público pelos professores de chassidismo, como parte da luta constante entre o exílio e a redenção, que tinham passado a depender inteiramente da unificação com Deus, autoabnegação, desvinculação da corporalidade e equanimidade, e os outros conceitos místicos descritos acima, eram exigentes demais para a maioria das pessoas. Essa lacuna entre o ideal místico e a prática cotidiana foi o pano de fundo da emergência da persona do *tsadik* (lit. “uma pessoa justa”). O *tsadik* era uma pessoa que se tornou líder espiritual, pois era ele que conseguia refletir melhor as duas dimensões conforme mencionadas acima – a denúncia completa do mundo material, refletida na autoabnegação pessoal e indiferença ao mundo, juntamente com a devoção completa ao mundo celeste ou a comunhão estática com Deus expressa na concentração constante sobre a presença divina em cada aspecto da realidade. O *tsadik* chassídico é um líder carismático cuja legitimidade foi conferida por mundos mais elevados. Ele refletia na sua mente e na sua conduta a unidade divina de opostos que ligam Deus e o homem: a transformação entre o ser e o nada, ocultação e revelação, cria-

ção e aniquilação, abundância e abnegação. Ele assumia a responsabilidade dupla por duas comunidades: o bem estar material e espiritual da sua comunidade chassídica, bem como a redenção da comunidade celeste de Israel, a *Shekhinah*. O *tsadik* ligou o mundo terrestre dos seus seguidores aos mundos sobrenaturais, e transmite a abundância divina do alto para eles. Desde as últimas duas décadas do século XVIII, a característica mais marcante e provavelmente a mais famosa das comunidades chassídicas tem sido a liderança de um *tsadik*. *Tsadikim* (plural de *tsadik*), tais como Elimelekh de Lyzhansk (1717-1786), Jacob Isaac Horowitz, o vidente de Lublin (1745-1815), e Nahman de Bratslav (1772-1810) estabeleceram as suas cortes comunitárias naquela época na Galícia, Ucrânia e Polônia, como o fez a dinastia Chabad liderada por Schneur Zalman de Lyady (1745-1813) na Lituânia. Essa nova liderança que não tinha sido eleita apresentava uma alternativa à liderança eleita tradicional e era o produto de uma erupção de devoção religiosa carismática que obtinha sua legitimidade de uma consciência de contato com reinos superiores que havia emergido das instruções acima mencionadas de devoção e autoabnegação fundamentadas na literatura mística. Esses grupos atribuíam grande importância a experiências místicas que atestavam a comunhão com Deus e reconheciam a autoridade de visionários que falavam dentro do vocabulário chassídico-cabalístico. Surgiram como resultado da ampla disseminação da literatura cabalística com a sua imagem paradoxal do cabalista como simultaneamente o conservador de uma tradição santificada antiga e um inovador inspirado que recebe a revelação divina quando a *Shekhinah* fala através de sua boca. A doutrina do *tsadik* foi articulada pela primeira vez no círculo do *Maggid* de Mezhirech, na década de 1760 e início da década de 1770, quando seus alu-

nos deram testemunho sobre tais revelações. Nas décadas de 1780 e 1790 foi desenvolvida por seus discípulos através de escritos e da prática, e ainda articulada nas obras publicadas por Jacob Joseph de Polonnoye a partir de 1780 e depois. As implicações espirituais e sociais desses ensinamentos teriam um efeito profundo sobre os vários círculos chassídicos. O *tsadik* representava todos os ideais místicos formulados por Israel Baal Shem Tov, conforme descrito acima, através de sua pessoa. Todavia, os *tsadikim* acrescentaram dois elementos importantes a essas orientações gerais: a liderança carismática ou um senso de missão divinamente inspirado e um senso de contato imediato com mundos mais elevados; uma nova forma de responsabilidade social abrangente; o relacionamento entre o *tsadik* e seus seguidores – os *chassidim* – era baseado num nexos abrangente de fraternidade espiritual e responsabilidade social. O *tsadik* representava a dialética divina de ser e nada (*nothingness*), que foi mencionado acima. Mas agora era ele que se tornava responsável pelas duas direções: transformar o ser em nada em prol dos seus seguidores, por auto-abnegação e desvinculação da corporalidade, e transformar o *nada divino infinito em ser*, como em abundância divina, em benefício de seus seguidores. Rabino Abraham, conhecido pelos seus seguidores como “o Anjo”, o filho do *Maggid* de Mezhirech, resumiu a vocação dupla do *tsadik*: “Sabe-se que Deus emanou mundos e criou o ser do nada, primariamente a fim de que o *tsadik* transformasse ser em nada e elevasse as qualidades do corpóreo à sua fonte” (ben DOV BER, 1851 [1973], p 52b). Seu colega R. Alimelekh de Lyzahansk, que estudou com o *Maggid*, apresentou sucintamente a responsabilidade dupla sem precedentes dos novos líderes como aqueles que estão escutando em suas mentes a palavra de Deus, sempre renovada. “O *tsadik* deve atrair Deus para

