



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

JOÃO FLORINDO BATISTA SEGUNDO

**O TRAJETO ANTROPOLÓGICO
DA IMAGÉTICA PICTÓRICA DE JACOB BOEHME:
DO *OLHO DAS MARAVILHAS* À *IMAGEM FIGURATIVA***

JOÃO PESSOA
2022

JOÃO FLORINDO BATISTA SEGUNDO

**O TRAJETO ANTROPOLÓGICO
DA IMAGÉTICA PICTÓRICA DE JACOB BOEHME:
*DO OLHO DAS MARAVILHAS À IMAGEM FIGURATIVA***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, na Linha de Pesquisa Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos, para obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti

JOÃO PESSOA
2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S456t Segundo, João Florindo Batista.

O trajeto antropológico da imagética pictórica de Jacob Boehme: do Olho das Maravilhas à Imagem Figurativa / João Florindo Batista Segundo. - João Pessoa, 2022.

251 f. : il.

Orientação: Carlos André Macêdo Cavalcanti.
Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Esoterismo. 2. Jacob Boehme. 3. Teoria Geral do Imaginário. 4. Olho das Maravilhas da Eternidade. I. Cavalcanti, Carlos André Macêdo. II. Título.

UFPB/BC

CDU 133.1(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

“O TRAJETO ANTROPOLÓGICO DA IMAGÉTICA PICTÓRICA DE JACOB BOEHME: DO
OLHO DAS MARAVILHAS À IMAGEM FIGURATIVA.

João Florindo Batista Segundo

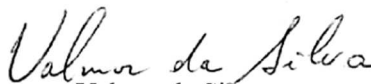
Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Carlos André Macêdo Cavalcanti
(orientador)



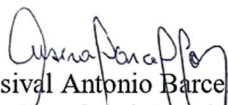
Bartira Ferraz Barbosa
(membro-externo/UFPE)



Valmor da Silva
(membro-externo/PUC - Goiás)



Luiz Carlos Luz Marques
(membro-externo/UNICAP)



Lusival Antonio Barcellos
(membro-interno)

Aprovada em 22 de fevereiro de 2022.

Dedico este trabalho a Eugênia,
luz no meu caminho.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus de meu coração, por sua infinita misericórdia.

À minha mãe, Francinete e ao meu pai, João (*in memoriam*), por todo o carinho e atenção.

Ao meu saudoso avô Idelfonso, um agricultor que foi o mais distinto cavalheiro que já conheci.

Aos meus irmãos Jobson, Salete e Regina, pelo amor incondicional que nos uniu.

A meus queridos sogros, Elizabeth e José Ítalo, em cujo sítio brotaram as primeiras letras desta tese.

Aos meus amigos doutorandos José Herculano Filho, Emanuel de Sousa Fernandes Falcão e Diógenes Faustino do Nascimento, companheiros na jornada em busca do conhecimento.

A Luedlley Raynner, Cícero Caldas, Pablo Guedes, Paulo Alves, Edson Mendes, Adeilton, Wiama de Jesus e Pedro Braga, amigos que tive a alegria de encontrar.

Ao Sr. Luiz Tibério Pereira Leite, pela compreensão e incentivo.

Ao meu Orientador, Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti, por seu empenho em prol da qualidade deste trabalho e do meu aprimoramento como ser humano.

Ao Prof. Dr. Augusto Cesar Acioly Paz Silva, pelas sugestões que tanto valor agregaram a esta pesquisa.

Aos Professores membros da banca, que prontamente aceitaram o convite para avaliarem e enriquecerem este trabalho.

À Equipe da Coordenação do PPG-CR, especialmente a Filipe Moura de Lima e Avany E. Costa, pelo respeito e pela atenção prontamente dispensada sempre que solicitada.

Aos Professores do PPG-CR, pelo zelo com que ministraram as aulas e compartilharam seus saberes.

“Abandone todas as variedades de religião e simplesmente renda-se a Mim.”

Bhagavad-gītā 18.66

SEGUNDO, João Florindo Batista. O trajeto antropológico da imagética pictórica de Jacob Boehme: do *Olho das Maravilhas* à *Imagem Figurativa*. 2022. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – Universidade Federal da Paraíba - UFPB, 2022.

RESUMO

A partir da constatação de que o diagrama do *Olho das Maravilhas da Eternidade*, elaborado pelo místico alemão Jacob Boehme, foi praticamente esquecido pelos esoteristas, que priorizaram o emblema *Imagem Figurativa dos três mundos*, a presente tese objetiva reconstruir o trajeto antropológico que levou à hegemonia da *Imagem Figurativa* em detrimento do *Olho*. Essa substituição causa estranheza porque, segundo Boehme, além de condensar todo o seu pensamento, o diagrama possibilita o *renascimento* espiritual, que é uma meta do esoterista. Diante disso, será defendida a hipótese de que a imaginação simbólica da maioria dos primeiros boehmianos, bem como o imaginário germânico de então, privilegiavam o regime diurno das imagens, enquanto a imaginação simbólica de Boehme posicionava-se habitualmente no regime noturno. Para averiguar tal suposição, recorreu-se às Ciências Humanas e Sociais, com ênfase na Teoria Geral do Imaginário, do antropólogo Gilbert Durand. Deste modo, aplicou-se a hermenêutica simbólica durandiana a imagens textuais e pictóricas de fontes primárias como arte sacra e religiosa e escritos esotéricos da Europa medieval e início da Modernidade. Referente à metodologia, a presente pesquisa é bibliográfica quanto aos meios, exploratória quanto aos fins e sua base lógica foi o método hipotético-dedutivo. A pesquisa é pertinente porque os livros de Boehme contribuem para a difusão da teosofia cristã, corrente do esoterismo presente em todo o Ocidente e objeto de estudo do campo homônimo em Ciências das Religiões. Portanto, este trabalho contribui para os estudos acadêmicos em esoterismo ocidental, através do resgate do valor da imagética pictórica para a compreensão de Boehme, como uma alternativa às interpretações historicistas, que descredenciam o imaginário e impossibilitam a compreensão do autor.

Palavras-chave: Jacob Boehme; Teoria Geral do Imaginário; Olho das Maravilhas da Eternidade.

The Anthropological Path of Jacob Böhme's Pictorial Imagery:
from the *Wonder Eye* to the *Figurative Image*

ABSTRACT

From the observation that the diagram of the *Wonder Eye of Eternity*, elaborated by the German mystic Jacob Böhme, was practically forgotten by esoterists, who prioritized the emblem *Figurative Image of the three worlds*, the present thesis aims to reconstruct the anthropological path that led to the hegemony of the *Figurative Image* to the detriment of the *Eye*. This substitution is strange because, according to Böhme, in addition to condensing all his thought, the diagram makes possible the spiritual *rebirth*, which is a goal of the esotericist. Therefore, it will be defended the hypothesis that the symbolic imagination of most of the early Böhmists, as well as the Germanic imaginary of the time, favored the daytime regime of images, while Böhme's symbolic imagination was usually positioned in the nocturnal regime. To investigate this assumption, it was consulted the Human and Social Sciences, with emphasis on the General Theory of Imaginary, developed by the anthropologist Gilbert Durand. Thus, Durandian symbolic hermeneutics was applied to textual and pictorial images from primary sources such as sacred and religious art and esoteric writings from medieval and early modern Europe. Regarding methodology, the present research is bibliographical as to the means, exploratory as to the ends, and its logical basis was the hypothetical-deductive method. The research is pertinent because Böhme's books contribute to the spread of Christian theosophy, a current of esoterism present all over the West and the object of study of the Western Esotericism, field in Religious Studies. Therefore, this work contributes to academic studies in Western Esotericism by rescuing the value of pictorial imagery for understanding Böhme, as an alternative to historicist interpretations, which discredit the imaginary and make it impossible to understand the author.

Keywords: Jacob Böhme; General Theory of Imaginary; Wonder Eye of Eternity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1	<i>O Olho das Maravilhas da Eternidade</i> , na edição de 1682.....	18
FIGURA 2	<i>Imagem Figurativa dos Três Mundos</i> , modelo 3, exemplar de 1788.....	21
FIGURA 3	<i>Globo Arquetípico</i> de John Pordage.....	60
FIGURA 4	Figura III dos 13 Diagramas de Dionysius A. Freher.....	62
FIGURA 5	<i>Sri Yantra Mandala</i>	86
FIGURA 6	<i>Sidpe-korlo</i> , a roda da vida.....	86
FIGURA 7	Da esquerda para a direita: A - <i>ichthys</i> , B - construção da <i>vesica piscis</i> , C - mandorla na fachada da Catedral de Chartres e D - olho humano.....	90
FIGURA 8	Diagrama de círculos concêntricos em <i>MS 1985, 1b</i>	96
FIGURA 9	<i>O Olho das Maravilhas da Eternidade</i> , na edição de 1632.....	100
FIGURA 10	<i>O Olho das Maravilhas da Eternidade</i> , na edição de 1730.....	101
FIGURA 11	Método de composição do <i>Olho das Maravilhas da Eternidade</i> , na edição inglesa de 1764.....	104
FIGURA 12	<i>A Árvore da Morte e da Vida</i> , <i>Missal de Salzburg</i> , 1499.....	150
FIGURA 13	<i>Árvore de Porfírio</i> no <i>Tractatus</i> de Pedro de Espanha, 1497.....	157
FIGURA 14	Diagrama da <i>árvore sefirótica</i>	164
FIGURA 15	<i>Árvore sefirótica</i> de <i>Portæ Lvcis</i>	168
FIGURA 16	<i>Árvore sefirótica</i> de <i>Ædipus Ægyptiacus</i>	168
FIGURA 17	<i>Baum der Erkenntnis</i> , edição de 1695 de <i>Studium Universale</i>	177
FIGURA 18	Capa de <i>Gnaden-Wahl</i> , edição de 1730.....	183
FIGURA 19	Epílogo de <i>Speculum Apocalypticum</i> em <i>Trias Mystica</i> , 1651.....	188
FIGURA 20	<i>Imagem Figurativa dos Três Mundos</i> , modelo 1, exemplar de 1665.....	194
FIGURA 21	<i>Imagem Figurativa dos Três Mundos</i> , modelo 1, exemplar de 1705.....	195
FIGURA 22	<i>Imagem Figurativa dos Três Mundos</i> , modelo 2, exemplar de 1654.....	197
FIGURA 23	Frontispício de <i>Einleitung Zum Wahren [...]</i> , de 1718.....	216

LISTA DE TABELAS

TABELA 1	Proposta de reformulação dos Regimes de Imagens de Gilbert Durand.....	37
TABELA 2	Relação das obras de Jacob Boehme, conforme sequência da coletânea de 1730.....	41
TABELA 3	Descrição dos componentes do <i>Olho das Maravilhas</i>	102

LISTA DAS SIGLAS

CDC	Código de Direito Canônico
CIC	Catecismo da Igreja Católica
DDB	Deutsche Digitale Bibliothek
ESSWE	European Society for the Study of Western Esotericism
KB	Koninklijke Bibliotheek - Nationale Bibliotheek van Nederland
TGI	Teoria Geral do Imaginário

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	BOEHME, O SAPATEIRO DE GÖRLITZ.....	29
2.1	SÍNTESE BIOGRÁFICA.....	29
2.2	GÖRLITZ E A REDE DE CONTATOS DE JACOB BOEHME.....	43
2.3	TRANSMISSÃO FLUIDA: A <i>ORGANIZAÇÃO</i> RELIGIOSA MÍSTICA BOEHMIANA.....	52
2.4	SÍNTESE DO PENSAMENTO DE JACOB BOEHME.....	63
2.5	O PAPEL DA IMAGINAÇÃO.....	71
2.6	IMAGEM E CORPO.....	75
3	O <i>OLHO DAS MARAVILHAS</i>.....	83
3.1	O IMAGINÁRIO DO OLHO.....	85
3.2	O OLHO SEGUNDO OS ESPIRITUALISTAS PROTESTANTES E OS ESOTERISTAS.....	93
3.3	HERMENÊUTICA DO <i>OLHO DAS MARAVILHAS</i>	98
3.4	O <i>CORPO GLORIFICADO</i> PELA APLICAÇÃO MÁGICA DO DIAGRAMA DO <i>OLHO</i>	107
3.5	EMPREGO PSICOTERAPÊUTICO DO DIAGRAMA DO <i>OLHO</i> E A FANTÁSTICA TRANSCENDENTAL.....	116
4	O IMAGINÁRIO GERMÂNICO E O <i>SCHÈME</i> DA VERTICALIZAÇÃO ASCENDENTE.....	132
4.1	DO <i>AXIS-MUNDI</i> ÀS CATEDRAIS.....	135
4.2	O IMAGINÁRIO DA ÁRVORE.....	139
4.3	O TRAJETO DA ÁRVORE NO IMAGINÁRIO CRISTÃO.....	143
4.4	A <i>ÁRVORE DE PORFÍRIO</i> E A HIERARQUIA DOS SERES.....	152
4.5	A <i>ÁRVORE SEFIRÓTICA</i> E A HIERARQUIA DE POTÊNCIAS DIVINAS.....	161
5	A <i>IMAGEM FIGURATIVA DOS TRÊS MUNDOS</i>.....	172
5.1	A <i>ÁRVORE</i> ENTRE OS ESPIRITUALISTAS PROTESTANTES – SÉCULO XVI E INÍCIO DO SÉCULO XVII.....	173
5.2	FRANCKENBERG, A <i>IMAGEM FIGURATIVA</i> E SEU TRAJETO NO SÉCULO XVII.....	185
5.3	HERMENÊUTICA DA <i>IMAGEM FIGURATIVA</i>	200
5.3.1	<i>O mundo infernal</i>	202
5.3.2	Os seis dias da criação e a escada da salvação.....	204
5.3.3	Atemporal, temporal e a finalidade da <i>Imagem Figurativa</i>	210
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	225
	REFERÊNCIAS.....	230

1 INTRODUÇÃO

Uma das minhas mais remotas e importantes lembranças vem do começo da infância. Àquela época, era comum os moradores dos conjuntos habitacionais das grandes cidades do Nordeste brasileiro criarem galinhas em seus quintais; prática hoje menos corriqueira, até pela progressiva demolição das casas e substituição por edifícios multifamiliares.

À noite, à luz de uma lamparina, meu pai, meu irmão e eu íamos até o galinheiro, de onde, com todo o cuidado, retirávamos os ovos das galinhas e os levávamos até um quarto da casa. Lá, por trás de uma porta, o genitor colocava aquelas células contra a chama oscilante que emanava do pavio e detectava quais estavam fecundadas. Os ovos não fecundados ou inférteis deveriam ser descartados: já se sabe que se mantidos no ninho, aqueles liberam gás carbônico, prejudicando os ovos férteis.

Era então chegada a hora de recolocar os nascituros sob o aconchego de suas mães e de retornarmos ao interior da casa, quando a lamparina era apagada e retomávamos o convívio com nossa mãe, ocupada em outros afazeres, com lâmpadas elétricas sob nossas cabeças.

Com o advento da lanterna ovoscópica, hoje todo esse longo processo é praticamente obsoleto. Mas, para o menino de seis anos, o período que ia do acendimento da chama à sua extinção era mágico, principalmente o contemplar dos ovos e o imaginar que misteriosas forças fariam com que daquela casca irrompesse um pintinho. Logo, eram ansiosamente aguardadas por mim essas reuniões noturnas de verificação de ovos, quando, irmanados nessa singela confraria, da qual meu pai era o mestre, começávamos a desvelar os segredos da natureza.

Só bem recentemente é que recordei esses fatos que agora compartilho com você, leitor, e neles desvelei o porquê de estudar o passado e de buscar respostas às minhas dúvidas existenciais em lugares além dos bancos escolares e do salão paroquial. Evidentemente, não fui o primeiro nem o último nessa busca. Não é de hoje que, visando explicar a origem do mundo sensível e a possibilidade da existência de um destino após a morte, o ser humano produz mitos, ritos e símbolos, cujo âmago é o imaginário, universo de memórias e criações, conjunto de imagens¹ e de suas relações que constitui o capital pensado da espécie (DURAND, 2012, p. 18). Trata-se da conjunção da autoconsciência e da realidade de um universo autônomo.

No imaginário, nasce um conjunto de imagens infinitamente heterogêneas, que o *Homo sapiens* cuida de organizar sistematicamente, impondo-lhes uma lógica, um *trajeto antropológico do imaginário* em direção ao equilíbrio biológico, psíquico e social que dão

¹ Neste trabalho, por *imagem* entendemos aquelas em *sentido material* (vistas ou evocadas), i. e., ícone, desenho, esquema, diagrama, emblema etc.

sentido na vida e à vida (DURAND, 1996, p. 215; TEIXEIRA; ARAÚJO, 2009, p. 13). Esse trajeto reversível para o imaginário deve ser compreendido como “*a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social*”. (DURAND, 2012, p. 41).

Ainda de acordo com o antropólogo Gilbert Durand (1921-2012), autor da Teoria Geral do Imaginário (TGI), o mundo simbólico, que é consubstancial ao homem, pode ser organizado em uma lógica de composição de imagens, símbolos, signos, metáforas, palavras, sinais, alegoria, emblemas etc., dispostos originalmente em dois regimes ou polaridades antagônicas, o **diurno** e o **noturno**. Contudo, a partir dos anos 1980, o próprio Durand admitiu a possibilidade de reorganizar os regimes (DURAND, 1982, p.79), mudando de uma estrutura diádica para uma estrutura triádica. Fato este elucidado e confirmado pelo próprio autor nos anos 1990, ao afirmar a passagem para um “pluralismo tripartite”, em suas palavras (DURAND, 2004, p. 81).

Foi refletindo sobre estas observações que no livro *Ritmos do Imaginário* (2005), organizado pela professora Dr^a Daniele Rocha Pitta, a professora Dr^a Maria Thereza Strôngoli apresentou sua sistematização e divulgou a aprovação pessoal de Durand para um terceiro regime da imagem, denominado **crepuscular**.

Os três regimes são motivados por intimações biopsíquicas (descritas pela reflexologia) e pelas coerções sofridas pelo homem em sua interação com os contextos históricos, sociais e culturais. Tais “forças anatomofisiológicas norteiam a configuração simbólica das modalidades de o homem neutralizar o Mal” (STRÔNGOLI, 2005, p. 164). Esse desdobramento é de suma importância para entendermos o papel fulcral do imaginário na hermenêutica do *Olho das Maravilhas* e da *Imagem Figurativa*, pelo que, na **seção 2.1**, iremos apresentar de forma mais sistemática as categorias pertinentes a cada uma das modalidades.

A necessidade de se entender e utilizar a TGI nesse estudo se deve ao fato de que o imaginário sempre esteve presente como poder heurístico que dá substrato às religiosidades. No Ocidente, as igrejas, ápice da institucionalização da religião, incorporaram o Estado e as classes dominantes, com vistas a estabilizar e determinar a ordem social vigente. Era quando a vida religiosa se refletia em todos os aspectos da sociedade, graças à pretensão universal da classe sacerdotal. E além de abarcar a totalidade da vida das massas por elas dominadas, as igrejas entendem a ordem secular como meio e preparação para o objetivo (transcendental) da existência: a vida eterna no paraíso.

Todavia, como decorrência do *aggiornamento*² das igrejas ocidentais, ao passo que as crenças e práticas religiosas foram se restringindo ao reduzido campo da subjetividade individual, no vácuo restante ganhou ênfase o sucesso material como objetivo de vida. Hodiernamente, a sociedade da informação vive sobre-excitada pela inflação de todo tipo de imagens, em sua maioria criadas para fomentar o consumismo. Pelas regras do mercado, é preciso consumir sempre mais para ser feliz: não basta ter o básico; na verdade, não mais há limite para o básico. Enquanto isso, os regimes simbólicos e as correntes míticas foram desvinculados dos grandes sistemas religiosos e hoje são conservados pelas belas artes e a cultura de massa (TEIXEIRA; ARAÚJO, 2009, p. 7).

Graças à laicidade, o ocidental está livre das amarras das *mistificações*. Porém, permanece insatisfeito e ainda há quem busque respostas metafísicas, até mesmo em culturas de outras *origens*. “Começa hoje a compreender-se uma coisa que o século XIX nem sequer podia pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância da vida espiritual, que se pode camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que nunca se poderá extirpá-los.” (ELIADE, 1992, p. 12).

Dai porque fervilham igrejas, movimentos, grupos de estudo, terapias, treinamentos; cada um professando sua técnica própria de *desenvolvimento pessoal/ realização espiritual/ despertar/ regeneração/ iluminação...* em suma, de *encontro* com a felicidade. E entre tais instituições estão as Novas Expressões Religiosas de caráter ocultista e esotérico (GUERRIERO, 2006).

Foi nesse contexto, que no início da vida adulta travei contato com algumas sociedades/ordens/fraternidades esotéricas e grupos informais de estudo de uma gama de conhecimentos que no seio do cristianismo sempre ocupou um lugar precário.

Tachado de feitiçaria, bruxaria e “coisa do diabo”, esse capital cultural continua atraindo interessados de todas as idades, etnias, sexos, gêneros e credos às portas de tais *escolas*, cujas lideranças afirmam ser as guardiãs não “de uma”, mas “da” antiga tradição, a *prisca theologia*, zelosamente preservada e que agora nos é transmitida. As instituições que alegam difundir essa

² “A interrogação antropológica durandiana nos ensina que o *aggiornamento* (modernização) eclesiástico, que funciona baseado em gostos positivistas, sacrificou o intemporal simbolismo natural dos pontos cardeais do Tempo e do Espaço, dos trabalhos e dos dias, o gênio do velho calendário cristão onde repousa o ano natural como as intemporais rotas do ano para resultar nisso que Durand chama, nas modalidades de expressão, ‘uma cozinha sem mistério aparente, que faz o cristianismo romper com toda cultura do Sagrado para aplaná-lo no acontecimento mais anedótico e inseri-lo nos fenômenos da História ao gosto dos dias.’” (BERTIN *apud* VILLAÇA, 2014, p. 142).