este mundo, a fim de que Ele habite entre nós e nos sustenha, e depois ele deve elevar a *Shekhinah*” (ELIMELEKH, 1788 [1978], p. 8). Seu aluno Jacob Isaac Horowitz, “o Vidente de Lublin”, escreveu na primeira pessoa, fazendo uso de sua própria experiência como *tsadik*, a respeito da inspiração carismática que era a base da liderança Chassídica: “A sua moradia deve ser conosco de uma maneira realize milagres e maravilhas em benefício de Israel. Esse é um testemunho de que a *Shekhinah* vive entre nós, a saber, Ele [Deus] responde quando chamamos” (HOROWITZ, 1942 [2003], p. 73). Esperava-se dos *chassidim* que se ligassem ao *tsadik* enquanto ele estava se unindo às esferas celestes, e eles esperavam ser abençoados pela abundância divina trazida pelo *tsadik* do céu para a terra. Esse mundo conceitual criou uma nova realidade social que atraiu muitos seguidores, como sabemos da reação dura dos opositores que excomungavam os novos círculos chassídicos e seus líderes entre os anos de 1772 e 1815. O movimento chassídico cresceu rapidamente a cada década a partir da segunda metade do século XVIII. A partir de 1772, a elite rabínica, aqueles membros da liderança conservadora da comunidade judaica na comunidade polaco-lituana e na Ucrânia, eles que anteriormente estavam envolvidos na dura perseguição aos sabatianos – uma ação que culminara na conversão em massa dos sabatianos ao cristianismo em 1760 – agora inauguraram uma luta agressiva contra a comunidade chassídica. Os opositores temiam que os novos círculos chassídicos fossem seguidores secretos de Sabbatai Zevi, que justificariam “violar a *Torá* em prol de Deus” ou que adotassem a ideia da “santidade do pecado”, como estava explicitamente escrito no nome do seu líder, o Gaon Elias de Vilna e seus seguidores.¹³ Os rabinos eram ameaçados por expressões sociais que não lhes eram familiares, formadas dentro das comunidades chas-

sídicas, onde os *tsadikim* guiados por inspiração divina assumiam todas as responsabilidades sociais e espirituais dos seus seguidores de maneira sem precedentes. A liderança tradicional prevalente deu-se conta de que a nova liderança carismática que propagava ideias místicas e ensinava Cabala às massas e assumia responsabilidade social e espiritual abrangente por seus seguidores, poderia muito bem minar o status de sua autoridade existente e a justificativa do seu poder dentro da comunidade judaica tradicional. Essa elite – os *Mitnaggedim* (opositores) – acusou os chassídicos de grandes e pequenas mudanças na tradição aceita, entre elas: rejeição da tradição asquenazita prevalente no ritual; rejeição da tradição asquenazita prevalente nas normas religiosas; rejeição das prioridades espirituais asquenazitas prevalentes; desprezo pela *Torá* e seus estudiosos; e heresia sabatiana.¹⁴ Os chassídicos responderam às três primeiras acusações de que todas as suas mudanças eram realizada de acordo com a tradição cabalística sagrada e recusaram completamente as últimas duas acusações. Sobre essas acusações, o Rabino Shneur Zalman de Lyady, um discípulo do *Maggid* que era rabino na Rússia Branca, célebre estudioso da Halakha e líder chassídico imerso na Cabala, escreveu: “Quem ouve isso simplesmente não pode conter o riso” (ELIOR, 1997, pp. 135-177).

Apesar da grande tensão social entre os *chassidim* e seus opositores, no final do século XVIII e durante as primeiras décadas do século XIX, a nova prática de uma comunidade chassídica liderada por um *tsadik* disseminou-se para outras regiões onde o chassidismo criara raízes: Karlin-Stolin, Chernobyl, Ruzhin-Sadgora [Ruzyn-Sadagora], Kotsk [Kock], Izbica, Zhidacov [Zydaczow] e Komarna [Komarno], Belz, Munkacs, Satmar [Satu Mare] e Ger [Gora Kalwaria]. Na época do seu ápice, essas cortes chassídicas demonstraram a inspiração es-

piritual e o potencial social da comunidade liderada pelo *tsadik*; na época do seu declínio, durante a última parte do século XIX, quando dinastias rivais estavam lutando entre si, demonstraram os seus perigos imprevistos. Mas a liderança do *tsadik* continuou a ser uma característica chave do chassidismo ainda no século XXI.

A tensão entre o compromisso com o mundo da tradição e o desejo de libertar-se da dominação de quadros aceites determinou e continua a determinar o carácter do mundo chassídico. O chassidismo no século XVIII permaneceu dentro dos limites da norma, ao mesmo tempo em que ansiava por transformar seu significado, e reconheceu o potencial do indivíduo de estabelecer novos limites. Todos os mundos foram vistos à luz das vicissitudes do divino, e toda a existência era entendida em termos de processos de mudança e mutabilidade. Isso é o que explica o mundo conceitual singular do chassidismo, a consciência mística sobre a qual é fundada, e sua importância social abrangente. O chassidismo, na sua concepção ideal, ofereceu uma nova abordagem mística aos grandes enigmas do relacionamento entre Deus e o homem nas agruras da história, e ofereceu novas respostas espirituais às tensões entre o plano religioso e o plano social da existência. Na sua consciência da constante presença divina e a palavra de Deus sempre renovada, os líderes chassídicos assumiram para si a tarefa de fazer uma releitura da história judaica em relação ao exílio e à redenção, reinterpretando a tradição judaica de acordo com a literatura cabalística que prometeu esperança de redenção bem como a redefinição de Deus, humanidade e o mundo, num profundo espírito de liberdade e criatividade social.

NOTAS

1 A versão em inglês deste artigo foi publicada anteriormente em *Scripta Judaica Cracoviensia*, vol. 10, 2012, pp. 85-109. A tradução para o português e sua publicação na revista *WebMosaica* foram autorizadas pela autora.

2 *Hassidismo* ou *Chassidismo* – seita religiosa que surgiu na Europa, no século XVIII. Sua filosofia foi formulada pelo rabino místico Israel ben Eliezer, mais conhecido como o Baal Shem Tov (o Mestre do Bom Nome) e tem como característica a alegria de servir a Deus. (NT)

3 Ver a introdução do trabalho do Rabino Jacob Tsemah, *Shulhan arukh shel há'ari*, Safed, 1587 [repr. Jerusalem 1961]. Sobre Israel Baal Shem Tov, ver Scholem, 1976, p. 287-342; Rosman 1996; Etkes, 2005; Elijor, 2006.

4 Ver Dubnow, 1960, pp. 8-18; Rosman, 1996; Goldberg, 1999.

5 Ver R. Elijor, *Israel Baal Shem Tov and his Contemporaries* (em hebraico) (em impressão)

6 Ver Halperin, 1969, pp. 55-60.

7 Sobre as perseguições a Eibeschuetz, ver Leiman, 1989, pp. 179-194; 2001, pp. 251-263; 2008, pp. 435-456; Leiman;Schwarzfuchs, 2006, pp. 229-249.

8 R. Meir Margalyot, conhecido como o autor de *Mair Netivim*, nascido em Jazlowiec na Podólia por volta de 1713, conheceu Israel Baal Shem Tov na sua juventude, no final dos anos 1720 ou início dos anos de 1730, assim como o fez o seu irmão mais velho, R. Isaac Dov Ber Margalyot. Ambos os irmãos atestaram a singularidade do professor que haviam conhecido na sua juventude e a respeito de sua santidade. Ver M. Margalyot, *Sod Yakhim uvo'az*, Ostrog 1794 [repr. Jerusalem 1990], 6a-b; J. Margalyot, Kvutzat Ya'acov, Prezmizel 1897, 51b.