De acordo com Durand o *aggiornamento* é anterior ao Concílio Vaticano II:

“No Ocidente, a partir do final do século 18, as religiões institucionalizadas passaram a ser consideradas conforme o gosto [adaptaram-se ao gosto] historicista e cientista do dia.” (DURAND, 2004, p. 72).

*philosophia perennis*³ (FAIVRE, 1994a, p. 45-46; ABBAGNANO, 2007, p. 967) dão-se a conhecer cada vez mais, sob a justificativa de que o declínio da intolerância religiosa lhes permite serem discretas, não mais secretas.

Foi em círculos esotéricos – que por vezes também se autodenominam místicos – que eu tive a oportunidade de saber da existência de Jacob Boehme (Jacob Behmen, Jakob Böhm ou Jacob Böhme; 1575-1624), um sapateiro silesiano, autor de 9 mil páginas manuscritas sobre teosofia cristã (KÖNIG, 2006, p. 575).

A teosofia cristã é uma *corrente* surgida no final do século XV e que sintetiza muitas tradições esotéricas anteriores, tanto mágicas como místicas e cujas características principais são: **a)** a especulação sobre a tríade *Deus-Humanidade-Natureza*; **b)** o *acesso direto aos Mundos Superiores* através da *imaginação criativa (imaginação verdadeira)*⁴, um estado alterado de consciência (EAC) que permite apreender instantaneamente a totalidade do *triângulo* supramencionado; e **c)** a *primazia do mítico*, permanente e criativa hermenêutica da *Bíblia*, que serve de suporte para a meditação do teósofo (FAIVRE, 2006b, p. 259; VERSLUIS, 2007, p. 100-102; FAIVRE, 2010, p. 41-42).

Embora tenhamos encontrado no Brasil grupos que incentivam a leitura de Boehme, desconhecemos que qualquer deles já tenha oficialmente publicado algum livro escrito pelo Teósofo. Limitam-se ao compartilhamento de fragmentos de suas principais obras, muitas das vezes, sem citar o tradutor, nem o título do texto original, o que torna tal material desimportante para uso acadêmico, e do ponto de vistaêmico, passível de dúvida quanto à autoria e à fidedignidade da tradução.

Neste íterim, ao longo dos últimos dezoito anos, deparei-me com as seguintes traduções de Boehme para o português: *A aurora nascente*, *As Quarenta Questões sobre a Alma*, *Os Três Princípios da Essência Divina*, *A Vida Tripla do Ser Humano*, *Mysterium pansophicum* (anexo ao livro *A revelação do grande mistério divino*), *Seis Pontos Teosóficos* (tratado anexo ao livro *Ciência, sentido & Evolução – A cosmologia de Jacob Boehme*, de Basarab Nicolescu), *Quatro Tábuas da Revelação Divina* e algumas correspondências a amigos

³ *Prisca theologia* e *philosophia perennis* são termos que possuem sentidos distintos. O primeiro foi utilizado inicialmente por Marsílio Ficino e alude a um conhecimento original e mais antigo que a revelação cristã e a filosofia clássica. O segundo, empregado por Agostino Steuco, refere-se à transmissão ou continuidade deste conhecimento, carecendo de mecanismos de validação. (cf. VIEIRA, 2016, p. 83).

⁴ Assim como Basarab Nicolescu (1995), utilizaremos a expressão *imaginação verdadeira (imaginatio vera)* para melhor distinguir a capacidade imaginativa distinta da imaginação quimérica (fantasia), ainda que o próprio Boehme não utilizasse tal terminologia (p. e., cf. BOEHME, 1995, p. 208; VI 4:4). A *imaginatio vera* é mencionada no anônimo *Rosarium Philosophorum*, tratado alquímico do século XVI: “Et hoc imaginare per veram imaginationem et non phantasticam” (*apud* PROULX, 2017, p. 424).

(anexos ao livro *Jacob Boehme*, de Waterfield), *Sobre a Vida Suprassensível*, *Sobre o Céu e o Inferno* e *O caminho que vai das trevas à verdadeira iluminação* (anexos em *A Sabedoria Divina*, organizado por Sommerman). Todos estes livros foram publicados no Brasil tão-somente a partir dos anos 1990; nenhum deles com o selo de alguma organização que se denomina esotérica.

Pelo número de publicações acima, constata-se que a leitura de Jacob Boehme vem ganhando entusiastas no Brasil, em especial entre aqueles que diante de dúvidas em matéria de religião não se satisfazem com a mera sentença “isso é mistério da fé!”. Porém, como sua tradução para português é recente, seu nome ainda é pouco conhecido nas produções e debates acadêmicos nacionais, o que demonstra que sua fama provém de uma subcultura esotérica carente de análise acadêmica.

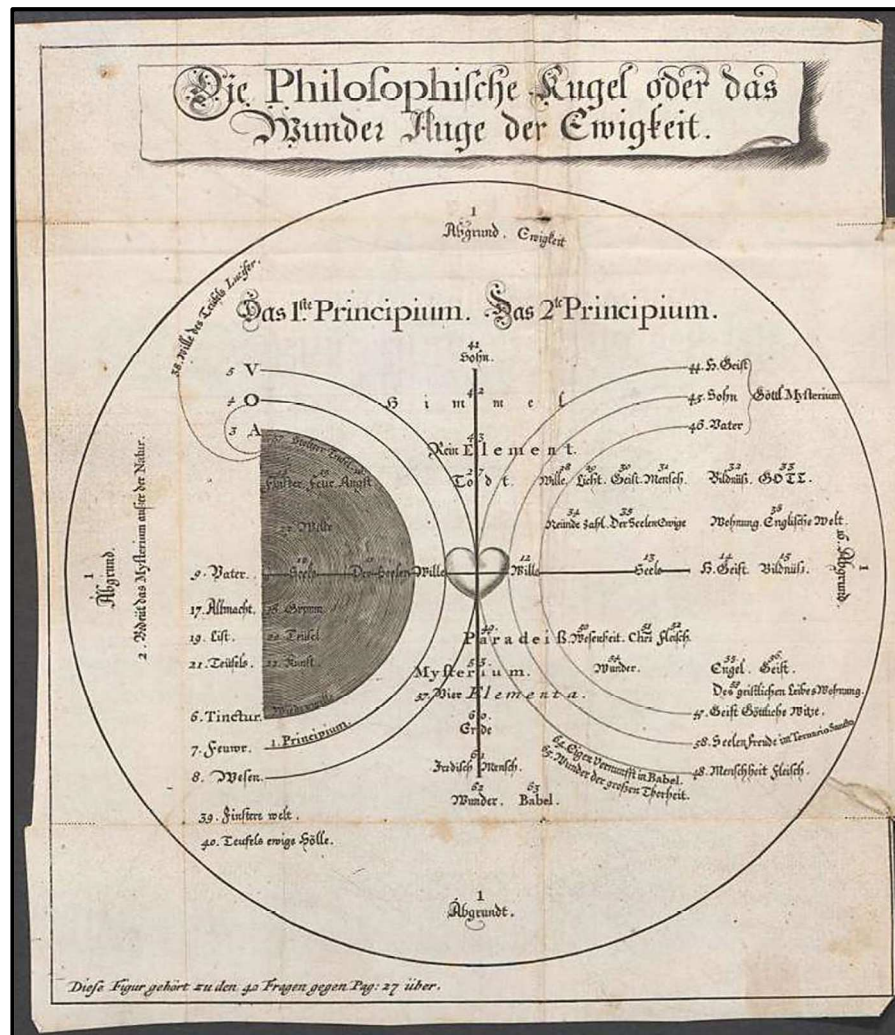
Por meu turno, através de amigos que ingressaram nos cursos de Ciências das Religiões, descobri a Teoria Geral do Imaginário (TGI) e os estudos em esoterismo ocidental⁵. E diante da possibilidade de elucidar Boehme com base nas ferramentas metodológicas disponibilizadas pelo Mestrado em Ciências das Religiões da UFPB, defendemos a dissertação *Mysterium Pansophicum: imaginário e esoterismo em Jacob Boehme* (2017). Nesta, examinamos o sistema simbólico do Teósofo tomando por base o quadro sociocultural em que estava inserido e as correntes (movimentos, escolas ou tradições,) e noções esotéricas (atitudes ou práticas espirituais) que lhe deram substrato (cf. BOGDAN, 2007, p. 22).

Pouco após o fim do mestrado, percebemos que apesar do boehmismo ser tão valorizado por organizações esotéricas do/no Brasil, Boehme ainda lhes é pouco compreendido. Ao longo dos anos de frequência a este meio, não galgamos nem ouvimos falar que exista algum nível de estudo dedicado especificamente à técnica boehmiana, ou seja, com o nome “Boehme” a chancelá-la. Em verdade, há muito material semelhante, porém, não exatamente igual.

Entrementes, chamou-nos a atenção o livro *Quarenta Questões sobre a Alma*, no qual Boehme apresentou o *Olho das Maravilhas da Eternidade*, ou *Globo Filosófico* (ver **Figura 1**), que sob a ótica oriental é uma figura mandálica; sob o enfoque ocidental, a princípio, um diagrama.

⁵ De acordo com o esoterólogo Antoine Faivre, o esoterismo é um movimento ocidental de ideias, de influência greco-latina, bem como um conjunto de textos que expressam algumas correntes espirituais que remontam à Antiguidade tardia e que abrange o período desde o Renascimento até a atualidade (cf. BOGDAN, 2007; FAIVRE, 1994a). Dito isso, é pertinente frisar que ao longo deste trabalho, esoterista trata-se do praticante dos conhecimentos esotéricos, enquanto esoterólogo é o estudioso do esoterismo ocidental sob o viés acadêmico (cf. FAIVRE, 1994a, p. 9, 10, 15 e 16; TROMPF, 2006, p. 702; PÉREZ, 2009, p. 139). Além disso, no exterior, numa convenção desprovida de preconceito, o campo é chamado *esotericismo* (*esotericism*), a fim de não ser confundido com o conjunto de práticas esotéricas.

Figura 1 – O Olho das Maravilhas da Eternidade, na edição de 1682. Este é o modelo mais frequente nas edições contemporâneas de *Quarenta Questões*.



Fonte: BOEHME, Jacob. *Vierzig Fragen von der Seele*. Amsterdã: s/e, 1682. Disponível em: <https://darkbooks.org/pp.php?v=292642141>. Acesso em: 15 ago. 2020.

Esse tipo de figura nasce no lugar estratégico entre a imagem e o pensamento; fruto das operações de visualização, pelas quais um objeto é modelado e tornado inteligível e donde se estabelece uma relação heurística. “O diagrama não representa seu objeto, mas ele o *constrói* no sentido de que formula uma hipótese sobre ele.” (DAHAN-GAIDA, 2020, p. 50).

Até o momento, só conhecemos duas imagens pictóricas descritas textualmente pelo próprio Teósofo: o *Olho* e um diagrama do sistema solar em *A Vida Tripla do Ser Humano* (BOEHME, 2016, p. 192; 1730.III, encarte entre p. 170 e 171). O *Olho* seria uma síntese não apenas de leituras e reflexões do Sapateiro, mas de revelações oriundas de êxtases místicos em estado alterado de consciência (EAC) que afirmou ter experimentado ao longo da vida.

No início de *Quarenta Questões*, Boehme explica ao leitor como desenhar o *Olho* e que

mensagem cada item comunica: na verdade, o texto elucida o desenho e o desenho explica o texto. Tamanha é a relevância desse diagrama para a compreensão de seu sistema simbólico, que o próprio Sapateiro afirmou: “nesta exposição já encontras [as respostas a] todas as tuas questões”, em alusão às demais presentes no livro (BOEHME, 2005, p. 101; IV 1:281).

Dentre os entusiastas por Boehme destacamos a direção da *Orden der Gold- und Rosenkreuzer* (em português, conhecida como *Ordem Rosacruz de Ouro*), uma organização de caráter esotérico, surgida em torno dos anos 1760.

Dotada de coesão ritualística e administrativa, a *Gold- und Rosenkreuzer* foi a primeira forma institucionalizada do fenômeno rosacruz, corrente do esoterismo ocidental surgida na Alemanha, no século XVII, e que recebeu influências de outras correntes e noções (FAIVRE, 1998, p. 5). A sociedade secreta foi criada quase cem anos depois, por volta de 1760, no sul da Alemanha e o encerramento de suas atividades provavelmente ocorreu no início do século XIX (GEFFARTH, 2007, p. 58, 61-62). Dizemos que tal instituição era secreta porque valorizava o *sigilo* (estratégias empregadas para ocultar os conhecimentos que perpetua e sua própria existência) e o *segredo* (modo de salvaguardar a posse real ou pretendida de um conhecimento especial reservado ao seletivo grupo de membros da organização).

A estrutura básica da ordem eram os *círculos*, distribuídos pela Alemanha, por outros países da Europa e Moscou. Já a progressão dos níveis de estudo e de autoaperfeiçoamento dos membros no seio da ordem se dava através da iniciação a graus, em número de nove, *Junior*, *Theoricus*, *Practicus*, *Philosophus*, *Minor*, *Major*, *Magister* e *Magus* (ibid., p. 80). É digno de nota que as iniciações são rituais e ensinamentos cuja finalidade é a mudança do status social, ontológico e religioso da pessoa que está sendo iniciada (ELIADE, 1989, p. 137).

Os estudos alquímicos e herméticos eram altamente valorizados pela ordem e sua máxima expressão foi o livro *Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16 ten und 17 ten Jahrhundert, Altona 1785-1788* (*Símbolos Secretos dos Rosacruzes dos séculos XVI e XVII*) (GOODRICK-CLARKE, 2006, p. 551), uma coletânea de trechos, excertos, emblemas e símbolos de diversas origens e que ainda hoje é publicada por organizações que se intitulam autenticamente rosacruzes⁶. Curiosamente, o *Olho das Maravilhas da Eternidade* não está no *Geheime Figuren*, apesar deste livro ter sido publicado por uma organização que incentivava seus membros a lerem Boehme (GEFFARTH, 2007, p. 198).

⁶ Academicamente, o rosacrucianismo do período da *Gold- und Rosenkreuzer* é considerado neorrosacrucianismo e por consequência, todas as manifestações seguintes. (v. FAIVRE, 2006c, p. 697; GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 137; FAIVRE, 1994b, p. 102-103; FAIVRE, 2006a, p. 199; PASI, 2008, p. 375-376; BURMISTROV, 2010, p. 94-99).

Todavia, numa observação mais atenta é possível encontrar na terceira parte do *Geheime Figuren* um emblema semelhante ao *Olho*, na página cujo título é *Figürliche Bildung wie in dieser Welt Dreyerley Welten in einander* (*Imagem Figurativa de como, dentro deste mundo, três mundos existem, interpenetrados*) (ver **Figura 2**).

Na terminologia durandiana, a *Imagem Figurativa* se enquadra como emblema, um signo alegórico que se serve de diversos objetos para nos remeter a uma “realidade significada dificilmente apresentável” (DURAND, 1993, p. 9-10). E apesar da enorme complexidade da *Imagem*, para além dos aforismos que a acompanham, não há qualquer explicação dela ao longo do *Geheime Figuren*. Essa estranha constatação nos levou a formular as seguintes perguntas:

Foram os rosacruz do século XVIII que criaram a *Imagem Figurativa*?

Por que os rosacruz do século XVIII optaram pela *Imagem Figurativa* ao invés do *Olho das Maravilhas*?

Este emblema conduz do figurado ao significado exatamente as mesmas ideias abstratas que motivaram a elaboração do diagrama de Boehme?

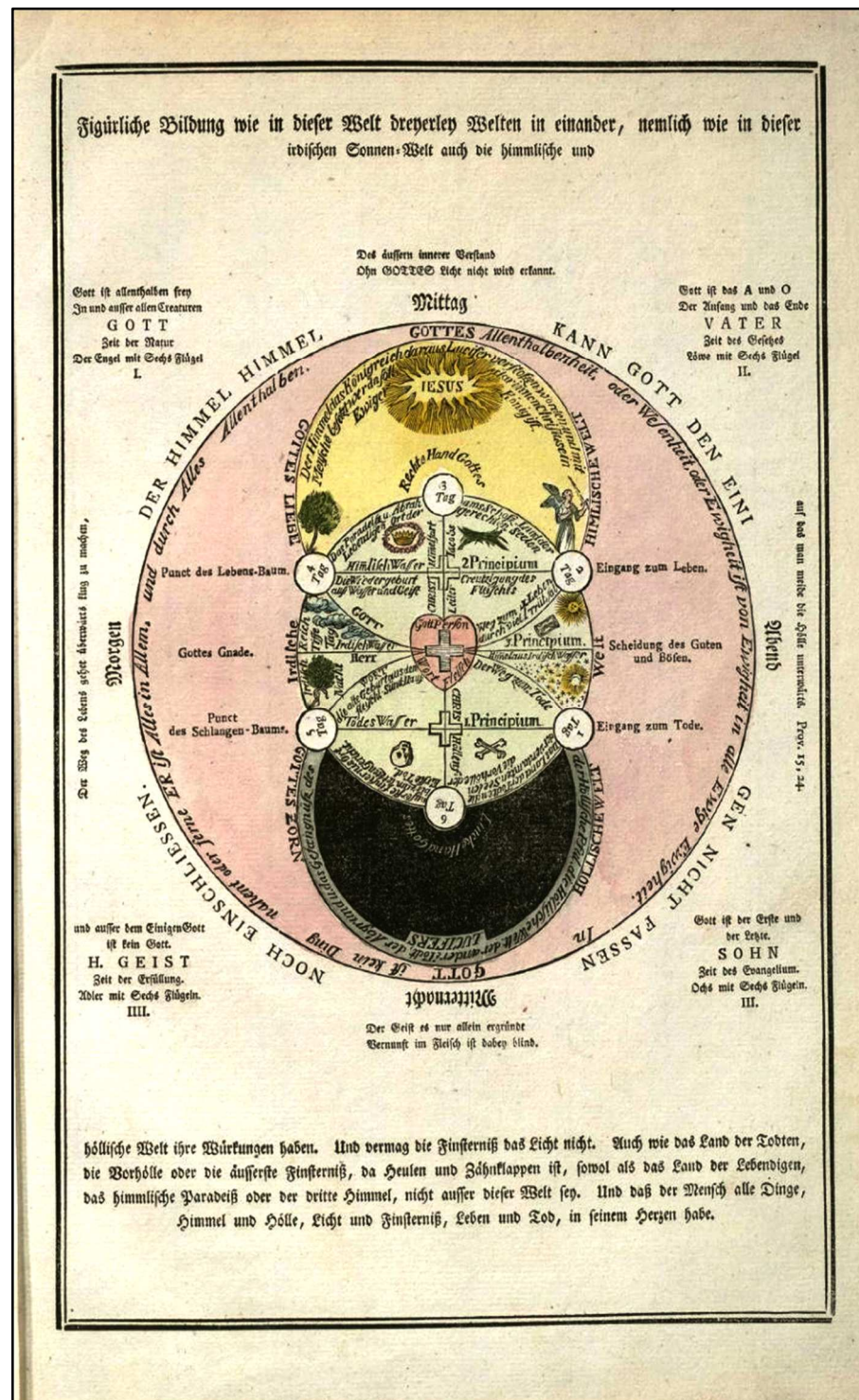
Foi quando percebemos que estudar as motivações que levaram os leitores de Boehme à substituição de seu diagrama no século seguinte nos traria maiores conhecimentos sobre o boehmismo original e sua transmissão em seu país de origem, particularmente nas décadas seguintes a seu surgimento.

Com estas inquietações em mente, consegui ingressar no doutorado, comprometendo-me em empreender uma pesquisa desprovida de proselitismo e sob os critérios lógicos que regem a produção acadêmica. E justamente no meio do caminho, nos defrontamos com a pandemia de coronavírus, que reduziu significativamente as interações humanas presenciais, donde sempre se extraem novos conhecimentos e nascem novas ideias, de um modo que as lives, chats, fóruns e e-mails jamais superarão, por mais úteis que sejam.

Seguimos adiante, na certeza de que o estudo do esoterismo ocidental se coaduna com as Ciências das Religiões, pois estas se dedicam à análise das pulsões religiosas das mais diversas expressões do sagrado.

Tecidas estas considerações, reiteramos que **o problema** que ensejou esta pesquisa é o fato de que a imagem primordial do sistema simbólico de Jacob Boehme, cujos elementos centrais envolvem a horizontalidade e a conjunção dos contrários, perdeu espaço junto a seus leitores para outra, baseada na verticalidade e na escalada rumo à luz e para longe da escuridão.

Figura 2: Imagem Figurativa dos Três Mundos, modelo 3, exemplar de 1788.



Fonte: *Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert*. Livreto 3. Altona: Johann David Adam Eckhardt (editor), 1788.

É fato que a memória social está em constante movimento, pois recebe permanentemente novas informações, enquanto outras se perdem ou tendem a ocultar-se. E, simultaneamente, acontecimentos externos também afetam e moldam a memória social de modo mais ou menos duradouro (DURAND, 1996, p. 81-107). Por conta disso, inicialmente

cogitamos a possibilidade de que a substituição do *Olho* pela *Figura* deveu-se ao fenômeno natural do movimento das *bacias semânticas*. Considerando a classificação das fases da dinâmica social e cultural de Pitirim Sorokin, Durand propôs a noção de *bacia semântica* para explicar os percursos, as permanências, as mudanças, renascimento, ressurgência ou emergência e “adormecimento” míticos, em determinados momentos da vida de uma sociedade (DURAND, *loc. cit.*).

Através das *bacias semânticas*, é possível analisar detalhadamente, em subconjuntos (estágios), uma era e uma área do imaginário e perceber períodos de pequena, média ou longa duração em que há homogeneidade no estilo e modos de expressão das dimensões do social e onde ocorre uma pregnância específica, que caracteriza a época sob enfoque. Os estágios das *bacias* são os seguintes: **a)** escoamento, **b)** divisão das águas, **c)** confluências, **d)** “o nome do rio”, **e)** desenvolvimento de praias e **f)** meandros e deltas.

Uma *bacia semântica* dura em média entre 150 e 180 anos, abrangendo o núcleo de três ou quatro gerações (continuidade de 100 a 120 anos de avós a netos, somada ao “tempo de institucionalização pedagógica”, em torno de 50 a 60 anos). Mudanças relevantes, tanto quantitativas com qualitativas, ocorrem ao fim deste período, motivadas pela re-injeção de elementos culturais e em razão de acontecimentos sociopolíticos, culturais e econômicos.

Levando-se em conta o lapso temporal médio em que as *bacias semânticas* sofrem alterações e o dado inicial de que a *Imagem Figurativa* remontava a um mínimo de 130 anos após a publicação de *Quarenta Questões sobre a Alma*, a ideia inicial era de que neste ínterim, o boehmismo teria alcançado a fase de *deltas e meandros*. Neste estágio, a corrente mitogênica que sustentou aquele imaginário teria se desgastado e enfraquecido e atingido o limite de sua saturação, momento em que a imagem do *Olho das Maravilhas* teria perdido a sua eficácia simbólica para os leitores de Boehme, sendo substituída por outra mais conforme com o semantismo dos rosacruz de ouro.

Assim, originalmente a hipótese por nós levantada era de que o declínio do *Olho* e a escolha da *Imagem Figurativa* para representação pictórica do sistema simbólico boehmiano foi o resultado da adoção de conjunto de certas influências culturais (aristotélica-neoplatônica, pagã europeia, cabalística e judaico-cristã), que no século XVIII levaram o imaginário germânico a se pautar pela supervalorização do *schème* da verticalização ascendente.

Por óbvio, sabíamos que a pregnância de tais correntes, noções e escolas filosóficas na cultura germânica não se deu no curto espaço de 150 anos entre a publicação das obras de Boehme e o surgimento da *Gold- und Rosenkreuzer*, mas que antecedia ao nascimento do Teósofo e da própria teosofia como tal. Contudo, chegamos a pensar que o impulso ascensional,

somado à fluidez da *organização* religiosa mística em volta de Boehme é que impactaram na primeira geração de boehmianos e em seguida ecoaram no rosacrucianismo, resultando na substituição imagética no século seguinte.

Todavia, esse pensamento não durou muito tempo. Ao longo da pesquisa, como se verá adiante, ficou comprovado que a *Imagem Figurativa* surgiu logo após a morte de Boehme: o autor da *Imagem Figurativa* é Abraham von Franckenberg (1593-1652), discípulo direto de Boehme, que antes e após a morte deste, bebeu de diversas outras fontes esotéricas. Além disso, a hegemonia deste emblema ocorreu de imediato, demonstrando que a primeira geração de boehmianos sentiu necessidade de uma imagem diferente daquela implantada pelo próprio Sapateiro como método de pedagogia simbólica.

Ora, a fim de compreender essa imediata mudança é necessário averiguar sob que categorias operava a imaginação simbólica⁷ de Boehme e *se e em quê* ela se distinguia da de Franckenberg e demais contemporâneos do Teósofo. Para os boehmianos de então, a imagem do *Olho das Maravilhas* não se coadunava com a mensagem presente nos livros de Boehme? Ou eles sentiam necessidade de, à revelia de seu mestre espiritual, fazerem a representação pictórica do boehmismo se coadunar com algo além? Ou se para muito além disso, os próprios receptores do *corpus* boehmiano não o compreenderam?

Fazia-se necessário então, averiguar o **estado da arte** em busca de respostas. E assim, constatamos que os trabalhos encontrados em Ciências das Religiões no Brasil que mencionam Boehme não o trataram como seu objeto de estudo específico, o que demonstra a novidade do tema e nos motivou a permanecer nessa direção, esperando alcançar uma maior compreensão através da reflexão crítica.

Quanto à produção imagética pictórica de Boehme e de Franckenberg especificamente, pesquisando em trabalhos estrangeiros, na sequência deparamo-nos primeiro com o Prof. de Ciências das Religiões Joshua Levi Ian Gentzke, da Michigan State University, autor da dissertação *Imaginal Renaissance: Desire, Corporeality, and Rebirth in the work of Jacob Böhme*, donde extraiu o artigo *Imagining the Image of God: Corporeal Envisioning in Jacob Böhme's Theosophy* (2017). Tais textos se destacam por dar o merecido destaque ao *Olho das Maravilhas* enquanto chave elucidante do boehmismo, ressaltam o caráter *mágico* do ato de desenhar esse diagrama e pontuam as passagens no *corpus* boehmiano que enfocam o objetivo dessa prática: ativar a imaginação para alcançar o *corpo glorificado/corpo celeste*, um status ontológico *sui generis*, prenúncio da salvação eterna, que será explicado no **capítulo 3**.

⁷ Nas obras de Durand, a imaginação simbólica é associada à psique, à subjetividade e à individualidade, enquanto o imaginário, via de regra, é vinculado ao âmbito social e cultural.

Além do Prof. Gentzke, há ainda os trabalhos do Prof. Theodor Harmsen, da Universidade de Amsterdã, que contribuiu com os textos *The Reception of Jacob Böhme and Böhmist Theosophy in the Geheime Figuren der Rosenkreuzer* (2012) e *The Mind's Eye: Images of Creation and Revelation in Mystical Theology and Theosophy* (2017). Em ambos os escritos, além do Sapateiro, Abraham von Franckenberg também é citado, porém o autor não discorre sobre a *Imagem Figurativa* e sua inclusão no *Geheime Figuren*. Nestas produções, o histórico de algumas importantes imagens teosóficas e rosacruzianas é detalhado, porém as motivações profundas de seus autores não são exploradas.

Destacamos ainda o Prof. Dr. Reverendo Glenn J. McCullough, professor assistente de teologia prática e cuidados espirituais no Emmanuel College, Universidade de Toronto, autor da tese *Jacob Boehme and the Spiritual Roots of Psychodynamic Psychotherapy: Dreams, Ecstasy, and Wisdom* (2019). Em sua pesquisa, McCullough defende que no boehmismo estão as raízes da psicoterapia psicodinâmica (psicoterapia psicanalítica), aponta as notáveis semelhanças entre as fases psicodinâmicas do desenvolvimento psicosssexual freudiano e da individuação junguiana com os arquétipos de desenvolvimento de Boehme (que seguem uma exegese dos sete dias do relato bíblico da criação) e busca recontextualizar conceitos-chave psicanalíticos no âmbito da religião e teologia ocidentais.

De fato, ultimamente vêm surgindo várias pesquisas internacionais sobre o pensamento de Boehme. E dada a complexidade de suas ideias, o Teósofo por vezes é rotulado de *monista* ou *panteísta*, que funde Deus e a criação, ou de *gnóstico*⁸, que localiza o mal em Deus; enquanto isso, o boehmismo permanece marginalizado em relação à teologia ocidental dominante (MCCULLOUGH, 2019, p. 120).

Neste íterim, dentre as pesquisas acadêmicas sobre o boehmismo encontradas, julgamos como as mais elucidativas desse rico sistema simbólico aquelas que o analisam sob o enfoque das teorias psicanalíticas, em especial a junguiana. Lembremos que o psicoterapeuta Carl Gustav Jung (1875-1961) propôs o imaginário no inconsciente coletivo, uma camada profunda do psiquismo, constituído pelos arquétipos, imagens primordiais da fantasia inconsciente coletiva e que dão sentido aos complexos mentais e às histórias transmitidas de

⁸ A gnose (do grego *gnosis*, conhecimento) é um saber totalizante que visa integrar o eu aos diferentes níveis de realidade (Deus, homem e universo), numa visão unitária, bem como a atitude espiritual e intelectual de buscar tal conhecimento. Um dos *corpus* de referência dessa busca é o *gnosticismo*, corrente religiosa surgida no seio do cristianismo primitivo e que se caracteriza pelo dualismo ontológico absoluto (rejeição do mundo sensível, considerado mau). É muito comum empregar-se erroneamente o termo gnose e gnosticismo como sendo sinônimos. Quanto à teosofia boehmiana, embora permita acessar a gnose, ela não é gnóstica no sentido de estar vinculada ou pertencer ao gnosticismo. (cf. FAIVRE, 1994a, p. 31-32).

geração a geração (mitos).

Mas, para Durand, apenas o viés psicanalítico é insuficiente para conhecermos o imaginário e a imaginação simbólica. Durand considerava que a psicanálise buscava integrar a imaginação simbólica “na sistemática intelectualista em vigor, para tentar *reduzir* a simbolização a um simbolizado sem mistérios” (DURAND, 2000, p. 37). Daí porque ele buscou uma *estrutura* para a imaginação simbólica sob a ótica da antropologia geral. Pensamos então que a análise da imagética pictórica de Boehme com esteio em tal *estrutura* traria os resultados esperados. E assim optamos pelas ferramentas metodológicas vinculadas à TGI, com ênfase na hermenêutica simbólica.

Todavia, longe de nós esperar que, amparados pelo estudo do imaginário, esta seja a mais perfeita e acabada exposição sobre a história e evolução do boehmismo, vez que nosso foco é o estudo da transmissão dos recursos visuais do boehmismo no âmbito de um determinado lapso temporal. Desse modo, entendemos que a árdua tarefa de utilizar as ciências sociais para averiguar a pertinência do pensamento de Boehme excede os limites de formatação e de tempo para conclusão de uma tese de doutorado.

Com efeito, o imaginário é base para as formas como nós pensamos e construímos o nosso lugar no mundo, pois o real não se separa do imaginário, integrado na cultura. E apoiados no trajeto antropológico que Durand legou, analisaremos a seguir imagens textuais e pictóricas de fontes primárias como arte sacra e religiosa e escritos esotéricos da Europa medieval e início da Modernidade, com um aparte para tratarmos da *mandala* e da *roda da vida*, ambas orientais. Para tanto, lembremos que a investigação do trajeto antropológico do imaginário pode ocorrer tanto do interior (psíquico, natural, individual) para o exterior (viés social, cultural), quanto vice-versa.

Por consequência, esta é uma pesquisa histórica e hermenêutica sobre a presença dos símbolos do *Olho* e da árvore/escada no esoterismo ocidental, particularmente na Alemanha, visando compreender que elementos levaram à substituição do *Olho das Maravilhas* pela *Imagem Figurativa*. Para tanto, investigaremos minuciosamente as duas imagens a fim de entender por que o *Olho* não foi aceito tal qual Boehme o propôs. Concernente à **metodologia** empregada, quanto aos meios ela é bibliográfica, quanto aos fins é exploratória e teve por base lógica o método hipotético-dedutivo.

No que tange à **justificativa** da presente investigação, é possível vislumbrar o caráter original desta pesquisa, no sentido de trazer à discussão a obra de um **místico protestante**: para muitos dos leitores deste trabalho, a menção a estas duas palavras juntas é certamente incomum. Ademais, na academia brasileira, a compreensão plena do florescimento dos espiritualistas

protestantes, com tendências místicas no seio da Reforma, ainda é algo novo. Portanto, trata-se de um trabalho que contribui para o desenvolvimento da História, da História das Religiões e das Ciências das Religiões no Brasil, principalmente, fazendo-o a partir das apropriações e construções simbólicas e do campo do imaginário, dando visibilidade a um personagem tão peculiar como o ora apresentado.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, além das obras acima citadas, foram consultados vários outros livros e artigos científicos, impressos e digitais, que nos possibilitaram chegar à presente forma final. Por se tratar de uma pesquisa bibliográfica, o percurso investigativo foi norteado por diversas leituras, releituras e resumos que ajudaram na elaboração do texto. Dentre os teóricos que deram fundamentação à hipótese destacamos: Durand e Wunenburger, em *Estudos do Imaginário*; Eliade, em *História das Religiões*; Weber e Troeltsch, em *Sociologia das Religiões*; Paul Fickeler, em *Geografia da Religião*; Jung e Erich Fromm, em *Psicanálise*; e Faivre e Hanegraaff, em *Esoterismo Ocidental*.

Quanto às **fontes primárias** originais consultadas, destacamos: a coletânea *Theosophia Revelata*, de Jacob Boehme (1730), *As Quarenta Questões sobre a Alma*, de Boehme (edição latina de 1632, as alemãs de 1682 e de 1730 e a inglesa de 1764), *Trias Mystica*, de Abraham von Franckenberg (1651), *Oculus Aeternitatis*, creditado a Franckenberg (1677), *Helleleuchtender Hertzens-Spiegel*, organizado por Paul Kaym (edição de 1705) e os três livretos do *Geheimen Figuren der Rosenkreuzer* (1785-1788).

Em relação a tais fontes primárias, lembremos que nos primórdios do mercado editorial, pela ausência de regras estabelecidas, não havia ainda questões de direitos autorais, nem exigência de referências bibliográficas ou de citações diretas ou indiretas, o que fazia com que textos circulassem anonimamente, ou com pseudônimos, ou atribuídos erroneamente a determinado autor e, principalmente, sem menção às fontes usadas para a produção do trabalho.

Estas dificuldades, à primeira vista, transformam a pesquisa de/em tais obras num aparente pesadelo de significados aleatórios. Porém, com paciência e persistência, tal qual um ovo, cada símbolo é levado à candeia da curiosidade; e no momento certo, seu interior é desvelado, seu significado rompe a casca de nossa ignorância e as lacunas de nossa compreensão são preenchidas: nasce o conhecimento.

Quanto ao conteúdo que o leitor terá em mãos daqui por diante, onde se testará a plausibilidade de nossa hipótese, no **capítulo 2** lembraremos a biografia de Jacob Boehme e sua produção textual, descrevendo suas experiências místicas sob o enfoque da Psicologia da Religião. Faremos ainda uma análise do contexto político, cultural e social do período. Em seguida, com base na Sociologia da Religião, conheceremos um pouco da *organização* religiosa

mística que se constituiu em torno do Teósofo, a fim de averiguar o quanto o grupo contribuiu para a perpetuação do boehmismo em sua essência. Também apresentaremos uma síntese do pensamento de Boehme, bem como esclareceremos o papel desempenhado pela imaginação em seu sistema simbólico, além de refletirmos sobre a imagética textual por ele empregada para demonstrar a interconexão entre *imagem* e *corpo*.

Inteirados de alguns aspectos importantes da vida de Boehme, no **capítulo 3** faremos a análise da relevância do *Olho das Maravilhas* na cultura ocidental, seguindo-se sua hermenêutica e a apresentação dos fatores que o influenciaram na composição do diagrama. Para tanto, transitaremos pelos domínios da psicologia, da mística cristã e da fantástica transcendental. Esperamos assim apresentar a intenção do Sapateiro de aplicar experiencialmente o *Olho* com o fim de promoção da autotransformação do adepto.

De posse da relevância cultural do *Olho* e diante da constatação de que ele foge ao padrão das representações da época, pois comumente eram encontrados símbolos ascensionais, no **capítulo 4**, seguiremos os caminhos ancestrais que levaram à supremacia da *Imagem Figurativa*, que é um exemplo desses símbolos ascensionais. Para tanto, com a Geografia da Religião mostraremos a influência da paisagem natural na composição dos sistemas simbólicos religiosos e com a História das Religiões localizaremos a perpetuação dessa influência no cristianismo, que substituiu objetos naturais sagrados pelas imponentes catedrais góticas. Além disso, veremos como a iconografia cristã associou a árvore (que é também *axis-mundi* e *escada* para o céu) aos mitos da queda de Adão e da ascensão através de Cristo e recepcionou diagramas arbóreos inspirados na tradição aristotélica-neoplatônica (a *árvore de Porfírio*), método de organização verticalizada do mundo. Também discorreremos sobre o diagrama da *árvore sefirótica* e sua adoção pelos esoteristas ocidentais/cabalistas cristãos como instrumento de meditação nos níveis ascensionais da divindade.

Diante das evidências da organização verticalizada do mundo, no **capítulo 5**, tentaremos mostrar o impacto do *schème* de verticalização ascendente junto aos espiritualistas protestantes do século XVI e início do século XVII, quando o mito da queda adâmica ganhou uma configuração mais global, porém ainda voltado à ascensão. Para tanto, conheceremos um pouco da biografia e da produção textual de Abraham von Franckenberg, o autor da *Imagem Figurativa*. Em seguida, empregaremos a hermenêutica simbólica à *Imagem Figurativa*, de modo a verificar se esta conservou a mesma pregnância simbólica do *Olho*, além de conhecer algumas gravuras que se inspiraram nesse emblema. Por fim, aprenderemos sobre o grau de interesse da direção da *Gold- und Rosenkreuzer* pelo boehmismo e como isso impactou na perpetuação do *corpus* de conhecimento elaborado pelo místico silesiano.

Conforme já mencionado, todo o desenvolvimento da pesquisa será contextualizado com a Teoria Geral do Imaginário, a fim de localizar a imagética textual e pictórica de Boehme, de Franckenberg e dos boehmianos do século XVII e início do XVIII entre os regimes do imaginário e assim desvendar as motivações profundas destes.

Do ponto de vista estrutural, ao longo do texto, quando citarmos diretamente as obras de Boehme, além das referências requeridas pelas normas da ABNT, acrescentaremos a divisão de seus livros em capítulos e parágrafos, já consagrada internacionalmente desde as primeiras edições impressas, de modo a facilitar a consulta pelos interessados que tenham à mão qualquer edição fidedigna, em qualquer idioma. Nesse sentido, quando a referência for a um livro da coletânea de 1730, teremos em seguida os algarismos romanos que indicam sua posição na obra; ex: “(BOEHME, 1730.XXI, p. 44; 12:6)”. E quando a referência for de uma edição contemporânea, os algarismos romanos serão empregados antecedendo a numeração dos capítulos e parágrafos; ex: “(BOEHME, 2005, p. 281; IV 40:10)”. Para conhecer a sequência de publicação das obras de Boehme, recomendamos ao leitor que consulte a **Tabela 2**.

Outro aspecto a destacar é que frases e títulos em alemão serão transcritos *ipsi litteris* em relação aos originais, de modo que serão perceptíveis variações ortográficas de algumas das palavras, pois à época tal idioma ainda estava no processo de uniformização que resultaria no padrão clássico (*Hochdeutsch*), hoje hegemônico em todo o país.

Graças à sua fama, Boehme ganhou os lisonjeiros epítetos de *Sapateiro de Görlitz*, *Príncipe dos Filósofos Divinos* e *Teósofo Teutônico*. Neste texto, o identificaremos apenas como Sapateiro ou Teósofo, com iniciais maiúsculas.

Com este trabalho, além de uma contribuição aos estudos acadêmicos em esoterismo ocidental, espero resgatar o valor da imagética pictórica de Boehme, de sua aplicação prática aos textos do místico e pôr à margem leituras historicistas, porque descredenciam o imaginário e impossibilitam a compreensão da mensagem original. Palmilhar este trajeto é relevante aos estudos do imaginário e dos movimentos religiosos do início da era moderna, pois trará um ganho significativo ao entendimento de como um sistema simbólico surge, se desenvolve e é ressignificado.

2 BOEHME, O SAPATEIRO DE GÖRLITZ

Atualmente, no âmbito dos estudos sobre a relevância dos sentidos na produção do conhecimento e da cultura, novas estratégias hermenêuticas estão em desenvolvimento, rumo a um aspecto mais *corporificado* das ciências humanas. Para tal, é necessário descortinar as dimensões experienciais dos textos e das obras de arte, não se limitando à crença de que as imagens são puramente representacionais e os textos essencialmente proposicionais. Assim, a experiência de uma imagem ou de um conceito escrito é apreendida na amplitude de seus horizontes histórico e hermenêutico.

Tal abordagem apresenta duas vantagens principais: amplia nosso conhecimento do papel dos fatores culturais na interpretação da experiência sensorial e complexifica o grau das análises, outrora baseadas apenas em pressupostos intelectualistas ou iconográficos (GENTZKE, 2017, p. 103-104).

Seguindo essa linha de pensamento, para a compreensão do *Olho das Maravilhas da Eternidade* entendemos necessário submeter previamente a obra de Jacob Boehme a tal abordagem, vez que, como veremos, ela gira em torno da relação *corpo, imagem e imaginação*.

Nesse sentido, apresentaremos um sucinto resumo da biografia do Sapateiro de Görlitz, seguido de uma análise do contexto político, cultural e social do período em que ele viveu.

A seguir, sob a ótica da Sociologia da Religião, veremos que tipo de organização religiosa se desenvolveu em torno de Boehme e qual a parcela de contribuição desta para a perpetuação de seu sistema simbólico.

Por fim, exporemos uma síntese do pensamento de Boehme, bem como esclareceremos o papel que a imaginação desempenha em seu sistema simbólico e apresentaremos as principais imagens textuais por ele empregadas para demonstrar a interconexão entre *imagem e corpo*.

2.1 SÍNTESE BIOGRÁFICA

Jacob Boehme nasceu em Alt-Seidenburg, Alemanha, em 1575. De origem humilde, durante a infância pastoreou os animais da família. Tendo estudado o equivalente às duas primeiras séries do atual ensino fundamental, aos 14 anos foi iniciado no ofício de sapateiro, tornando-se mestre após três anos de aprendizado. Estabeleceu-se na cidade de Görlitz, Lusácia (hoje parte da Saxônia, Alemanha), onde em 1599 adquiriu os direitos de cidadão de um burgo e comprou sua primeira casa, nas proximidades da Ponte Neisse; sua segunda e maior residência

foi adquirida em 1610, do outro lado da ponte, convenientemente localizada na *Via Regia*, a maior via comercial da Europa Central. Na cidade, o Sapateiro casou-se com Katherina Huntschmann, filha de um açougueiro, com quem teve quatro filhos (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 91; WATERFIELD, 2007; HAASER, 2019, p. 75).