9 Seus outros alunos, Yaacov Yoseph de Polonnaye, R. Dov Baer de Mezhirech, R. Michal de Zlotchov, R. Pinhas de Koretz e outros que são mencionados em *Shivchei haBesht*, Kopyst, 1814.

10 Sobre a relação entre a tradição mística e o conceito variável de liberdade, ver Elijor 2007a.

11 *Igerot Kodesh*; Kuntres Miluim, ed. Dov Ber Levin, Brooklyn 1982; inclui cartas de Shneur Zalman de Lyady e Aaron Halevi de Staroselye, publicadas como um adendo a *Igerot Kodesh*, ed. Dov Ber Levin, Brooklyn 1980, seção anexa, p. 10.

12 Ver Mahler 1946, pp. 335-345; Balaban, 1940 (Cap.12); Guldón/Wijaczka, 1997, pp.99-140; Tazbir, 1998, pp. 233-245; Weinryb (1973, pp. 152-153) contou 53 pogroms de judeus e 86 julgamentos por assassinato ritual e profanação da hóstia na Polônia do século XVI-XVIII. Wijaczka (2003) contou 100 julgamentos por libelo/assassinato ritual na Comunidade Polaca-Lituana entre os séculos XVI e XVIII.

13 Ver Wilensky, 1991, pp. 244-271. Para os documentos originais, ver Wilensky, 1970 [1990].

14 Para detalhes sobre as acusações, ver Elior, 1997, pp. 135-177.

REFERÊNCIAS

ANÔNIMO. *Tsava'at harivash*. Zolkiew, 1793 [3d. Khat: Otzar Hasidim, Brooklyn, 1975].

BALABAN, Meir. *History of the Frankist Movement*. Tel Aviv: 1930.

BAER de Mezhirech, Dov. *Magid devarav leya'akov*. Korets, 1781 [edição de Rivka Schatz-Uffenheimer, Jerusalem 1976].

Ben Dov BER de Mezhirech, Abraham. *Hesed le'avraham*. Czernowitz, 1851 [repr. Jerusalem, 1973].

DUBNOW, Simon. *The History of Hasidism [Toledot hahasidut]*, Tel Aviv: Dvir, 1960.

ELIMELEKH de Lyzhansk. *Noam Elimelekh*. Lemberg, 1788 [repr. Jerusalem, 1952], G. Nigal, 1978.

ELIOR, Rachel. "R. Nathan Adler and the Frankfurt Pietists: Pietistic Groups in Eastern and Central Europe during the Eighteen Century" in: K. Grözinger (ed.), *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main*, Wiesbaden, 1997, pp.135-177.

_____. *The Mystical Origins of Hasidism*, traduzido do hebraico por Shalom Carmy. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006.

_____. *Jewish Mysticism: The Infinite Expression of Freedom*, Traduzido do hebraico por J. Nave e A. Millman, Oxford, 2007a (R. Elior, *Mistyczne Źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal. Kraków – Budapest, 2009).

_____. "Joseph Karo and Israel Baal Shem Tov – Mystical Metamorphosis, Kabbalistic Inspiration, Spiritual Internalization." *Studies in Spirituality*, 17, 2007b, pp. 267-319.

ETKES, Immanuel. *The Besht: Magician, Mystic and Leader*, traduzido do hebraico por S. Stemberg. Waltham, 2005.

GOLDBERG, Jacob. *The Jewish Society in the Polish Commonwealth*. Jerusalem, 1999, (em hebraico)

GULDON, Zenon; WIJACZKA, Jacek. "The Accusation of Ritual Murder in Poland, 1500-1800". *Polin* 10, 1997, pp.99-140.

HACOHEN of Kalbiel, Nathan Neta. *Meirat einaym in: Baal Shem Tov al hatorah*. Lodz: Simon Menhahem Mendel Wodnik, 1938 [repr. Jerusalem 1975].

HALEVI de Staroselye, Aharon. *Sha'arei há' avodah*. Shklov [Szkłów], 1821 [repr. Jerusalem, 1970].

_____. *Avodat ha-Levi*. Lemberg, 1842 [Jerusalem 1972], I, Mi-Kets.

HALPERIN, Israel (1969): *Jews and Judaism in Eastern Europe*, Jerusalem, pp. 55-60 (in Hebrew).