Isto posto, para melhor entendermos o pensamento de Boehme julgamos necessário levar em conta as raízes psicológicas de que derivaram suas ideias. Nesse sentido, iniciamos esta análise com uma sucinta descrição física e psicológica do Sapateiro. Fiamos-nos em Abraham von Franckenberg (1593-1652), vizinho e amigo íntimo de Boehme, particularmente entre 1623 e 1624, que assim o retratou:

Era um homem de estatura frágil e pequena; tinha uma aparência comum, a fronte baixa, as têmporas elevadas, o nariz um pouco aquilino, os olhos cinzas puxando para o azul do céu brilhante, uma barba curta e delgada, uma voz dura, contudo agradável. Tinha um caráter discreto, era comedido em suas palavras, humilde em sua conduta, paciente em seus sofrimentos, e de coração terno. (FRANCKENBERG, 2011, p. 26-27).

A crermos em seu vizinho – que, devemos destacar, foi um entusiasmado teósofo –, Boehme era um introvertido, ou seja, na conceituação de Jung, uma pessoa que direciona a libido para o seu interior e por consequência, é pensativa e introspectiva. Embora todo indivíduo esteja polarizado entre a introversão ou a extroversão, a dominância de atitude pode variar momentaneamente conforme as circunstâncias (SCHULTZ; E. SCHULTZ, 2014, p. 326). E uma característica marcante dos introspectivos é o desenvolvimento da solitária habilidade da escrita, vez que interações verbais indiscriminadas não são de seu interesse.

Observada a atitude corriqueira de Boehme, compreendamos agora como o contexto religioso influenciou a sua psique. Para tanto, Erich Fromm (1900-1980) se destaca por relacionar a psicologia da sociedade europeia ao impacto das mudanças econômicas do fim do Medievo e início da Reforma. Segundo o psicanalista alemão, apesar da relevância do Renascimento para a evolução do pensamento europeu, é no contexto econômico e social da Europa central e ocidental e nas doutrinas de Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564) que se encontra a raiz essencial do capitalismo moderno (FROMM, 1983, p. 49).

Fromm lembra que na sociedade medieval não havia liberdade individual, pois, cada pessoa se achava submetida ao respectivo estamento (grupo social), com reduzidas possibilidades de mobilidade social e geográfica. Todavia, esse papel distinto e incontestável na ordem social dava ao homem o sentimento de pertença a uma organização natural, ainda que marcada pelo individualismo concreto (que não deve ser confundido com o sentido moderno

de individualismo enquanto pretensa possibilidade de escolha do modo de vida).

A posição econômica de sua origem familiar garantia ao homem medieval um nível de subsistência que resultava em obrigações econômicas para com as classes sociais acima da sua. Essa situação era algo comum e aceito naquele contexto, pois a Igreja afirmava que os sofrimentos da vida eram resultado do pecado original e dos pecados individuais e que somente os submissos à Barca de Pedro seriam salvos quando da segunda vinda de Cristo. Deste modo, o universo era restrito e de fácil entendimento: “o céu ou o inferno o lugar da vida futura e todas as ações do nascimento até a morte eram transparentes em sua inter-relação causativa” (FROMM, 1983, p. 49).

Todavia, Fromm nos traz um detalhe esclarecedor: a sociedade medieval não despojava o indivíduo de sua liberdade, porque o *indivíduo* ainda não se concebia como tal, exceto através de seu papel social, que entendia ser um papel natural (FROMM, *loc. cit.*). Segundo ele, a concepção de eu, os outros e o mundo enquanto entidades singulares ainda não estava plenamente formada.

Entretanto, com o advento do capitalismo, a sociedade estamental começou a erodir e com ela, a estabilidade e o lugar fixo do indivíduo na ordem econômica. É certo que no século XVI o capital, o mercado e a competição individual ainda não possuíam a relevância que teriam em seguida, contudo, “todos os elementos decisivos do capitalismo moderno já havia nascido naquela época, juntamente com seu efeito psicológico no indivíduo.” (ibid., p. 58).

A par disso, o capitalismo libertou o indivíduo da fragmentação do sistema das corporações (guildas), permitindo-lhe aventurar-se pelo mundo e tornar-se responsável por seu risco e por seu ganho. Em contrapartida, o capital e o mercado se tornaram poderosas forças suprapessoais sempre a ameaçar o homem, sem amparo em seus semelhantes, todos seus competidores. Para os trabalhadores urbanos e rurais, cuja exploração não apenas continuou, como aumentou, cresceu a sensação de nulidade e desvalia individual, do que resultaram várias revoltas camponesas.

A Reforma ocorreu durante a transição do homem ocidental de uma existência pré-individualista para outra de consciência de si enquanto entidade autônoma. Através desse movimento, essencialmente das classes média e inferior urbanas e dos camponeses, o homem alcançou a liberdade de conceber a sua fé e a salvação conforme a sua experiência individual subjetiva; despojada a autoridade da Igreja, formava-se a liberdade política e espiritual da sociedade moderna.

Por outro lado, segundo Fromm, na Reforma também se encontram as origens da impotência do indivíduo na modernidade. A contribuição de Lutero para tal advém de sua

doutrina da natureza má e viciosa no homem, que conduz sua vontade para o mal e o impossibilita a prática espontânea do bem. Aceitar a depravação natural do homem e em seguida humilhar-se e abdicar de sua vontade e orgulho pessoais são os requisitos essenciais para obter a graça divina.

Pois Deus quer salvar-nos não pelas nossas, mas por justiça e sabedoria extrínsecas (*fremde*), por uma justiça que não provém de nós nem se origina em nós, mas nos vem de alhures... Isto é, deve-se ensinar acerca de uma justiça que vem exclusivamente de fora e é inteiramente alheia a nós mesmos. (LUTERO *apud* FROMM, 1983, p. 68-69).

Mais tarde, no panfleto *De servo arbitrio*, Lutero afirmou que o homem não possui livre arbítrio, se tornando prisioneiro, escravo e servo ou da vontade de Deus, ou da vontade do diabo. Por fim, em 1518 o ex-monge encontrou a resposta para suas dúvidas, quando lhe foi revelado que a salvação do homem resulta somente de sua fé, irrisórias suas virtudes e obras pessoais (FROMM, 1983, p. 69). Pela fé, a natureza do homem transforma-se, pois ele se une a Cristo; mas, uma vez que a maldade natural do homem é inextinguível, o filho de Eva jamais pode tornar-se inteiramente virtuoso em vida.

A teologia de Lutero indica em termos religiosos a situação do indivíduo frente à evolução social e econômica da época: seu fiel era o homem indefeso diante de Deus e das novas forças econômicas. Porém, o teólogo oferecia-lhe uma solução: renunciar à vontade individual, na esperança de ser aceito por Deus. Deste modo, se por um lado Lutero libertou seu rebanho da autoridade da Igreja, por outro exigiu-lhe completo aniquilamento do ego e sujeição à autoridade de um Deus tirânico e colérico (*ibid.*, p. 73).

No âmbito secular, Lutero orientou seus fiéis a submeterem-se à autoridade dos príncipes dos Estados. Segundo Fromm, o mesmo pregador que combateu a autoridade do príncipe de Roma, que criticou a nascente burguesia e que apoiou de forma moderada as tendências revolucionárias dos camponeses preparou o homem moderno para viver em prol da produtividade econômica e da acumulação de capital... por outrem.

Os pareceres de Lutero sobre problemas econômicos eram tipicamente medievais, mais ainda que os de Calvino. Ter-lhe-ia sido detestável a ideia de que a vida do homem deveria transformar-se em meio para alcançar fins econômicos. Todavia, conquanto seu modo de encarar as questões econômicas fosse tradicionalista, o destaque que deu à nulidade do indivíduo contrariava isso e preparou o caminho para uma evolução em que o homem não só deveria obedecer a autoridades seculares como igualmente subordinar sua vida aos fins de realizações econômicas. (FROMM, 1983, p. 75).

Malgrado a contribuição da Reforma e do capitalismo para o aumento dos índices de alfabetização, difusão de novas ideias via obras impressas e maior amplitude de mobilidade social e geográfica, a liberdade trouxe consigo um profundo sentimento de impotência, insegurança, solidão e angústia, que também assolou Jacob Boehme, como se observa:

Busquei apenas o coração de Jesus Cristo para me esconder ali da feroz ira de Deus e dos ataques do diabo, e pedi ardentemente a Deus por Seu Espírito Santo e graça que me abençoasse e me guiasse nEle e me tirasse aquilo que me afastava dEle e me entregasse completamente a Ele, para que eu pudesse viver não à minha vontade, mas à dEle, e que só Ele pudesse me guiar e que eu fosse Seu filho em Seu Filho Jesus Cristo. (BOEHME, 1730.XXI, p. 44; 12:6)⁹.

Sendo um homem de fé, o Sapateiro se questionava sobre a origem do mal e se abalava com os conflitos religiosos no seio da Reforma e da Contrarreforma, os quais deram causa aos escritos anteriores, antidoutrinários e, por vezes místicos, de Paracelso (1493-1541), Sebastian Franck (1499-ca. 1543) e Valentin Weigel (1533-1588).

À altura, nosso personagem participava do *Conventículo dos Servidores Reais de Deus*, grupo de estudos bíblicos criado pelo pastor primaz da cidade, Martin Moller, na função desde 1600. Além de simpatizar com a oposição à ortodoxia luterana, o pastor escreveu textos de cunho místico, que tiveram por base Santo Agostinho, São Bernardo e o místico alemão Johannes Tauler (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 90; WATERFIELD, 2007, p. 38). Certamente, este círculo foi a porta de entrada do Sapateiro a níveis de especulação teológica para além da leitura bíblica.

Também de 1600 data um estado alterado de consciência (EAC) vivenciado por Boehme a partir da contemplação de um prato de estanho polido que estava em seu quarto e que refletia a luz do sol com um intenso esplendor, o que o levou a um êxtase. Ao todo, Franckenberg registra quatro experiências principais de EACs de Boehme (na adolescência e nos anos 1600, 1610 e 1619), que o teriam levado a contemplar a causa e a finalidade de quase todas as coisas.

Em 1612, o Sapateiro resolveu registrar os conhecimentos oriundos dos três primeiros EACs num manuscrito que denominou *Die Morgenröte im Aufgang* (*A Aurora Nascente*, ou só *Aurora*), que contém a base de todos os seus textos vindouros. Posteriormente, em carta de

⁹ Dann von dem Göttlichen *Mysterio* etwas zu wissen, habe ich niemals begehret, vielweniger verstanden, wie ich es suchen oder finden möchte; wuste auch nichts davon, als der Layen Art in ihrer Einfalt ist. Ich suchte allein das Herze Jesu Christi, mich darinnen zu verbergen vor dem grimmigen Zorn Gottes, und den Angriffen des Teufels, und bat Gott ernstlich um seinen H. Geist und Gnade, daß Er mich in Ihme wollte segnen und führen, und das von mir nehmen, was mich von ihm abwendete und mich ihm gänzlich zu ergeben, auf daß ich nicht meinem, sondern seinem Willen lebete, und Er mich allein führete, und ich sein Kind in seinem Sohne Jesu Christo sein möchte. (BOEHME, 1730.XXI, p. 44; 12:6; tradução nossa).

1621, o Sapateiro afirmou a Kaspar Lindner que ao longo dos 12 anos entre suas inspirações e o início do registro escrito delas ocorreu um processo irrefreável de crescimento, como se estivesse *grávido* (*schwanger*), tal qual um fruto que necessita amadurecer antes de ser colhido. (BOEHME, 1730.XXI, p. 45; 12:10).

Fiando-nos em Arnold Ludwig (1969, p. 13-17), pioneiro no estudo de EACs e especialista em processos neurofisiológicos que os induzem, fica patente que Boehme ingressou reiteradas vezes nesta condição, perfazendo algumas das características básicas dos EACs, a saber:

Confusão no sentido de tempo, em que a duração da experiência parece maior ou menor que o tempo convencional, ou “fora” dele: Boehme afirmou em carta de 1621, “abriu-se para mim uma larga porta; em um quarto de hora, vi e aprendi mais do que veria e aprenderia em muitos anos de universidade” (BOEHME, 1730.XXI, p. 44; 12:7)¹⁰.

Perda de controle consciente que, por outro lado, resulta em ganho de controle ou precisão em determinadas ações, a exemplo da escrita automática: “Ademais, não depende de minha vontade natural escrever assim pela minha própria força, pois quando o Espírito se retira de mim, não compreendo as minhas próprias obras” (BOEHME, 2011, p. 76; I 3:49); “A vontade que me impeliu não foi uma vontade natural, mas o impulso do Espírito” (ibid., p. 43; I PREFÁCIO:95). Ou ainda, à guisa de exemplo:

Pois eu Lhe supliquei [a Deus] centenas de vezes que me tirasse todo o conhecimento, se este não servisse para a Sua glorificação e para o bem dos meus irmãos, e que Ele apenas me retivesse em Seu amor. Mas descobri que, com meu apelo, mais ardia o fogo em meu interior. E **em tal estado de inflamação e entendimento**, executava os meus escritos. (BOEHME, 1730.XXI, p. 46; 12:16; colchetes nossos; grifo nosso)¹¹.

Mudança da imagem corporal, marcada pela experiência de intenso sentimento de despersonalização, de cisão entre corpo e mente, ou uma dissolução dos limites entre o eu e os outros, o mundo ou o universo. Em um meio místico ou religioso, pode ser explicada como experiência de transcendência ou de *unicidade, expansão da consciência, sentimentos oceânicos*, ou *esquecimento*:

¹⁰ In solchem meinem gar ernstlichen Suchen und Begehren (darinnen ich heftige Anstösse erlitten, mich aber ehe des Lebens verwegen, als davon ausgehen und ablassen wolte;) ist mir die Pforte eröffnet worden, daß ich einer Viertheil-Stunden mehr gesehen und gewust habe, als mann ich wäre viel Jahr auf hohen Schulen gewesen, dessen ich mich hoch vermunderte, wuste nicht wie mir geschahe, und darüber mein Herß ins lob Gottes wendete. (BOEHME, 1730.XXI, p. 44; 12:7; tradução nossa).

¹¹ Dann ich habe Ihm viel 100mal geflehet, so mein Wissen nicht zu seinen Ehren und meinen Brüdern zur Besserung möchte dienen, Er wolte solches von mir nehmen, und mich nur in seiner Liebe erhalten: Aber ich habe befunden, daß ich mit meinem Flehen nur habe das Feuer in mir heftiger entzündet, und in solchem Entzünden und Erkenntniß habe ich meine Schriften gemacht. (BOEHME, 1730.XXI, p. 46; 12:16; tradução nossa).

Pois eu não posso fazer nada; estou morto para mim mesmo. Mas Cristo em mim O faz. Quando Ele se eleva em mim, de acordo com o verdadeiro homem, então estou morto para mim mesmo e Ele é minha vida. E então tudo o que eu vivo, vivo para Ele, e não para mim mesmo; pois a graça mortifica a minha vontade, e se põe no Senhor, em vez de em mim mesmo; para que eu seja a obra de Deus, que assim opera tudo o que Ele quer. (BOEHME, 1730.XXI, p. 171; 46:23)¹².

Distorções perceptivas, com possíveis alucinações e/ou pseudoalucinações, aumento da imaginação visual e sensação subjetiva de hiperacuidade da percepção, que são determinados pela cultura, subcultura, fatores individuais ou fatores neurofisiológicos do indivíduo: “Nessa Luz, meu espírito subitamente viu através de todas as coisas, e em todas as criaturas, plantas e ervas, e através delas, conheceu o que Deus é e como Ele é, e qual é Sua vontade.” (BOEHME, 2011, p. 315; I 19:12).

Mudanças no significado das experiências subjetivas, marcadas pelo sentimento de alcance de uma verdade profunda. Isso fica evidente quando ele diz que: “Tampouco subi ao Céu, nem vi todas as obras e criações de Deus, mas esse céu revelou-se em meu espírito para que eu reconhecesse em espírito as obras e criações de Deus.” (BOEHME, 2011, p. 43; I PREFÁCIO: 95).

Sentido do inefável, que se configura em um estado em que há a dificuldade de transmitir a essência da experiência a alguém que não a experimentou: “Se o douto crítico que caminha na qualidade colérica tomar este livro em suas mãos e o ler, o livro e ele serão tão opostos quanto o reino do Céu e o do Inferno, que sempre se combatem.” (ibid., p. 42; I PREFÁCIO: 91); bem como:

[...] Porque nenhuma pesquisa [meramente intelectual] obtém a pérola [mencionada em seus escritos] sem a luz de Deus. É necessária uma mente humilde e penitente, que se rende completamente e se deixa levar na graça de Deus, que não busca e não deseja nada além do amor e misericórdia de Deus. (BOEHME, 1730.XXI, p. 73; 17:9)¹³.

Sentimento de rejuvenescimento, esperança renovada, pois da dimensão transcendente e positiva da experiência pode resultar ressignificação construtiva de experiências passadas e/ou de toda a vida: “[...] não há nada de mais útil ao homem neste mundo

¹² Dann ich kann nichts thun, ich bin mir todt; aber Christus in mir thut es: wann der in mir aufstehet, so bin ich mir nach dem wahren Menschen todt, und Er ist mein Leben; und was ich dann lebe, das lebe ich Ihme, und nicht der Meinheit, dann die Gnade tödtet meinen Willen und sezet sich zum Herrn an statt meiner Ichheit, auf daß ich sen ein Werk Gottes, der damit thut was Er will. (BOEHME, 1730.XXI, p. 171; 46:23; tradução nossa).

¹³ [...] Dann keine Forschung ergreiffet das Perlein ohne Gottes Licht. Es gehöret ein bußfertig, demütig Gemüthe darzu, das sich in Gottes Gnaden ganz eingiebet und lässet, das nichts forschet noch will, als nur Gottes Liebe und Barmherzigkeit. (BOEHME, 1730.XXI, p. 73; 17:9; tradução nossa; colchetes nossos).

[...] que conhecer bem a si mesmo. E se conhecer bem a si mesmo, também conhecerá a Deus [...] e esse conhecimento é o mais delicioso que jamais descobri” (BOEHME, 2010, p. 23; II PREFÁCIO:17; colchetes nossos).

Fica evidente pelas citações acima que Boehme vivenciou estados alterados de consciência. E para se chegar aos EACs são necessários certos processos e mecanismos que os induzem e pela biografia do Teósofo constata-se que ele praticou o *aumento do estado de alerta ou de envolvimento mental*, que se caracteriza por atividades como vigília prolongada, longos períodos de oração ou ainda, de intensa absorção mental em uma tarefa, como leitura, escrita, ou resolução de problemas (LUDWIG, 1969, p. 12). Somando-se tal processo, a atitude introvertida, o fervor religioso e a incerteza quanto ao futuro da família num mundo competitivo e beligerante, Boehme possuía todos os atributos para que sua intensa atividade mental resultasse em alteração da consciência.

Dito isso, frisamos que não é nossa pretensão afirmar que os produtos do imaginário só se manifestem a quem passa pela experiência de EAC, porém, como se verá ao longo deste trabalho, a imaginação simbólica de Boehme deu frutos singulares. O EAC, sabemos pode se constituir a partir da consciência da angústia em face do tempo e do medo da morte, da tensão entre o sujeito e o mundo, enquanto no imaginário tal origem é a regra geral. Essa angústia é o passo inicial em busca da superação das dificuldades cotidianas através de um processo de aquisição de consciência de si e do cosmo.

Para entendermos a relação entre o imaginário e a imaginação simbólica de Boehme é necessário agora apresentar mais algumas informações gerais sobre o imaginário sob a ótica da TGI. Iniciemos então por elucidar que das intimações biopsíquicas decorrentes da interação com os contextos históricos, sociais e culturais, nos três regimes – diurno, noturno e crepuscular – resultam respectivamente três modalidades polarizantes da sensibilidade:

- a) **heroica**, ou dierética (separadora; define oposições entre todos os elementos);
- b) **mística** (inclusiva; configura imagens de modo a obedecer a relações fusionais); e
- c) **sistêmica**, cíclica, outrora sintética, ou disseminatória (dramatiza; engloba os dois extremos).

Em sua revisão da TGI, Strôngoli (2009, p. 27) afirma que as imagens representativas da passagem do tempo (faces do tempo), articulam-se em modalidades dos regimes de modo que não são exclusivas de nenhum deles. Figurando o mal (animais ferozes, trevas ou quedas), essas imagens hoje se denominam **macroimagens**. Veremos ao longo desta pesquisa, que tais terrores se manifestarão tanto na imaginação simbólica de Boehme quanto na de Franckenberg.

As macroimagens, os regimes e as polaridades estão detalhados na **Tabela 1**.

Tabela 1 – Proposta de reformulação dos Regimes de Imagens de Gilbert Durand.

MACROIMAGENS (as faces do tempo)	REGIME DIURNO	REGIME CREPUSCULAR	REGIME NOTURNO
<i>Símbolos teriomórficos</i> (animalidade angustiante). Fervilhamento: agitação, larvas. Movimento: rapidez, força. Mordicância: devorar. <i>Símbolos nictomórficos</i> (escuridão). Noite repleta de trevas Água estagnada e escura. <i>Símbolos catamórficos</i> (imagens que aludem à queda ou ao pecado). Epifanias do medo, queda como punição, vertigem, sexualização da queda, arquétipo da carne, eufemismo da carne (ventre digestivo e ventre sexual). O intestino, o esgoto, o labirinto, o inferno intestinal. Isomorfismo dos símbolos da morte e do tempo devastador.	Valor: razão. <i>Símbolos:</i> Ascensionais (elevação). Verticalidade: ascensão. Asa: angelismo. Soberania: rei, pai, chefe, potência. Espetaculares (purificação, distinção). Luz e Sol: pureza celeste. Olho-verbo: luz, visão. Dieréticos As armas do herói As armas espirituais (bastimos e purificações). <i>Modalidade:</i> heroica/polêmica. <i>Gesto:</i> ascensional e agressivo para enfrentar o perigo da morte sem recuar. <i>Tendência afetiva</i> para a imagem e a função do Pai.	Valor: ora razão, ora emoção. <i>Símbolos:</i> Cíclicos Ciclo lunar, estações do ano e períodos históricos, <i>coincidentia oppositorum</i>. O caracol, a espiral. O andrógino. Drama agrolunar: símbolo ofídico, <i>ouruboros</i>, trocar de pelo, transformação, <i>Kundalinî</i>, serpente fálica. Progressão: árvore, a cruz e o fogo, o fogo e a fertilidade, o fogo e a sexualidade, complexo de Jessé. Tecnologia (objetos representativos do tempo): fuso, roca, tecido, corrente, trama. Rítmicos Música, dança e dramatizações. Fiandeira, isqueiro, a vasilha (baratte). <i>Modalidade:</i> sintética/sistêmica. <i>Gesto:</i> organizado para transformar o medo em silêncio e a morte em renascimento. <i>Tendência afetiva</i> para a imagem e a função ora do Pai, ora da Mãe.	Valor: emoção. <i>Símbolos:</i> De inversão Eufemismo e antífrase (queda/descida, abismo/continente, noite escura, noite iluminada): figuras femininas, profundezas aquática e telúrica, riqueza, fecundidade. Inversão e dupla negação: eufemização do ventre sexual e do ventre digestivo. Encaixamento-redobrimento: complexo de Jonas e ogro contra Jonas. <i>Mater</i> (grandes mães), matéria (o vaso e o estômago). De intimidade O túmulo e o repouso (eufemização da morte, antífrase da morte). Moradia e taça. Alimento/substância, mel, leite, transubstanciação. O bosque sagrado, a mandala, o recinto sagrado, a ubiquidade do centro, o recinto sagrado (quadrado e circular), a crisálida. <i>Modalidade:</i> mística/eufemística. <i>Gesto:</i> assimilador e conciliador, para criar harmonia e barrar o medo da morte. <i>Tendência afetiva</i> para a imagem da Mãe.

Fonte: BADIA, Denis Domeneghetti. *Imaginário e Ação Cultural*. Londrina: UEL, 1999. p. 83-94. STRÔNGOLI, Maria Thereza de Queiroz Guimarães. Encontros com Gilbert Durand: cartas, depoimentos e reflexões sobre o imaginário. In: PITTA, Danielle Perin Rocha. *Ritmos do imaginário*. Recife: UFPE, 2005. p. 169-170. DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 443.

Pelo uso da leitura sincrônica, estas modalidades figurativas permitem decifrar a dicotomia entre a luz e as trevas e interpretar os sentidos de uma imagem, observando-se se elas são decorrentes de reações de luta (heroica), de eufemização (mística), ou de conciliação das duas anteriores (sistêmica).

Outro fato a destacar é que o imaginário se dinamiza sempre de modo bipolar, de modo que o regime diurno é o polo oposto do noturno e vice-versa, enquanto o regime crepuscular é o da consciência dessa polaridade. Ademais, todo indivíduo privilegia um regime, porém realiza incursões no que lhe é contrário. Tais jornadas servem para delimitar a *paisagem eufórica*¹⁴ do regime escolhido, ou seja, confirmar o valor positivo que ele atribuiu ao regime no qual mantém-se habitualmente (STRÔNGOLI, 2009, p. 29). Nesta pesquisa, demonstraremos como Boehme se posicionou no regime noturno, enquanto Franckenberg se situou no regime diurno e que também fizeram incursões aos regimes opostos.

É preciso destacar também que a convergência de símbolos isomórficos em uma mesma constelação não constitui uma regra inflexível, mas uma aproximação da frequência das polarizações, tendo em vista que os símbolos podem abranger formas diversas. Assim, enquanto os arquétipos do imaginário são universais, as imagens, em razão das sensações que expressam, são culturalmente variáveis, embora preservem uma identidade comum que permite tipificá-las em grupos específicos de representações mentais (PITTA, 1975, p. 67). Além disso, esses grupos isomorfos são delimitados por um número finito de *schèmes* (tendência geral dos gestos; junção entre os gestos inconscientes e as representações), de **arquétipos** (representação dos *schèmes*; confluência entre o imaginário e os processos racionais) e de **símbolos** (signos concretos que representam um sentido ausente).

Pertinente frisar também que a *modalidade mística* em Durand não tem o exato sentido que o do *misticismo*. Este, além da aspiração de união da alma individual a Deus, inclui as práticas da visão, da revelação, da oração e do transe, de modo que a experiência mística pode ocorrer em absoluta quietude ou durante um êxtase. Distingue-se da *mística*, que é reflexão teológico-filosófica do conhecimento adquirido durante a ascese ou contemplação (cf. BARROSO, 2009, p. 105).

Diante do exposto e utilizando os conceitos que perfazem o imaginário durandiano, temos fortes evidências de que um possível fator social contribuiu para um novo EAC de

¹⁴ “Na descrição dessas modalidades, empregam-se os termos ‘euforia’ e ‘disforia’ como categorias axiológicas para classificar a relação do imaginário do indivíduo com os valores privilegiados pelo regime no qual se coloca. Assim, quando as imagens recebem valores positivos, a modalidade de seu imaginário é eufórica, quando negativos, é disfórica.” (STRÔNGOLI, 2009, p. 28).

Boehme e daí a reiterada manifestação da vinculação de seu pensamento à *modalidade mística* através de novos escritos. Esse quarto EAC ocorreu em 1619, porém houve um espinhoso caminho até ele, que detalharemos a seguir.

Os contratemplos de Boehme em razão de sua escrita tiveram início quando um amigo dele, Karl Ender von Sercha (1579-1624), pediu *Aurora* emprestado para ler e separou o texto em partes para que outros amigos lhe fizessem uma cópia. Porém, tais pessoas também fizeram cópias para si. Logo o manuscrito se popularizou e chegou ao conhecimento do novo pastor da cidade, Gregor Richter, que denunciou o Sapateiro ao magistrado. Nessa época, os textos teológicos necessitavam da aprovação do pastor, que se sentiu ofendido ao saber que um artesão estava escrevendo sobre isso e ainda mais sem autorização. Em 26 de julho de 1613, Boehme foi preso, ficando encarcerado por dois dias, sendo liberado ao assumir o compromisso de deixar de escrever (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 95; WATERFIELD, 2007, p. 39).

Inconformado com a libertação de Boehme, em seus sermões Richter pregava contra o sapateiro e aconselhava o povo a se acautelar contra falsos profetas. Foi determinado o confisco de todas as cópias de *Aurora*, uma atitude natural da igreja institucionalizada de emprego da autoridade que lhe é própria no combate às tentativas proféticas de subversão da ordem simbólica instalada; deste modo, o clero transmuta a ordem política para a ordem lógica (cf. BOURDIEU, 2015).

Boehme parou de escrever, apesar dos pedidos de seus amigos para que continuasse a fazê-lo. Por conta da intolerância, vendeu sua loja e passou a viajar e trabalhar como mascate. Vez que circulava bastante graças ao ofício de mercador, ele percorreu a Silésia e travou contato com nobres interessados por várias áreas do conhecimento, inclusive pela mística.

Porém, sete anos depois, um novo EAC teria levado o Sapateiro ao completo entendimento das verdades divinas. Boehme, então com 43 anos, alcançara o equivalente atual à meia-idade, período da vida que, segundo Jung, é o mais importante no desenvolvimento da personalidade e que marca necessárias e benéficas mudanças. Somente entre os 30 e 40 anos é que o indivíduo consegue trabalhar de maneira mais intensa e lúcida para se tornar o que já é potencialmente, unir o ego ao inconsciente e atingir a autorrealização (SCHULTZ; E. SCHULTZ, 2014, p. 326).

Deste modo, Boehme ressignificou os reveses que sofrera antes, certamente após muito se perguntar sobre a razão de ser perseguido por demonstrar seu amor a Deus. Deve ter lembrado que em *Aurora*, ele mesmo ressalta que os profetas e outros grandes líderes bíblicos foram escolhidos por Deus dentre homens do povo (Abel, Enoque, Noé, Abraão, Isaac, Jacó, Moisés e Davi) e mesmo o próprio Lutero, “um pobre monge desprezado” (BOEHME, 2011,

p. 137-138; I 9:3-7). Ademais, a *Bíblia* assevera que são “bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus” (Mt 5:10). Logo, na *Epístola* 46:23, o Teósofo parafraseará Gálatas 2:20: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim.”

Sete anos após a perseguição por causa de *Aurora*, o resoluto Boehme, agora certo de que foi missionado por Deus para transmitir uma mensagem divina, assegura no início de seu segundo livro, *Os Três Princípios da Essência Divina*:

Todavia, desejo escrever bem claramente para os filhos de Deus. O mundo e o demônio podem se debater e rugir até o abismo: a ampulheta deles está erguida. [...]

Além disso, não devo negligenciar a tarefa de por estas coisas por escrito, pois Deus pedirá conta dos dons de cada um, exigirá com lucro o talento que lhes tiver dado e o dará àquele que tiver ganho muito. (BOEHME, 2010, p. 24; II PREFÁCIO:18, 19).

A pedido de várias “pessoas tementes a Deus e versadas nas ciências naturais” (FRANCKENBERG, 2011, p. 21), ele voltou a registrar seus pensamentos: surgiram novos livros, trabalhos em resposta a controvérsias doutrinárias e vasta correspondência. Em apenas seis anos, ele desenvolveu oito grandes tratados, nos quais detalhou os temas apresentados em *Aurora*.

Tais manuscritos eram então copiados pelos seus amigos e distribuídos entre seus leitores conhecidos. Eles o liam não como especulação filosófica, mas como inspiração divina, mesmo sendo fruto da pena de alguém com muitas lacunas em sua educação. Para que se tenha uma ideia da magnitude do trabalho dos copistas, cada um dos sete mais longos tratados de Boehme tem em média mais de 300 páginas na edição impressa de 1730: *Aurora* (403 páginas), *Os Três Princípios da Essência Divina* (482 páginas), *A Vida Tripla do Ser Humano* (344 páginas), *Quarenta Questões sobre a Alma* (178 páginas), *Sobre a Encarnação do Verbo* (221 páginas), *Signatura Rerum* (244 páginas) e *Mysterium Magnum* (896 páginas). A seguir, apresentamos a relação completa das obras do Sapateiro, conforme a sequência da publicação de 1730, a *Theosophia Revelata*, internacionalmente empregada quando da citação de trechos destes livros. Notemos que os escritos não foram publicados em ordem cronológica.

Ao passo que escrevia, o Teósofo também procurava obras que pudessem auxiliá-lo a compreender suas experiências, para o que contou com o círculo de amigos que fez, até porque não dominava o latim e o hebraico (WATERFIELD, 2007; BOEHME, 2010, p. 131-132; II 10:1). Ávido leitor das “obras de muitos mestres supremos”, os que mais o influenciaram foram Paracelso, Gaspar Schwenckfeld (1489-1561) e Valentin Weigel, a quem ele se referia

carinhosamente como “grande mestre” (WATERFIELD, 2007, p. 34).

O próprio Boehme considerava que é comum Deus escolher “[...] as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes” (1 Cr. 1:27), pelo que, escrever sobre “a maldade do mundo” era “um dever que me é imposto e o mundo me amaldiçoará por isso.” (BOEHME, 2011, p. 136; I 8:109). “Mas como nestes últimos tempos Deus quer revelar-Se através de um homem simples, deixo que Seu impulso e a Sua vontade ajam; sou apenas uma pequena centelha. Amém.” (BOEHME, 2011, p. 63; I 2:46).

Tabela 2 - Relação das obras de Jacob Boehme, conforme sequência da coletânea de 1730.

	Obra	Data
I	<i>A Aurora Nascente – Aurora oder Morgenröte im Aufgang</i>	1612
II	<i>Os Três Princípios da Essência Divina – De Tribus Principiis</i>	1619
III	<i>A Vida Tripla do Ser Humano – De Triplici Vita Hominis</i>	1620
IV	<i>As Quarenta Questões sobre a Alma – Psychologia Vera</i>	1620
V	<i>Sobre a Encarnação do Verbo – De Incarnatione Verbi</i>	1620
VI	<i>Seis Pontos Teosóficos – Sex Puncta Theosophica</i>	1620
VII	<i>Seis Pontos Místicos – Sex Puncta Mystica</i>	1620
VIII	<i>Mysterium Pansophicum</i>	1620
IX	<i>O Caminho para Cristo – Christosophia – Der Weg zu Christo</i>	1624 [1. ed.]
IX.1	<i>Sobre a Verdadeira Penitência – De Pœnitentia Vera</i>	1622
IX.2	<i>Suspiria Viatorum</i>	1624
IX.3	<i>Sobre a Equanimidade – De Æquanimitate</i>	1622
IX.4	<i>Sobre a Regeneração ou Novo Nascimento – De Regeneratione</i>	1622
IX.5	<i>Sobre a Vida Suprassensível – De Vita Mentali</i>	1622
IX.6	<i>A Mais Preciosa Porta da Contemplação Divina – Theosopia</i>	1620
IX.7	<i>Diálogo entre uma Alma Iluminada e outra em busca da Iluminação – Colloquium Viatorum</i>	1624
IX.8	<i>Sobre as Quatro Compleições – De Quatuor Complexionibus</i>	1624
X	<i>Apologia contra Balthasar Tilken – Libri Apologetici duo contra Balthasar Tilken</i>	1621
XI	<i>Anti-Stiefel – Anti-Stiefelius</i>	1622
XII	<i>Apologia contra Gregory Richter</i>	1624
XIII	<i>Ensino sobre o Final dos Tempos – Informatorium Novissimorum</i>	1620
XIV	<i>A Assinatura das Coisas – De Signatura Rerum</i>	1622
XV	<i>Da Eleição da Graça – De Electione Gratiae – Von der Gnaden-Wahl</i>	1623
XVI	<i>Sobre os dois Testamentos de Cristo – De Testamentis Christi</i>	1623
XVII	<i>O Grande Mistério – Mysterium Magnum</i>	1623
XVIII	<i>As 177 Questões Teosóficas [faleceu antes de concluí-la] – Quæstiones Theosophicæ</i>	1624
	<i>Extrato do Grande Mistério [incluída na 47ª Epístola]</i>	1623
	<i>Tabela da Manifestação Divina dos Três Mundos [incluída na 47ª Epístola]</i>	1623
XIX	<i>Tabela de Princípios - Tabulæ Principiorum</i>	1624
XX	<i>Clavis</i>	1624
XXI	<i>Epístolas Teosóficas – Epistolæ Teosophicæ</i>	1618-1624

Fonte: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). *Theosophia Revelata* [...]. v. I. Amsterdã: 1730. p. 25-28; SOMMERMAN, Américo. In: *A aurora nascente*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 467-468.

Durante suas viagens, ele também proferiu discursos sobre os temas de seus livros (FRANCKENBERG, 2011, p. 27). Já era uma prática comum na cultura protestante o engajamento dos leigos em profetizações e debates públicos sobre a *Bíblia* (BURKE, 2010, p. 302). Nesse sentido, as opiniões de Boehme sobre a salvação e a natureza humana levaram a pelo menos duas disputas entre o mestre sapateiro e seus seguidores: em 1621 e logo após o Natal de 1622. Como consequência dos encontros, ele decidiu não mais se envolver em discussões orais e articular seus pontos de vista por escrito, sendo o primeiro resultado dessa posição o trabalho *Da Eleição da Graça (Von der Gnaden-Wahl oder dem willen Gottes über die Menschen)*, concluído em 8 de fevereiro de 1623 (PENMAN, 2019, p. 115-116).

Em março de 1623, Boehme visitou o Castelo Swiny. O seu anfitrião, Jan Zygmunt, um nobre letrado, ficou impactado com *Aurora* e tornou-se aluno, amigo e editor do Sapateiro. Ele encomendou a publicação de uma coletânea de textos boehmianos, sob o título *Der Weg zu Christo (O caminho para Cristo)*. Único trabalho de Boehme publicado durante sua vida, tal livro reacendeu o ódio dos antagonistas residentes em Görlitz e de vários clérigos luteranos, a exemplo de Abraham Friese (1570-1627) em Liegnitz, Valentin Griebmann (m. 1639) em Währlitz e o diácono Peter Widmann (1596-1634) em Lauban (HARTMANN, 1891, p. 13; WEEKS, 2006; PENMAN, 2019, p. 114). Denunciado novamente por Richter, Boehme, com o suporte de seus adeptos nobres, viajou a Dresden e se reuniu com o alto clero da Saxônia, o qual manifestou moderação em extirpar seu desvio doutrinário (WEEKS, 2006, p. 190-191).

Certamente, o fato de Boehme ter encontrado aliados entre outros teólogos luteranos locais favoreceu-o no veredito. Deste modo, clérigos como Caspar Räthel (1569-1629), pastor em Zödel, ao norte de Görlitz, e Georg Weigel (ca.1573-ca.1628), pastor em Zölling (Solniki), não apenas fizeram circular cópias manuscritas dos textos boehmianos como também lhe forneceram alimentação e auxílio (PENMAN, 2019, p. 114).

Richter faleceu em agosto de 1624, enquanto Boehme conservou-se em Dresden pelo resto do ano e faleceu em novembro, aos 50 anos, pouco depois de retornar a Görlitz (FRANCKENBERG, 2011, p. 15-34; HARTMANN, 1891, p. 15). O pastor substituto, Nikolaus Thomas, a princípio se recusou a realizar o serviço fúnebre, mas acabou resignando, a pedido do conselho da cidade. Os amigos do Sapateiro ergueram uma cruz de madeira para marcar a sepultura, no Cemitério Nikolai, que dias depois foi destruída por opositores (FRANCKENBERG, 2011, p. 28). Uma lápide vertical, contendo os dados pessoais do Sapateiro, foi erigida pela Academia de Ciências da Alta Lusácia, em 1869. Doada por seguidores americanos de Boehme, desde 1922 uma lápide em jacente com o *Olho das Maravilhas* insculpido marca o local onde repousam os restos mortais do mais famoso morador

de Görlitz (LEBENSSTUFEN.DE, 2021; JACOB-BOEHME-GOERLITZ.COM, 2021).

A despeito do empenho em contrário dos detratores, graças aos esforços de copistas dos manuscritos de Boehme na Saxônia, Silésia e Alta Lusácia que suas obras alcançaram Amsterdã, onde foram impressas e décadas depois chegaram às mãos de comentaristas do quilate de William Blake (1757-1827) e Hegel (1770-1831). A reputação desses acrescentou peso às ideias de Boehme, porém, com o correr dos anos, sua leitura em outras regiões e países foi se desvinculando dos contextos locais nos quais elas eram mais facilmente inteligíveis, os quais buscaremos resgatar ao longo deste trabalho, para o que, discorreremos agora sobre as conexões que o Teósofo mantinha.

2.2 GÖRLITZ E A REDE DE CONTATOS DE JACOB BOEHME

Embora seus livros e correspondências sejam um importante manancial de referência sobre o sistema simbólico, analisar o círculo social e a rede de contatos de Boehme também é importantíssimo e para isso, não devemos relegar o contexto histórico-intelectual. Nesse sentido, infelizmente, numerosas fontes manuscritas sobre a cidade de Görlitz desapareceram no caos da Segunda Guerra Mundial, algumas para sempre, enquanto outras estão se tornando acessíveis novamente em arquivos e bibliotecas poloneses (HAASER, 2019, p. 93). Mas, tentaremos aqui traçar alguns elementos históricos para nos situarmos em relação ao surgimento e desenvolvimento dessa cidade, bem como sobre a rede de contatos que Boehme foi tecendo ao longo da vida.

Comparada a suas vizinhas, a Lusácia era uma província pobre, pois nem possuía o fluxo comercial pelo rio Oder, importante causa da riqueza da Silésia, nem os minérios da Saxônia. Surgida às margens do rio Neisse, a partir do assentamento eslavo Gorelić, do qual o primeiro registro data de 1071, Görlitz foi fundada em 1303, como parte da Boêmia, no que hoje é o extremo oriental da Alemanha (BRITANNICA, 2020). Era uma das principais cidades da região, pois ficava no cruzamento da *Via Regia* com a *Zittau Jacobsweg*. A *Via Regia* partia da Ucrânia, passando pela Cracóvia até alcançar Santiago de Compostella, na Espanha. Já a segunda estrada, surgida por volta de 1220, levava ao sul até a capital imperial, Praga, e ao norte, aos portos comerciais do Mar Báltico (PENMAN, 2019, p. 103). Por meio dessa malha viária, as relações comerciais dos mercadores locais se estendiam para oeste e sul até Augsburg, Regensburg e Ulm e, além das terras alemãs, para a Hungria, Polônia e Rússia.

Ostentando quase 10.000 habitantes em 1600 – o equivalente à população de Munique e cerca da metade da de Heidelberg –, era menor do que a vizinha Dresden (ca. 14.000

habitantes) e um pouco maior que Liegnitz (ca. 8.000 habitantes).

Em meados do século XVI, a Reforma Protestante se consolidara em todos os países europeus ao norte dos Alpes, exceto na França e na Holanda, com os reformadores muitas vezes adotando uma rígida ortodoxia para preservar sua posição. No Sacro Império Romano-Germânico, a *Paz de Augsburgo* (1555) garantiu um equilíbrio provisório, através do princípio *cuius regio, eius religio*, pelo qual os súditos deveriam se submeter à religião de seus príncipes territoriais. Esta regra permitia a presença de apenas uma igreja protestante baseada na doutrina da presença real de Cristo na Eucaristia, a luterana, excluídos assim os calvinistas, anabatistas e membros de outras denominações (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 88-89).