HOROWITZ, Jacob Isaac. *Zikhron zot*, Pekudei. Munkacs, 1942 [repr. Ashdod 2003].

JOSEPH de Polonnoye, Jacob. *Ben Porat Yosef*. Korets, 1781 [repr. Jerusalem 1971].

_____. *Toledot ya'akov yosef*. Korets, 1780 [repr. Jerusalem, 1973].

LEIMAN, Sid Z. "When a Rabbi Is Accused of Heresy: R. Ezekiel Landau's Attitude towards R. Jonathan Eibeschuetz in the Emden – Eibeschuetz Controversy" in Jacob Neusner; Nahum M. Sarna et al. (eds.). *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*, vol.3. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1989, p.179-194.

_____. "When a Rabbi Is Accused of Heresy: The Stance of the Gaon of Vilna in the Emden – Eibeschutz Controversy" in: J. M. Harris (ed.), *Me'ah She' arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*. Jerusalem, 2001, pp. 251-263.

_____. "When a Rabbi Is Accused of Heresy: The Stance of Rabbi Jacob Joshua Falk in the Emden – Eibeschutz Controversy" in: D. Frank, M. Goldish (eds.), *Rabbinic Culture and its Critics: Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, Detroit, 2008, pp. 435 – 456.

LEIMAN, Sid Z.; SCHWARZFUCHS, Simon. "New Evidence on the Emden – Eibeschutz Controversy: The Amulets from Metz", *Revue des Études Juives*, 165, 2006, pp. 229-249.

MAHLER, Raphael. *The History of the Jews in Poland*. Merhavia, Israel: Sifriat Poalim, 1946.

OZER, Leib B. *Story of Sabbatai Zevi* (em hebraico), traduzido do manuscrito original em ídiche com introdução e notas por Z. Shazar, Jerusalem, 1978.

ROSMAN, Moshe. *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Baal Shem Tov*. Berkeley: University of California Press, 1996.

SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi*. Tel Aviv, 1967. (em hebraico)

_____. *Sabbatai Sevi; The Mystical Messiah 1626-1676*, transl. R.J.Z Werblowsky. Princeton, 1973.

_____. "The Sabbatian Movement in Poland" in G. Scholem. *Studies and Sources on the History of Sabbatianism and its Vicissitudes*. Jerusalem: s/e, 1974, pp. 68-140 (em hebraico).

_____. "The Historical Baal Shem Tov" in G. Scholem, *Explications and Implications, Writings on Jewish Heritage* [Devarim bego: pirkei morashah utehiyah]. Tel Aviv: A. Shapira, 1976, pp. 287-324.

TAZBIR, Janusz. "Anti-Jewish Trials in Old Poland". *Scripta Hierosolymitana* 38: Studies in the History of the Jews in Old Poland in Honor of Jacob Goldberg. Jerusalem: A. Teller, 1998, pp. 233-245.

TSEMAH, Rabino Jacob. *Shulhan arukh shel há'ari*. Safed,

1587 [repr.Jerusalem, 1961].

WEINRYB, Bernard D. *The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1973.

WERBLOWSKY, Refael Zevi. *Joseph Karo Lawyer and Mystic*, Philadelphia, 1965.

WIJACZKA, Jacek. Ritual Murder Accusations in Poland throughout the 16th to the 18th Centuries, in: S. Buttaroni, S. Musial (eds.) *Ritual Murder: Legend in European History*, Kraków, 2003, 195-210.

WILENSKY, Mordecai. *Hasidim and Mitnagedim: On the History of their Polemics, 1772 – 1815*, 2 vols., Jerusalem, 1970 [2. ed., Jerusalem 1990, em hebraico].

_____. "Hasidic – Mitnaggedic: Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase" in Gershon D. Hundert (ed.). *Essential Papers on Hasidism; Origins to Present*. New York: New York University Press, 1991, pp. 244-271.

WOLF de Zhitomir, Ze'ev. *Or hame'ir*. Korets 1798 [Jerusalem 1968].

ZALMAN de Lyady [Lady], Shneur. *Tanya: Likutei amarim*. Slavuta, 1797 [repr. Kefar Chabad, 1980]:

_____. *Torah Or*. Kopyst, 1836 [Brooklyn, 1978].

Recebido em 15/03/2013

Aceito em 18/06/2013