O ano de 1525 é a data oficial de adoção da Reforma Protestante pela *Oberlausitzer Sechsstädtebund* (Liga das Seis Cidades da Alta Lusácia). A adesão das classes mais baixas ao movimento foi mais intensa que a dos membros do conselho, relutantes. Um fator decisivo foi a epidemia de peste de 1521, que impensadamente reforçou a doutrina principal da Reforma – toda esperança reside exclusivamente na fé –, uma vez que nenhuma penitência conseguiu evitar as perdas de vidas humanas (HAASER, 2019, p. 86).

Em 1526, graças a uma mudança dinástica, a Alta Lusácia, uma grande divisão administrativa do Reino da Boêmia, tornou-se sujeita ao Império Habsburgo, a principal potência católica da Europa, cujo imperador também usava a coroa da Boêmia. Ferdinand I (1503-1564), rei da Boêmia (1526-1564) e imperador do Sacro Império (1558-1564), visitou Görlitz em 1538 e expressou sua benevolência para com a cidade e seu povo (ibid., p. 71).

O monarca administrou-a por meio de seus oficiais e a ausência de um governante residente fortaleceu os poderes das cidades da Alta Lusácia, além do que, permitiu um mínimo de tolerância religiosa. Nesse sentido, os adeptos das doutrinas schwenckfeldianas conseguiram manter-se nas aldeias da charneca de Görlitz; e mesmo nos círculos sociais mais importantes havia seguidores de Schwenckfeld, a exemplo de membros das famílias Schütze e Hofmann (ibid., p. 87).

A Guerra Schmalkaldic (1546-47) opôs territórios protestantes alemães contra senhores católicos, o rei dos Habsburgos Ferdinand I da Boêmia e o imperador Carlos V. As cidades da Alta Lusácia, embora protestantes, tinham a obrigação de apoiar seu governante católico e a retirada de suas tropas pouco antes da decisiva Batalha de Mühlberg, resultou na aplicação da sanção real conhecida como *Pönfall*: Görlitz perdeu toda a sua propriedade fundiária e ainda foi obrigada a pagar uma multa de 100.000 florins imperiais (ibid., p. 71-72).

Ao fim deste período, houve sua transferência temporária para o domínio da luterana Saxônia Eleitoral, em 1623, novamente por apoiar “o lado errado”, desta vez na fase inicial da

Guerra dos Trinta Anos, seguida por sua transferência permanente para a Saxônia, com a Paz de Praga, em 1635 e para a Prússia, em 1815 (ibid., p. 71).

As cidades da Alta Lusácia lentamente se recuperaram do desastre econômico e político. Görlitz se endividou severamente para recuperar os 30.000 hectares da charneca, em 1557, para sua propriedade e exploração, bem como também conseguiu reaver o direito de eleger livremente os membros do conselho da cidade e de administrar a sua força policial.

Além do cargo de conselheiro municipal (prefeito), com mandato de quatro anos, a administração da cidade contava com sete juízes leigos e um conselho de onze membros, do qual era vedada a participação dos artesãos, com dois representantes das guildas atuando apenas como observadores. O conselho (câmara municipal) gozava da prerrogativa de nomear o pastor primaz da cidade, que supervisionava os demais clérigos (HAASER, 2019, p. 82).

Erigida numa época beligerante, Görlitz era uma cidade fortificada, com um terço de sua população vivendo fora das muralhas. Além disso, os próprios cidadãos eram responsáveis pela segurança do burgo, um dever consequente da aquisição da cidadania. Para tanto, cada homem era obrigado a manter uma besta ou mosquete em casa e treinar regularmente. Por essa razão, após 1377 foram criadas duas companhias de atiradores (HAASER, 2019, p. 77).

A principal atividade econômica de Görlitz era a indústria têxtil de lã para exportação, cujo apogeu se deu por volta de 1500, mas que sofreu forte declínio após 1570, principalmente por conta do avanço otomano, que excluiu os têxteis da cidade dos mercados dos Bálcãs. Enquanto pelos anos 1550, a cidade produzia aproximadamente 24.000 unidades de tecido medindo treze metros de comprimento por um de largura, em 1593, a produção declinou para 2.300 unidades e nunca mais alcançou os índices do início do século (HAASER, 2019, p. 78-79).

Por outro lado, por volta de 1600, a tecelagem de linho, que até então produzia apenas para o mercado local, voltou-se para a exportação. O comércio de couro também era muito importante, servindo de matéria-prima para o ofício dos sapateiros. À época, havia 25 guildas, com aproximadamente 800 mestres artesãos, dos quais 179 eram tecelões (ibid., p. 79, 81).

Görlitz também ostentava uma cultura intelectual em expansão. Em 1565, por ordem do governo municipal, foi fundado o *Görlitz Gymnasium Augustum*, uma instituição educacional capaz de fornecer ensino de nível universitário à cidade, que demandou a formação de um quadro local de elite humanística (PENMAN, 2019, p. 103), com o qual Boehme travou contato. Dentre estes, Martin Moller, o jovem (1586-1649) – filho do ex-pastor primaz da cidade e que veio a servir como testamenteiro dos bens do Sapateiro após sua morte – e os instrutores Friedrich Rhenisch (1596-1632) e Paul Gebhardt (1590-1658).

Outro leitor de Boehme associado ao *Gymnasium* foi Johannes Gsell (fl. 1612-1628) de Estrasburgo, que em 1625 travou amizade com o pedagogo da Morávia Jan Amos Comenius (1592-1670), com quem provavelmente discutiu sobre as obras do Sapateiro (ibid., p. 106). Constatase então que os textos de um artesão eram lidos e discutidos favoravelmente em um dos institutos de ensino superior mais importantes da Europa Central.

Em 1565, o conselho municipal também instalou uma gráfica em Görlitz, com o objetivo de imprimir para o *Gymnasium* livros escolares e os escritos humanísticos dos docentes. Por outro lado, uma série de ativos pastores primazes também contribuiu para impulsionar a atmosfera intelectual da cidade, com destaque para Martin Moller, o Velho (1547-1606), que exerceu o ministério entre 1600 e 1606.

Juntamente com Philip Nicolai (1556-1608) e Johann Arndt (1555-1621), Moller foi uma das principais figuras da *Frömmigkeitswende* (virada devocional) na cultura confessional luterana do início do século XVII. As obras de Moller, em especial seu *Mysterium Magnum* (1595; não confundir com a obra homônima de Boehme) e *Praxis evangelicorum* (1601), promoveram uma abordagem espiritual meditativa da piedade prática e podem ter influenciado Boehme (ibid., p. 104).

Segundo Erasmo de Roterdã, Görlitz era um centro de tolerância e de propagação do pensamento humanista. Enquanto isso, na vizinha Saxônia, o Eleitor Palatino havia instaurado um rígido regime político e confessional. De acordo com a *Bula Dourada*, de 1356, o Eleitor era um dos príncipes-eleitores seculares, administrador hereditário do império e vigário imperial da Francônia, Suábia e do sul da Alemanha. Sediado em seguida em Heidelberg, converteu-se ao luteranismo nos anos 1530 e ao calvinismo nos anos 1550 (KOHNLÉ, 2005). Entrementes, já havia um movimento de crítica ao luteranismo ortodoxo, no qual se destacavam Sebastian Franck, Schwenckfeld e Weigel e que resultou em grupos dissidentes como os anabatistas, os cripto-calvinistas, os pietistas e os Irmãos Morávios (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 87-90).

De fato, em Görlitz, o próprio prefeito, o astrônomo, matemático e cartógrafo Bartholomäus Scultetus (Bartholomaeus Schultze; 1540-1614), se dedicava ao estudo das ciências naturais e escreveu um tratado sobre a peste, além de ser amigo de Tycho Brahe (1546-1601), então astrônomo da corte da Dinamarca, com quem estudara em Leipzig. Outro destacado astrônomo, Johannes Kepler (1571-1630), visitou Scultetus, em 1607.

O prefeito se destacou ainda por ajudar a realizar os cálculos necessários para a introdução na Alta Lusácia da reforma do calendário promovida pelo Papa Gregório XIII (1502-1585), o que acabou ocorrendo em 1584. Em contraste, somente em 1700 foi que a vizinha

Saxônia adotou o atual cálculo de tempo. Scultetus também produziu uma obra sobre relógios solares, *De Gnomonice de Solariis* (*Sobre a Gnomônica dos Solários*, em tradução livre), publicada em Görlitz, no ano de 1572 e que se tornou um *best-seller* à época (HAASER, 2019, p. 93). Frisemos que a proliferação de relógios levava em conta o desenvolvimento da concepção moderna de tempo que acompanhou a evolução econômica do capitalismo. “Os minutos tornaram-se valiosos: um sintoma deste novo sentido de tempo é que em Nuremberg os relógios vêm batendo os quartos de hora desde o século XVI.” (FROMM, 1983, p. 55).

O prefeito também foi a figura central do *Convivium Musicum*, associação formada por médicos, boticários, professores, pastores e outras figuras relevantes da comunidade e de regiões vizinhas, que se reuniam regularmente para realizar banquetes festivos. Tanto é assim que em 1613, apenas um ano após a morte de Scultetus, a sociedade foi dissolvida. Fato curioso é que tal círculo jamais incluiu Boehme, embora um de seus parentes fosse afiliado, a saber, o irmão de sua sogra, Joseph Bartsch, membro sênior da guilda dos açougueiros (HAASER, 2019, p. 94). Além disso, como vimos na seção anterior, por sua natureza introspectiva é pouco provável que o Teósofo tivesse interesse nos eventos promovidos pela citada confraria.

Apesar disso, Boehme não deixou de contar com amigos entre a nobreza da região, a exemplo de Karl Ender von Sercha, em Leopoldshain (Łagów) e seu meio-irmão, Michael Ender von Sercha (1590-1637), em Hirschberg (Jelenia Góra), ambos com residências em Görlitz e descendentes de uma família schwenkfeldiana da cidade que se tornou proeminente no final do século XVI (PENMAN, 2019, p. 107).

Outro distinto apoiador do Sapateiro foi Benedikt Hinckelmann (1588-1659), de Geringswalde, formado na Universidade de Leipzig e funcionário dos laboratórios de Rodolfo II, em Praga. Provavelmente foi ele quem apresentou a Boehme o texto alquímico *Wasserstein der Weissen* (1619), que o mestre sapateiro recomendou a Christian Steinberg (ca. 1568- em/ou depois de 1624) em Fürstenwalde, Brandenburg, em julho de 1624 (ibid., p. 116-117).

Kaspar von Fürstenau (1572-1649) foi outro nobre que passou uma longa temporada em Görlitz, em razão de interesses comerciais. Antes de conhecer o Teósofo, em 1622 ou 1623, Fürstenau já buscava conhecimentos teosóficos e lera outros textos esotéricos, inclusive de Weigel, da “irmandade da Rosa Cruz” e alquímicos (PENMAN, 2019, p.107).

Em verdade, Boehme não era a única fonte disponível de doutrinas teosóficas na área de Görlitz e conseqüentemente, outras figuras contemporâneas também dispuseram de amigos e patronos. Um bom exemplo disto foi Christoph Kotter, um curtidor nascido em Langenau hei Görlitz (Dłużyna) e cidadão de Sprottau (Szprotawa) desde 1615. No ano seguinte, Kotter experimentou uma série de visões angelicais, que, divulgadas, logo lhe renderam simpatizantes

em Görlitz e arredores. O artesão não apenas pertencia ao círculo íntimo de Boehme como também o visitou em seu leito de morte (ibid., p. 108).

Também residente na cidade, Abraham von Franckenberg (1593-1652) foi o primeiro biógrafo de Boehme, com o texto *Breve relato sobre a vida e a morte de Jacob Boehme*, de 1631. Vindo a se tornar o principal discípulo do Teósofo, *Mysterium Magnum* (1623) lhe foi dedicado. De acordo com sua correspondência, ele estudara Tauler, Thomas à Kempis, Schwenckfeld e Weigel, antes de descobrir *Aurora*, em 1612 (SZULAKOWSKA, 2006, p. 150-151). Conheceremos um pouco mais da biografia de Franckenberg na **seção 5.2**.

O doutor em medicina e química Balthasar Walther (ca.1558-ca.1631), a partir de 1612 se tornou admirador e amigo íntimo do Sapateiro, vindo a morar por três meses na casa deste, entre 1619 e 1620. Médico do príncipe de Anhalt, Walther viajou pela Europa e Oriente Médio em busca de conhecimentos sobre cabala, magia e alquimia (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 90) e na obra do Teósofo encontrou a sabedoria oculta de “forma tão profunda, sublime e pura” como em nenhum outro lugar (FRANCKENBERG, 2011, p. 23).

Outro amigo de Boehme foi Johannes Huser, editor das obras de Paracelso, publicadas em Basileia, entre 1589-1591. Paracelso foi um médico que percorreu a Europa a cuidar de doentes. De acordo com Goodrick-Clarke (2008), Görlitz era um centro de coleta e cópia dos escritos de Paracelso e por isso, Huser correspondeu-se com vários paracelsistas locais para conseguir publicar os livros. Também Scultetus e Walther eram paracelsistas, todos sob a liderança de Conrad Scheer e Abraham Behem, correspondente de Valentin Weigel, o pastor luterano dissidente de Zschopau.

Mas os impressos cripto-radicaís que circulavam em Görlitz não eram advindos apenas de outras regiões: a própria cidade era um centro impressor, graças à livraria e gráfica de Johann Rhambau (1563-1634), herdada do schwenckfeldiano Ambrosius Fritsch (1523-1593) e que no final da década de 1610 era uma referência na Europa Central em venda desta literatura. Supostamente, foi nesta livraria que Boehme adquiriu e forneceu a um amigo, em 1619, um exemplar do terceiro volume de *Gnothi Seauton*, do Pseudo-Weigel [i.e., Benedikt Biedermann] (1618) e onde provavelmente adquiriu *Kirchen oder Hauspostille* (1617), de Weigel. *Weg zu Christo*, de Boehme, e alguns panfletos rosacruz foram impressos por Rhambau. Sigismund von Schweinichen (1590-1664) também financiou a impressão da coletânea boehmiana (PENMAN, 2019, p. 109; HAASER, 2019, p. 91).

Assim como Paracelso, os paracelsistas consideravam inválida a *alquimia transmutatória* (conversão de metais *inferiores* em ouro) e enfatizavam a *alquimia médica*, na qual se busca produzir um elixir a partir de matéria vegetal, animal ou mineral. De origem

árabe, tais estudos foram introduzidos no Ocidente graças aos esforços de tradução de Gerard de Cremona e seu círculo, em Toledo (BUNTZ, 2006, p. 37; THOMAS, 1991, p. 194). Para o médico, a natureza tem por base direta a onipotência divina (epifania), no que diverge do neoplatonismo, para o qual a matéria situa-se uma série de graus abaixo do princípio divino (FAIVRE, 1994a).

Deste modo, a tradição paracelsiana teria feito do *idioma* alquímico um discurso acessível, se não comum à época, pelo que se entende as várias referências alquímicas nos livros de Boehme até 1622. Porém, mesmo que Boehme tenha assistido à realização de operações alquímicas (o que não é sinônimo de que foram exitosas), seus textos sobre o tema tinham por enfoque a alquimia espiritual, ou alquimia interna, na qual a parte espiritual do homem é dissociada de seus componentes fisiológicos e mentais. “Ao mesmo tempo, outro ‘corpo’ deve ser construído: o chamado ‘corpo glorioso’ como um novo veículo que portará a porção desmembrada correspondente ao Self espiritual do mago.” (HAKL, 2008, p. 457)¹⁵.

Para entender a relevância do paracelsismo e da alquimia, devemos lembrar que a essa altura da história ocidental, os elementos metafísicos e sobrenaturais ainda eram caros aos *filósofos da natureza*, que ora se valiam do rigor científico na busca da compreensão da natureza, ora se dedicavam a práticas esotéricas, a exemplo de Nicolau Copérnico, Johannes Kepler, Galileu Galilei e William Harvey (CALUZI; PIRANI, 2003).

A partir do Renascimento, o método científico começou a ganhar força, mas permaneceu convivendo com o pensamento mágico e religioso, graças, entre outros fatores, ao movimento de tradução de documentos gregos e árabes, à retomada do neoplatonismo e ao estudo intelectual da magia (ANTISERI; REALE, 2005).

Paracelso e Cornelius Agrippa (1486-1535) difundiram para o norte da Europa as ideias neoplatônicas de Marsílio Ficino (1433-1499) e Pico della Mirandola (1463-1494) (THOMAS, 1991, p. 192). Porém, o luteranismo logo buscou conter a recepção do neoplatonismo, do hermetismo neoalexandrino e da cabala, razão pela qual um fenômeno como a academia florentina jamais se repetiu em terras germânicas. “Assim, o protestantismo apresentou-se como uma tentativa deliberada de retirar os elementos mágicos da religião” (THOMAS, 1991, p. 74). Os esoteristas compensaram essa repressão com uma teosofia baseada no paracelsismo, cujas principais correntes foram o *boehmismo* e o rosacruzianismo (FAIVRE, 1994a, p. 49).

Outra corrente que teve importância para o círculo de esoteristas de Görlitz foi a cabala (do hebraico *qabbala*, *receber* ou *acolher*), doutrina mística medieval, estudada por um grupo

¹⁵ At the same time, another “body” must be built: the so-called “glorious body” as a new vehicle that will carry the separated part corresponding to the spiritual Self of the magus. (HAKL, 2008, p. 457; tradução nossa).

social específico e ligada a uma teologia originária do judaísmo e sucessora de formas anteriores do misticismo judaico (ANTISERI; REALE, 2005; MIRÀNDOLA, 2008). Logo, a cabala se imbricou com o *hassidismo* alemão e atingiu um espectro polissêmico, graças às abordagens messiânicas dos discípulos de Moshe Cordovero (1522-1570) e de Isaac ben Shlomo Luria Ashkenazi (Isaac Luria; 1534-1572), quando ocorreu também a transição do enfoque na tradição oral para o texto escrito (IDEL, 2000, p. 372).

Após a leitura de textos como a *Torá*, o *Talmud* e o *Zohar* (*Livro do Esplendor*), os cabalistas cristãos elaboraram listas nas quais associavam letras, números, signos zodiacais, planetas, partes do corpo humano, etc., equiparáveis aos bestiários, lapidários e horários surgidos no século XII. Pela interpretação destes signos, esperavam decodificar as dez *sefirot* (em hebraico, literalmente, *contagens* ou *números*), formas de manifestação e manutenção da vontade de Deus no processo de criação, cada uma abrigando um aspecto da Luz original (CLARO, 1996).

No século XVII, a literatura cabalística cristã alcançou maior relevância na Alemanha e na Inglaterra. Dentre os principais nomes do período, destacou-se o hebraísta alemão Christian Knorr von Rosenroth (1631-1689), autor de *Kabbala Denudata* (*A cabala desvelada*), tradução latina dos principais pontos do *Zohar*, publicada em três volumes, os dois primeiros entre 1677-78 e o último em 1684 (HAMMER, 2004, p. 457). Ao longo de dois séculos, esta foi a principal fonte do cabalismo cristão para vários círculos místicos (COUDERT, 1994).

Todavia, é pertinente destacar que desde 1395 a vida judaica foi suspensa de Görlitz, apesar de seu presumível papel na ascensão da cidade desde sua fundação: até quinze sobrenomes atestam o tamanho da comunidade. Após a epidemia de peste que vitimou a Europa em meados do século XIV, os judeus da cidade foram expulsos pela primeira vez¹⁶ e suas propriedades foram transmitidas ao rei da Boêmia e distribuídas entre os burgueses locais.

Vindo a se reassentar em Görlitz a partir de 1383, graças ao então tolerante governador da Alta Lusácia Beneš von der Dubá (1369-1389), os judeus foram novamente expulsos após a substituição deste. Graças ao empenho da nobreza local, do conselho municipal e do duque Johann da Boêmia (1370-1396, duque de Görlitz de 1376-1396), o prefeito e o conselho obtiveram uma ordem oriunda de Praga, proibindo a residência permanente dos judeus, do que

¹⁶ O surto de peste negra entre 1348-1350 foi interpretado de forma religiosa por uma parcela da população cristã, que atribuiu o surgimento da doença a duas minorias então já marginalizadas: os judeus e os leprosos. Todavia, os judeus sucumbiram à epidemia como qualquer cristão e os médicos provavelmente foram um dos vetores, ao circularem pela comunidade judaica no exercício da profissão. Em 1349, em diversos lugares da Alemanha, judeus sob tortura confessaram que produziram venenos para serem jogados nas fontes e poços d'água, após o que, comunidades judaicas foram atacadas em várias regiões da Europa. (cf. FOLLADOR, 2016, p. 26, 30, 37).

resultou novo confisco de propriedades.

Ainda assim, algumas famílias conseguiram se reinstalar e adquirir residência na cidade, em 1391 (HAASER, 2019, p. 95-96). Logo, a presença judaica em Görlitz era tímida à época de Boehme e o estudo local da cabala certamente provinha mais de entusiastas cristãos esoteristas que daquele povo oprimido.

A cabala foi um dos motivos que conduziu Balthasar Walther pela primeira vez a Görlitz, em 1587, por sugestão do teólogo e quiliasta Leonhard Krentzheim, a fim de contatar a crescente comunidade paracelsiana local. Além de firmar uma amizade duradoura com o médico, Scultetus também compartilhou com ele manuscritos religiosos, mágicos e paracelsianos, vários dos quais ainda hoje preservados num códice em Lübeck, Alemanha, enquanto outros, que estiveram num códice da biblioteca da cidade de Wrocław (Breslau), Baixa Silésia, na Polônia, agora estão perdidos (PENMAN, 2008, p. 160-161).

Retornando a Boehme, quanto à alquimia, este se recusava a ser classificado como alquimista, apesar do uso generalizado de tal linguagem e da paracelsista, incluindo expressões como *lapis philosophorum* (pedra filosofal) e *philosophische Kugel* (globo filosófico). No capítulo 22 de *Aurora*, o Teósofo insiste que seu conhecimento não deriva da alquimia operativa com os metais, bem como que suas ponderações sobre astrologia não envolvem observações diretas do céu: “Não debes com isso achar que eu sou um alquimista, pois escrevo apenas no conhecimento do Espírito e não a partir da prática experimental.” (BOEHME, 2011, p. 389; I 22:105).

Outro ponto importante a ressaltar é que a mensagem de Boehme sobre uma vindoura era de paz espiritual e a derrota da Babilônia, difundida após meados de 1621, ecoou significativamente em toda a Lusácia e Silésia, provavelmente graças às circunstâncias do momento: eleito pelos estados da Boêmia para uma posição tradicionalmente ocupada por membros da monárquica família Habsburgo, o calvinista Friedrich V (1596-1632) do Palatinado foi derrotado pelas forças imperiais na Batalha da Montanha Branca, em 1620. Tal situação despertou nas autoridades da Baixa Silésia e da Alta Lusácia a insegurança sobre a manutenção de sua independência, em especial no tocante à liberdade religiosa (PENMAN, 2019, p. 110-111).

Ao afirmar em carta de 1621 que “tudo vive em conflito” (BOEHME, 1730.XXI, p. 73; 17:7)¹⁷, Boehme não estava apenas se referindo de modo intemporal à cólera e à luz presentes

¹⁷ Es geschiehet der Welt zur Lehre, dieweil alles im Zanck lebet, und will sich seinen Geist nicht ziehen lassen, daß sie erkennen, daß das Reich Gottes in uns ist. (BOEHME, 1730.XXI, p. 73; 17:7; trecho selecionado; tradução nossa).

na natureza: seu foco específico à altura demonstra a urgente preocupação com as disputas doutrinárias e os conflitos religiosos. O mundo das trevas representava também as hostilidades que preparavam o cenário para a Guerra dos Trinta Anos. Por isso, o calvinismo de Friedrich V também foi espontaneamente combatido pelo Teósofo, confissão que ele associa à doutrina da eleição da graça, a qual contesta em seus textos, especialmente em *Gnaden-Wahl*.

Ao anunciar que “*Babel brennet*” (“Babel está queimando”) (BOEHME, 1730.XXI, p. 60, 245; 13:1, 64:7) e “*Babel im Feuer stehet*” (“Babel está em chamas”) (BOEHME, 1730.IV, p. 163; 35:31), o Sapateiro alimentava em seus leitores a esperança de que as profecias do *Apocalipse* já estavam se cumprindo e de que o juízo final estava próximo e com ele, o fim da opressão aos mais pobres.

Estas advertências também eram incursões de Boehme pelo regime diurno, pois, como veremos a partir do **capítulo 3**, ele se situará no regime noturno, particularmente após sua primeira obra. Em *Aurora*, inclusive, o Teósofo apenas antecipa o aspecto feminino da divindade (BOEHME, 2011, p. 156; I 10:31-32), que a partir de *Três Princípios* ele detalhará e nomeará abertamente por Sofia. Como já mencionado, o regime diurno tende afetivamente para a imagem e a função do pai, enquanto o noturno volta-se para a imagem da mãe (v. **Tabela 1**).

Quando Boehme faleceu, no outono de 1624, era inimaginável que a guerra duraria trinta anos completos, ou que a cidade de Görlitz seria arrastada para o conflito por duas vezes, em 1633 e em 1641, vindo a servir para o aquartelamento de tropas e a sofrer epidemias de peste e tifo e graves perdas econômicas. A guerra assumiu um caráter internacional e se estendeu até 1648. Ao fim do conflito, a Alemanha ficou economicamente devastada e dividida em pequenos Estados, o que retardou o processo de unificação (CARNEIRO, 2006).

Ainda hoje, Görlitz guarda a placidez de uma cidade de pequeno porte, um tanto isolada na fronteira alemã-polonesa e contando com uma população de 55.960 habitantes em 2020 (SACHSEN, 2020), o que pode nos fazer perguntar como um monumento do esoterismo ocidental despontou em um lugar tão distante dos grandes centros. Porém, como pudemos constatar, no tempo de Boehme a cidade era um importante polo econômico e cultural, que, por uma série de reveses da fortuna, mantém-se em um lento desenvolvimento urbano e industrial.

2.3 TRANSMISSÃO FLUIDA: A ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA MÍSTICA BOEHMIANA

Feitas as digressões acima, agora é pertinente analisar os pormenores do grupo de adeptos do Sapateiro para avançarmos na investigação dos motivos que teriam levado ao desinteresse pelo *Olho das Maravilhas*, muito embora a leitura de seu autor tenha se preservado

e chegado não apenas à *Orden der Gold- und Rosenkreuzer*, no século seguinte, mas até aos dias atuais.

Em 1624, após a publicação de *Der Weg zu Christo*, Boehme foi convocado perante o conselho municipal de Görlitz para responder às acusações de heterodoxia religiosa. Em sua defesa escrita, ele enfatizou que, a despeito da controvérsia provocada pela circulação de seu trabalho, seus textos foram bem recebidos e até mesmo incentivados por “muitos homens eruditos, como pastores, médicos, nobres, inclusive duques e príncipes” (*apud* PENMAN, 2019, p. 98)¹⁸. E em uma carta subsequente, o Teósofo afirmou haver ao menos cem pessoas prontas para defender seus escritos e doutrinas de quaisquer calúnias.

É inegável que Boehme teve vários adeptos em Görlitz e no exterior, pois seus próprios inimigos o confirmam: Gregor Richter, p. e., implorou ao povo de Görlitz para “se proteger” dos discípulos do sapateiro, “sejam eles nobres ou médicos, alfaiates, homens ou mulheres” (*apud* PENMAN, 2019, p. 99)¹⁹. Todavia, ainda hoje não há dados conclusivos sobre a identidade e o número de membros da rede de contatos e de oponentes de Boehme, sendo as evidências ora disponíveis – cartas, testamentos, dedicatórias de livros etc. – de caráter essencialmente sugestivo. Destas, a maior fonte de informação é sua correspondência, frequentemente conhecida como *Sendschreiben* ou *Sendbriefe* (*cartas abertas*), na terminologia do século XVII. Tal denominação é incorreta, pois grande parte destas correspondências era destinada exclusivamente a particulares e não à comunidade de seus adeptos.

A recente pesquisa prosopográfica de Penman (2019) resultou no levantamento de 84 correspondências genuínas de Boehme, todas escritas entre 1618 e 1624, das quais 81 foram enviadas pelo Teósofo e apenas três a ele destinadas. Do total de epístolas remetidas por Boehme, foram preservadas apenas 41 por ele manuscritas, enquanto as demais são cópias realizadas por terceiros. Os destinatários contam-se entre 36 indivíduos diferentes, a grande maioria residente na Alta Lusácia e na Baixa Silésia. Ao longo de seus escritos, Boehme menciona pelo nome ou título aproximadamente 80 de seus contemporâneos, enquanto as fontes da época e próximas apresentam o número total de 150 indivíduos distintos e identificáveis ligados ao Teósofo durante sua vida (PENMAN, 2019, p. 101-102).

Quase todos estes, amigos e inimigos, viviam em um raio de cerca de 180 quilômetros

¹⁸ In his written defence, Böhme emphasized that although the circulation and uptake of his writings had caused some controversy, his Works were well received, even encouraged, by ‘many learned men such as pastors, physicians, nobles and dukes, yea even princes.’ (PENMAN, 2019, p. 98; tradução nossa).

¹⁹ Gregor Richter himself implored the people of Görlitz to ‘protect themselves’ from the cobbler’s disciples, ‘be they nobles or doctors, tailors, men or women,’ and complained of Böhme’s reception throughout Silesia (*Elysias etiam fædasti dogmate terras*). (PENMAN, 2019, p. 99; tradução nossa).

em torno da casa do Sapateiro em Görlitz, podendo ser alcançados a pé em no máximo cinco dias de viagem. Estes contatos residiam principalmente em cidades agrupadas ao longo da *Via Regia*, às margens da qual ele residia, porém também havia conexões em lugares como Lüneburg e Lübeck no norte da Alemanha, Troppau (Opava) na Alta Silésia e até mais distantes, como Vilnius, na Lituânia.

A maioria destas pessoas não travou contato presencial com Boehme; pelo contrário, conheceram seu pensamento pela leitura de cópias manuscritas de seus escritos ou, comunicando-se por carta, seguindo recomendações de intermediários de confiança. Estes intermediários e outros agentes (amigos e apoiadores) praticaram uma espécie de atividade *missionária* de divulgação do pensamento de Boehme, a qual, todavia, necessitava de discrição (BOEHME 1730.XXI, p. 16, 24; 4:35, 7:7). Em suas correspondências, o Teósofo os tratava carinhosamente por *Kinder Gottes* (*Filhos de Deus*).

Dentre estes, além de Franckenberg e Balthasar Walther, havia também outras personalidades, como Christian Bernhard (m. 1649) de Sagan (Żagań), e Paul Kaym (ca. 1571-1635). Estes leram o Sapateiro, prepararam cópias, distribuíram-nas entre outros amigos e até as mandaram imprimir. Tais personalidades, em geral desconhecidas dos atuais leitores do Teósofo, tiveram um papel fundamental para moldar o conjunto da obra que sobreviveu até os nossos dias.

Em 1624, o próprio Boehme escreveu sobre seus adeptos na Baixa Silésia que:

[...] eles levam muito a sério o seu cristianismo, baseados na imitação de Cristo: e essas pessoas leem muitos bons livros, que conduzem aos corretos fundamentos [da fé]. Eu não fui o primeiro a ensinar-lhes a imitação de Cristo, pois elas já a tinham antes, e elas se regozijam que Deus derrame um entendimento tão elevado às pessoas simples nestes últimos dias, o que é de fato uma maravilha divina. (BOEHME, 1730.XII, p. 392; § 73)²⁰.

Para melhor compreendermos e enquadrarmos a vida dessa rede de contatos de Boehme no âmbito das Ciências das Religiões é pertinente lançarmos mão das ferramentas metodológicas que a Sociologia da Religião tem a nos oferecer. Assim, escolhemos a consagrada tipologia de Ernst Troeltsch (1865-1923), amigo e membro do círculo de Max Weber (1864-1920), para parâmetro teórico das formas de organização religiosa com as quais

²⁰ Man findet ia itzo in Schlesien viel treflicher Gelehrter, gottfürchtiger Männer, die wol weiter sehen, als der Herr *Primarius*, denen ihr Christenthum recht Ernst ist, welche auf die Nachfolge Christi gehen, dieselben lesen viele gute Bücher, welche den rechten Grund führen; Sie haben die Nachfolge Christi nicht erst von mir gelernet, sondern vorhin gehabt, und erfreuen sich aber darüber, daß Gott solche hohe Erkenntniß (zu dieser letzten Zeit) auch in einfältige Leute ausgiesse, welches ja ein Wunder Gottes ist. (BOEHME, 1730.XII, p. 392; § 73; tradução nossa).

estamos nos defrontando, as quais tiveram seu nascedouro no cenário no qual o teólogo se pautou para desenvolver sua teoria.

Segundo Troeltsch, há três tipos básicos delas: a igreja, a seita e o misticismo. A igreja é organização religiosa estruturada hierarquicamente, com papéis distintos (sacerdotes, leigos etc.) e que atua como extensão da sociedade e que reforça a coesão social, ao acolher e conviver em estado de tolerância com todos os membros da sociedade, independentemente de seus desvios de conduta (TROELTSCH, 1987).

Já a seita propõe uma ética alternativa de rejeição do *status quo* e apresenta a possibilidade de escolha em um outro espaço de experiência religiosa, com amplo destaque para a busca da perfeição de seus membros. Sujeitando-se voluntariamente a um comportamento de isolamento social, o converso deverá seguir rigorosamente as normas estabelecidas para permanecer integrado ao grupo, enquanto juntos esperam o fim dos tempos.

Por sua vez, a *organização* religiosa mística é um pequeno grupo que não estipula regras e nem funda instituições, razão pela qual não se reconhece nem como uma seita, nem como uma igreja. Por adotar uma espiritualidade mística, que valoriza a autonomia, a iluminação interna e a subjetividade do indivíduo, segundo Troeltsch, opõe-se frontalmente à redução da experiência religiosa a mera formalidade ritualística e burocracia eclesial. Para estes, mais importante que o racionalismo doutrinário é a regeneração íntima da alma pelo *batismo do espírito*.

Referente aos primórdios do protestantismo, Troeltsch esclarece as motivações que logo levaram muitos a não aceitarem a coerção da religião institucionalizada reformada, a se afastarem do Estado e formarem pequenos círculos, que resultaram nos movimentos antiortodoxos de Sebastian Franck, Schwenckfeld e Weigel:

As inclinações espiritualistas iniciais e ocasionais de Lutero foram rapidamente absorvidas pelo pensamento eclesiástico consequente e ficaram inoperantes por dois séculos. Continuou sendo o principal a objetividade do instituto da Igreja, a segurança da Bíblia e a clara direção eclesiástica-estatal da sociedade ou do *corpus christianum* unitário que cada Igreja instituiu, pelo menos no âmbito correspondente ao alcance do governo territorial, e justamente esse núcleo foi ameaçado de diferentes lados por esses adversários. (TROELTSCH, 2005, p. 34; tradução nossa)²¹.

²¹ Las primerizas y ocasionales inclinaciones espiritualistas de Lutero fueron absorbidas rápidamente por el pensamiento eclesiástico consecuente y fueron inoperantes durante dos siglos. Siguió siendo lo principal la objetividad del instituto de la Iglesia, la seguridad de la Biblia y la clara dirección eclesiástico-estatal de la sociedad o del corpus christianum unitario que cada Iglesia establecía, por lo menos, en el ámbito que ponía a sus alcances el gobierno territorial, y precisamente este núcleo se encontraba amenazado desde distintos lados por aquellos adversarios. (TROELTSCH, 2005, p. 34; tradução nossa).

Entre os escritos de Boehme há vários trechos dedicados a questões de cristianismo prático e um claro apelo aos leitores para a reforma íntima, independentemente de organizações religiosas. Em *A Vida Tripla do Ser Humano*, de 1620, ele abertamente afronta as igrejas institucionalizadas de sua época.

Primeiramente, o Teósofo afirma que “o demônio vem ao homem sob a forma de um anjo” e “muitas vezes deixa a pobre alma correr [...] para as igrejas de pedra”, pois ela acredita que isso é suficiente “para ser verdadeiramente um bom cristão”. Porém, se no púlpito “o pregador é um sofista e um difamador maligno”, despertará nos fiéis as paixões mais vis e ao sair da igreja “podem repetir de cor todas as suas palavras e bem melhor quando se trata de criticar os outros” (BOEHME, 2016, p. 184; III 9:21, 23, 24).

Além de uma clara referência à desaprovação de que foi vítima, lançada a partir dos púlpitos, Boehme assevera que quem frequentar maus pastores, adquirirá os vícios destes. Por fim, afirma que o leitor faria melhor proveito de seu tempo se ao invés de acudir a esse serviço religioso tivesse “chafurdado num lago de lama ou se tivesses dormido” (ibid., p. 184; III 9:24).

Para o Teósofo, *die Steinerne Kirchen* (as igrejas de pedra) são “o defumado covil do diabo” (ibid., p. 185; III 9:26) e dentre estas, a Igreja Católica é governada pelo “Anticristo”, sentado não na “cadeira de São Pedro”, “mas sim sobre a cadeira da putrefação” situada na “Jerusalém sectária”, cheia de “horrores e blasfêmias”. Porém, “vem o tempo em que os filhos de Cristo separar-se-ão de ti, e ele já veio, e deves consumir-te em tua prostituição” e “Babel queimará a si mesma” (ibid., p. 219; III 10:52).

Assim, traça-se um paralelo entre os reveses que os espiritualistas vinham sofrendo e as profecias bíblicas de perseguição por parte dos poderes instituídos (Ap 2:10), ameaças de perigo (Ap 3:10) e o trágico fim de Babilônia, que na visão de João, é a prostituta embriagada com o sangue dos santos e dos profetas (Ap 6:10; 16:6; 18:24; 19:2), a grande cidade que reina sobre os reis da terra (Ap 17:18) e que os prostituiu e embriagou a todos (Ap 17:2). No esperado fim dos tempos, ela beberá de seu próprio cálice (Ap 18:6) e seus próprios acólitos a odiarão, comerão suas carnes e a queimarão no fogo (Ap 17:16).

Em adição ao tom profético destas palavras, presente também em outras obras, Boehme claramente rejeita a organização formal da igreja e tende ao individualismo. Para ele, todas as opiniões em matéria de fé “não passam de um combate da razão” e para alcançar o reino é necessário:

[...] abandonar tudo o que está neste mundo, por mais brilhante que isso possa ser, e **entrar em ti mesmo!** Não deves fazer nada mais que juntar num monte os teus pecados, nos quais estás envenenado, lançá-los na misericórdia de Deus, voar para

Deus, pedir a Ele que os esqueça e que te ilumine com Seu Espírito. (BOEHME, 2016, p. 148-149; III 7:11; grifo nosso; colchetes nossos).

Todavia, Boehme garante que não deseja demolir as *igrejas de pedra*, mas mostrar a hipocrisia dos sacerdotes que *prendem* os fiéis às estruturas hierárquicas como condição de ingresso e permanência na *comunidade de Cristo*. Ao contrário, segundo ele, qualquer um pode entrar em unidade com Cristo, indo ao templo de Cristo, que está no interior do indivíduo (ibid., p. 251; III 11:83). A igreja de pedra é “uma casa de pedras e é morta, mas o templo de Cristo, esse sim, é vivo. [...] Ide ao templo de Cristo e, de mortos, vós vos tornareis vivos.” (ibid., p. 250; III 11:81).

O autor destas palavras e aqueles que as copiaram e difundiram claramente se assentavam nas fronteiras da heterodoxia, porém não desejavam constituir uma nova seita. E seja por questões de foro íntimo ou por imposição social, Boehme nunca se desvinculou do luteranismo, muito embora apresentasse ideias flagrantemente diferentes em matéria de fé.

Ao invés de uma nova instituição, Boehme enaltece a *comunidade de Cristo*, que proporciona uma aliança com Deus independentemente de sacerdotes inescrupulosos (*sofistas*) e cujo modelo e origem é o cristianismo primitivo, quando “o pão de Cristo” era partilhado “nas casas” e não em suntuosos templos. Ao afirmar veementemente que “o templo de Cristo está em toda parte onde cristãos estão reunidos” (ibid., p. 250; III 11:80), o Sapateiro deixava explícito seu desinteresse em se tornar o líder de uma nova igreja.

Qualquer “pecador arrependido” pode ser admitido na verdadeira *comunidade de Cristo*, a qual, em nome de Deus, lhe expiará os pecados através da imposição das mãos e oração (ibid., p. 246; III 11:71), momento em que a vontade do adepto, imersa na vontade de Deus, penetra a vontade do penitente e “como num só corpo”, o conduz a Deus (ibid., p. 246-247; III 11:72). Pelo contexto sintático, um membro sincero e assíduo dessa *organização* poderia administrar a penitência, não havendo referência a exclusivismo sacerdotal.

Apesar de reconhecer o batismo e a eucaristia (ibid., p. 250; III 11:80 e BOEHME, 2010, p. 52; II 4:13,14), Boehme nem estabelece quem poderia conferi-los e nem delineia o funcionamento da *comunidade de Cristo*. Em verdade, seu pensamento destoa de sua fonte inspiradora, os cristãos primitivos, pois os livros neotestamentários registram as estratégias iniciais de administração da igreja, principalmente em *Atos* e nas cartas de Paulo. Se as igrejas institucionais falharam e os sacramentos acima lhes preexistiam, restava ao Teósofo propor uma tentativa de retorno a uma simplicidade pré-institucional, mantidos os sinais eficazes da graça.

De fato, em geral, místicos e teósofos mostram-se relutantes quanto aos sistemas religiosos institucionalizados e às relações distantes entre clérigo e leigo, optando por um grupo de adeptos pouco numerosos, com o qual travam contatos mais fusionais. Deste modo, em suas correspondências, Boehme desenvolveu relacionamentos variados, nos quais incentivava o desenvolvimento de seus leitores/ correspondentes, ao tempo em que procurava adquirir novos saberes com eles.

Dentre os leitores de Boehme no período, alguns encontravam nele uma literatura devocional, pois em vários de seus escritos há valorização da prática da oração, penitência e atividades devocionais. Outros enfatizavam um sentido profético, pois em uma época de tamanha convulsão política e religiosa, incapaz de transformar a realidade, resta ao discurso religioso ao menos apresentar outro quadro de plausibilidade, por inverter posições e sentidos (NOGUEIRA, 2003, p. 184).

Em uma era de profecias apocalípticas militantes, em *Três Princípios*, no *Mysterium Pansophicum* e nas correspondências Boehme prefere orientar as *Kinder Gottes* a se desviarem da guerra e a buscarem Deus internamente, pois haveria uma calmaria antes da queda de Babel. Enquanto aguardavam a esperança, era essencial adotar “uma vida sóbria e tranquila, perpetuamente infundida na vontade de Deus” (BOEHME, 1730.VIII, p. 110; 9:2)²². O caos que se configurava à época na Silésia não deveria ser motivo de pânico, mas de revigoração da fé, ante a suposta consumação diuturna das profecias bíblicas de retorno à unidade.

Pelo que se observa, a teosofia de Boehme enquadra sua rede de conexões como uma *organização* religiosa mística, pois suas principais características eram o foco na Sabedoria (Sofia, v. **seção 2.4**), a ênfase na experiência espiritual direta, a cosmologia espiritual e um líder espiritual que orienta os seus seguidores por meio de cartas e conselhos orais (HANEGRRAFF, 2006, p. 149). Ainda assim, em seus textos, o Sapateiro não se põe em posição de superioridade em relação ao leitor e ressalta que é apenas um instrumento cumprindo a vontade de Deus (cf. BOEHME, 2010, p. 93; II 7:17). E na vida pública, vimos que o Teósofo optou por não se envolver em debates verbais, abandonando uma prática essencial a quem deseja firmar uma organização religiosa em meio a tantas outras num período anterior aos *mass media*.

Sabemos que o indivíduo carismático, dotado de carisma, *graça* (WEBER, 2015, p. 158-159), após uma experiência religiosa, hierofânica ou não, busca seguidores para transmiti-la. Com a morte do líder, porém, os seguidores, desprovidos do carisma daquele, carecem da definição do mito, do rito e do culto para recriar o fenômeno na vida cotidiana de seus adeptos

²² Aber es muß Ernst senn: dann er muß den Sternen Geist zählen, der in ihm herrschet; dazu gehöret ein nüchtern stilles Leben, mit steter Einwerfung in Gottes Willen. (BOEHME, 1730.VIII, p. 110; 9:2; tradução nossa).

(MARTELLI, 1995, p. 164). Do vasto *corpus* boehmiano pode-se extrair a mitologia (cristã) majoritariamente, enquanto o rito é destinado à prática individual. Relativo ao culto, embora haja indícios de reuniões da *comunidade de Cristo*, não se conhece fórmulas prescritas para tal.

Ademais, os entusiastas voluntários boehmianos, carregados de subjetividade, tiveram uma *convivência* efêmera com seu líder, que faleceu seis anos após iniciar sua *missão*. Deste modo, a impossibilidade de uma relação permanente foi mais um fator que impediu a rotinização do carisma, i.e., a tradicionalização ou racionalização de uma *comunidade* (WEBER, 2015, p. 161-162).

À guisa de encerramento desta seção, destacamos dois estudantes de Boehme, tendo em vista as curiosas representações pictóricas que desenvolveram para traçar o processo de renascimento espiritual e a consequente contribuição deles para a perpetuação do boehmismo.

O primeiro deles é o clérigo inglês John Pordage (1607-1681), pioneiro de vários movimentos espirituais que foram considerados heterodoxos. Em *Theologia Mystica* (primeira edição em 1683), Pordage documenta seus êxtases e a natureza da terra e do universo tal qual lhe teriam sido reveladas. Segundo ele, quando o olho interior se abre, é possível descortinar um reino repleto de imagens arquetípicas avivadas pelo sopro de Deus.

Foi sob tal inspiração que ele teria elaborado o *Archetypal Globe* (*Globo Arquetípico*) (v. **Figura 3**), um diagrama que apresenta oito mundos metafísicos invisíveis, sua organização e as relações existentes entre eles. Na imagem, há dois círculos concêntricos (A e B), com outros seis no interior do menor (B), arranjados uns sobre os outros, formando três linhas horizontais. Tais circunferências representam: A) o Globo Arquetípico, B) a Natureza Eterna, C) o Mundo Angélico, D) o Mundo do Fogo Negro, E) o Mundo da Luz Fulgurosa, F) o Mundo do Fogo Luminoso, G) o Mundo dos Quatro Elementos e H) o Mundo sem Fogo. (PORDAGE, 1683, INTRODUÇÃO).

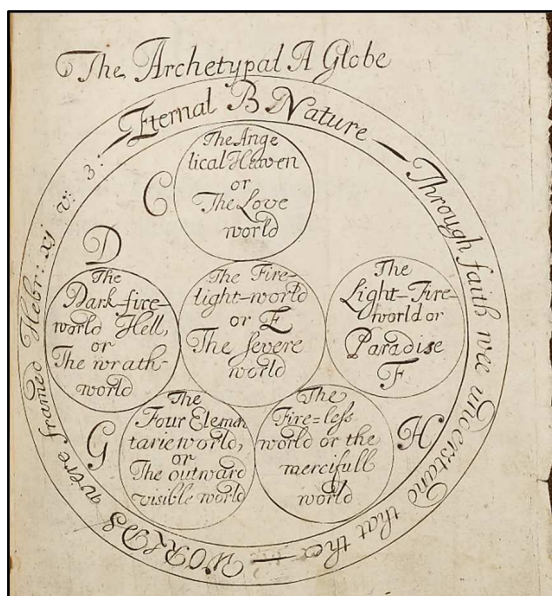
Tal figura demonstra uma sequência cronológica dos momentos da criação, surgida a partir de um nada amorfo e atemporal, o *nada abissal*. Somente após o tempo e a corporalidade surgirem é que se deu a formação da Natureza Eterna.

Diferente do *Olho das Maravilhas*, no diagrama de Pordage, Pai, Filho e Espírito Santo estão ausentes. Segundo ele: “A natureza da Santíssima Trindade considerada em si mesma, tal como existe no Globo da Eternidade, fora e antes da Natureza Eterna, é um grandíssimo Mistério” (ibid., p. 7)²³. Ao deixar de discorrer sobre a Trindade/ os *Três Princípios*, a gravura de Pordage se distancia do *Olho das Maravilhas* e atende a um fim incompleto em relação

²³ The nature of the Holy Trinity considered in themselves, as they exist in the Globe of Eternity, without and before Eternal Nature, is a very great Mystery. (PORDAGE, 1683, p. 7; tradução nossa).

àquele, já que o *Archetypal Globe* não trata da porção da divindade que permanece no *Ungrund* (definição a ser detalhada na seção seguinte).

Figura 3 – Globo Arquetípico de John Pordage Observemos que o diagrama não possui um centro aparente e mais se assemelha a uma célula embrionária.



Fonte: PORDAGE, John. *Theologia mystica, or, The mystic divinitie of the aeternal invisibles, viz., the archetypous globe, or the original globe, or world of all globes, worlds, essences, centers, elements, principles and creations whatsoever.* v. II. Londres: 1683. Encarte no início do livro. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=fvXfCr2J3t8C&hl=pt-BR&source=gbs_book_other_versions. Acesso em: 26 nov. 2021.

Nesse sentido, no interior do 2º círculo consta a referência bíblica “Hb 11:3”, a saber: “É pela fé que compreendemos que os mundos foram organizados por uma palavra de Deus. Por isso é que o mundo visível não tem sua origem em coisas manifestas”. Deste modo, pensamos que *meditar* em torno do *Globo* não levará o adepto muito além do que já recomenda a tradição teológica cristã.

O segundo personagem que mencionaremos é Dionysius Andreas Freher (1649-1728), um adepto e prolífico comentador de Boehme. Nascido em Nuremberg, viveu a maior parte de sua vida em Londres.

Freher desempenhou o importante papel de um intermediário cultural, ao transmitir sua compreensão do boehmismo aos leitores das obras de Boehme em inglês. Além disso, ele comentou as escolhas feitas por tradutores anteriores e ocasionalmente traduziu ele mesmo algumas passagens do Sapateiro.

A obra *Fundamenta mystica* demonstra o alto grau de compromisso intelectual de Freher com o Teósofo. Por isso, em sua pesquisa, Charles A. Muses elegeu-a a mais fiel exposição da teosofia boehmiana. E ainda assim, o próprio Freher se considerava limitado em

matéria de boehmismo, “falando claramente, que eu não o entendo [Boehme] mais do que de acordo com a pequena medida de meu próprio progresso” (FREHER *apud* ZUBER, 2021, p. 146)²⁴.

Todavia, os esoteristas ocidentais lembrarão de Freher principalmente por conta de treze diagramas dos princípios boehmianos que lhe são creditados (BRINTON, 1930, p. 70). No Brasil, eles estão disponíveis com o título *Os Profundos Princípios de Jacob Boehme – em treze figuras*, entre as páginas 113 a 148 de *A Revelação do grande mistério divino* (2007). Originalmente, as imagens foram publicadas com o título *An Illustration of the Deep Principles of Jacob Behmen, the Teutonic Theosopher, in thirteen figures. Left by the Reverend William Law, M. A.*, algo chamativo e inapropriado, vez que Law não era seu autor. Na edição brasileira, as gravuras são corretamente creditadas a Freher (FREHER, 2007, p. 113).

Em sua primeira impressão, tais diagramas foram anexados ao final do segundo volume (1764) de *The Works of Jacob Behmen*, (*As obras de Jacob Boehme*) edição publicada logo após a morte de Law (1686-1761). Impressa em quatro volumes, entre 1764-1781. Nessa coletânea há apenas dezessete obras do Teósofo e não é uma tradução de Law como geralmente se supõe, mas, sim, principalmente uma reimpressão das edições anteriores de John Sparrow (1615-1670) (BRINTON, 1930, p. 70). Sparrow e seu primo John Elliston foram os responsáveis pela primeira tradução e impressão em inglês da maioria dos tratados e das correspondências de Boehme, entre 1645 e 1662 (cf. HESSAYON, 2019, p. 345, 348).

Tamanho era o interesse de Sparrow pelo boehmismo que em seu retrato é possível ver seu brasão de armas e uma cópia emoldurada do *Olho das Maravilhas*, fixados por pregos na parede de seu gabinete. Datado de 1659 e de autoria de David Loggan (1634-1692), o retrato encontra-se atualmente na National Portrait Gallery, em Londres (NPG D29097) e demonstra que para o tradutor o diagrama era foco de frequentes reflexões.

Quanto a Law, sabemos que adotou o vocabulário boehmiano de maneira repentina, a partir de um contato inicial ainda desconhecido. Todavia, uma vez adotada, tal linguagem dominou os livros que ele veio a publicar nos últimos vinte anos de vida (GREGORY, 2014, p. 142). Embora o clérigo inglês seja mais conhecido pela difusão textual do boehmismo e Freher pelas gravuras, Muses (1951, p. 137) concluiu que Law não compreendeu Boehme nem seu expositor alemão radicado em Londres, o qual seria muito mais perspicaz.

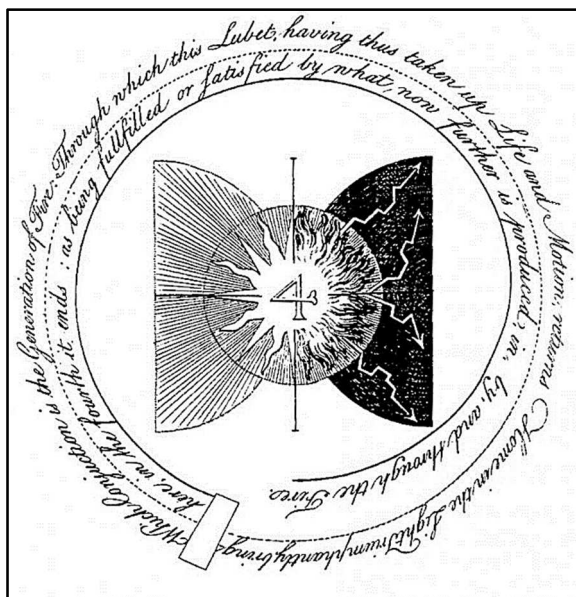
Nos diagramas de Freher, do primeiro ao terceiro observa-se a divindade manifestando-

²⁴ Freher likely thought of his word in a similar way, although he modestly acknowledged his limitations, ‘saying plainly, that I do not Understand him [Boehme] any further, than according to the small Measure of my own Progress’. (ZUBER, 2021, p. 146; tradução nossa).

se a partir de um ponto inicial e engendrando a criação através de espirais, diferente do *Olho*, onde, do ponto de vista teogônico e cosmogônico, o centro atua como um ponto de virada (v. **Figura 1**), sobre o que discorreremos em detalhes no capítulo 3. A partir do sexto até o 12º diagrama, abandona-se o aspecto mandálico e surgem imagens marcadamente verticais, ao estilo da *Imagem Figurativa*, retomada a mandala no diagrama 13, que ainda assim difere do *Olho das Maravilhas* em formato e conteúdo.

No diagrama 3 (v. **Figura 4**), as polaridades do *Primeiro* e *Segundo Princípios* estão invertidas em relação ao *Olho*. Se o pensarmos ao modo da composição heráldica de um brasão, a parte trevosa (à direita do observador) corresponde à mão esquerda de Deus e a parte luminosa à mão direita.

Figura 4 – Figura III dos 13 Diagramas de Dionysius A. Freher. Nas duas espirais em seu entorno, lê-se: “Esta Conjunção é a Geração do Fogo, através da qual a Vontade, tendo adquirido Vida e Movimento, regressa triunfalmente à Casa da Luz aqui, na quarta [Qualidade], onde isto se conclui: como sendo preenchida ou satisfeita por aquilo que, agora e sempre, é produzido pelo e através do Fogo.”



Fonte: [FREHER, Dionysius Andreas]. An Illustration of the Deep Principles of Jacob Behmen, the Teutonic Theosopher, in thirteen figures. Left by the Reverend William Law, M. A. In: BOEHME, Jacob. *The Works of Jacob Behmen, The Teutonic Theosopher*. v. II. Londres: M. Richardson (ed.), 1764. Disponível em: <https://archive.org/details/worksofjacobbehm02beohuoft/page/n37/mode/2up>. Acesso em: 26 nov. 2021.

Por empregar os 13 diagramas na tentativa de decompor todos os elementos do *Olho das Maravilhas*, entendemos que Freher tornou o método de aprendizado ainda mais longo e complexo, dada a riqueza de elementos em cada imagem. Além disso, é curioso que tais gravuras estejam em anexo ao mesmo volume de *The Works of Jacob Behmen* em que consta as *Quarenta Questões* – e consequentemente o *Olho das Maravilhas* –. Logo, ao invés de ser incentivado à leitura da primeira resposta e à observação do *Philosophic Globe* (encartado entre

as páginas 24 e 25), o leitor deveria dividir seus esforços também na análise das treze imagens e de seus sucintos textos explicativos.

Finalmente, uma característica importante a se observar nos diagramas de Pordage e de Freher (ao menos seis dos 13) é a circularidade, tal qual no *Olho das Maravilhas*. Lembremos que Freher, também alemão, viveu boa parte de sua vida na Inglaterra, podendo ter sido influenciado por fatores locais na composição destas gravuras. De fato, ao longo desta pesquisa não encontramos nenhuma versão inglesa da *Imagem Figurativa* anterior à impressão do *Geheime Figuren* naquele idioma, o que só ocorreu no século XIX (cf. HARMSEN, 2013, p. 747).

Enquanto isso, nos territórios germânicos, como veremos nos capítulos 4 e 5, a valorização do *schème* de verticalização ascendente levou a representações pictóricas ascensionais dos princípios boehmianos. Deste modo, apesar dos acréscimos pessoais à exegese do boehmismo, entendemos que Pordage e Freher estavam mais próximos do pensamento original de Boehme que alguns de seus discípulos diretos alemães, que é o foco de nosso estudo.

Infelizmente, explorar as características do ambiente cultural inglês que levaram os dois estudiosos de Boehme a essa produção imagética excede os limites desta pesquisa, porém é uma observação que não poderíamos nos furtar de registrar.

2.4 SÍNTESE DO PENSAMENTO DE JACOB BOEHME

Nesta seção, faremos uma breve introdução ao pensamento de Jacob Boehme, apresentando seus conceitos fundamentais, que serão mais bem desenvolvidos no decorrer do trabalho. De início, frisemos que Boehme aspira a englobar o completo conhecimento de um todo em evolução, antecipando a sua própria realização escatológica. Para ele, as formulações doutrinárias tradicionais atuam principalmente no reino da razão humana exterior (*Vernunft*). São úteis aos teólogos de sua época, mas não para o Sapateiro: “Não emprego suas tábuas, suas fórmulas, nem sua arte, pois não aprendi deles, mas tive outro professor, que é a Natureza universal.” (BOEHME, 2011, p. 374; I 22:11).

Tendo lido a *Bíblia* e o *livro da natureza*²⁵ (BOEHME, 2011, p. 171; I 11:31) e comparado suas mensagens com as contradições do cotidiano, o Sapateiro concluiu que

²⁵ As correntes luteranas hoje em dia associadas ao esoterismo entendiam a natureza como a revelação de Deus, no mesmo patamar dos textos revelados da *Bíblia*. Esse metafórico *livro da natureza* compunha-se da misteriosa linguagem das *assinaturas* inscritas no mundo natural e sua leitura permitiria acessar o acervo do conhecimento sobre a vida. Sob esse viés, ciência natural, religião e teologia estariam em harmonia. Sua inspiração é de origem alquímica e particularmente, paracelsiana. (cf. HANEGRAAFF, 2015, p. 120).

conflitos doutrinários poderiam ser resolvidos através de uma interpretação das *Escrituras* mais profunda e contextualmente enriquecida e espiritualizada (*Verstand*). Segundo Faivre (1995, p. 26), o “mítico” no texto boehmiano é “história experimentada em imagens, um cenário organizado como um tríptico”: a) cosmogonia (teogonia) e antropogonia; b) cosmologia; e c) escatologia.

Procurando encontrar o substrato mítico-simbólico por trás das formulações da ortodoxia luterana, Boehme chegou ao princípio epistemológico mais básico de que não é possível conhecer Deus sem conhecer o mal, do que decorre o princípio ontológico de que o mal existe apenas na medida em que o bem existe. Em Boehme, o bem e o mal não são entidades morais, mas, sim, metafísicas. Podemos dizer então que o Sapateiro é um realista, vez que a corrente do realismo é embasada na asserção de que entidades metafísicas existem e possuem atributos independente das crenças, práticas linguísticas e esquemas conceituais, ou seja, que têm existência autônoma em relação à mente humana.

E como todas as coisas vêm de Deus, então o mal também vem dEle. Um pensamento totalmente radical, uma vez que tradicionalmente os filósofos e teólogos descrevem Deus como a perfeita bondade e colocam o mal numa esfera de existência exterior a Ele.

Logo, a fonte dos conflitos religiosos estaria na interpretação equivocada dessa verdade única e na incapacidade de apreender a revelação pelo Espírito Santo, de ler o *livro da natureza* (símbolo visível de Deus) e no desprezo pelo autoconhecimento (WEEKS, 2006).

Para Boehme, conforme explicado em *Aurora*, há três campos de conhecimento:

- a) a **filosofia**, que se dedica ao estudo da causa de todas as coisas;
- b) a **astrologia**, que estuda a maneira como as coisas se movem e atuam – o que inclui desde as estrelas, até os minerais, os animais e os vegetais – pelo que se percebe que para ele, a astrologia era uma filosofia mística da natureza, de modo que filosofia e mística não seriam autoexcludentes;
- c) a **teologia**, que se dedica ao destino de tudo.

De acordo com o Teósofo, antes de Deus criar o mundo e mesmo antes do próprio Criador ter vindo a ser, havia a fonte de todo ser, chamada *Ungrund*, um *Spiegel* (espelho), (BOEHME, 1730.VI, p. 4; 1995, p. 170; VI 1:7), *ein heller Glast* (um brilho) (BOEHME, 1730.VI, p. 5; 1995, p. 171; VI 1:10), *ein ewigen Auge ohne Wesen* (um olho eterno sem essência) (ibid.; VI 1:11), e *ein ewig Nichts* (um nada eterno) (BOEHME, 1730.VIII, p. 2; 1:1), uma essência absoluta que transcende toda a imaginação humana e que não pode ser descrita afirmativamente. Para a ocorrência textual do substantivo *Ungrund*, há o seu adjetivo, *ungründlich*, palavra de uso frequente nos escritos da maturidade do Sapateiro, que significa

insondável ou *incompreensível*, semelhante à contemporânea *unergründlich*. Trata-se de um aspecto apofático da deidade, sobre o qual nada pode ser dito, exceto que existe.

[...] no Sem-fundo não há manifestação alguma, mas o eterno Nada, um repouso sem substância ou cor e também sem virtude alguma. Nesse desejo estão as cores, potências e virtudes; e se permanecesse oculto, tudo seria eternamente não-manifesto, pois não haveria luz, brilho ou Majestade alguma, mas um triplo espírito encerrado em si mesmo, desprovido da fonte da consubstancialidade. (BOEHME, 1995, p. 175-176; VI 1:29).

O *Ungrund* contém tudo em potencialidade, uma possibilidade ainda a ser realizada, o lugar que abriga o plano de desenvolvimento para a totalidade da realidade. Como *nada*, ele luta para tornar-se *algo*; ele se comporta como sujeito, que procura e anseia. Há uma luta dialética entre uma força centrífuga e uma força centrípeta no nada para ser preenchido com o Ser.

Embora diga-se que tais ideias tenham sido divinamente inspiradas a Boehme, elas já se encontravam no Antigo Testamento, onde Deus estabelece: “Eu formo a luz e crio as trevas; eu faço a paz, e crio o mal.” (Is 45:7). O que Boehme fez foi ampliar esse conceito, considerando que Deus também está sujeito a um processo contínuo de criação, através de um choque de contradições (BOEHME, 2010, p. 92: II 7:14): “não haveria ali nenhum tormento se a luz não existisse. A luz faz com que as trevas se angustiem pela luz” (ibid., p. 124; II 9:30).

Todavia, ao caracterizarmos algo como insondável ou inconcebível admitimos que é inatingível e assumimos nossa incapacidade de reconhecê-lo. Porém, o fato de a razão filosófica falhar diante do “fundo sem fundo” não é empecilho para o místico trazê-lo ao debate (WEEKS, 1991, p. 148). Nas palavras do professor Józef Piórczyński (*apud* CHWALKO, 2016): “Boehme foi o primeiro pensador que introduziu algo novo na filosofia europeia. Porque ele compreendeu a Natureza em termos de um confronto eterno.”

Deste modo, Deus se origina do *Ungrund* num contínuo processo de emanção que é um fluir literal do ser divino de dentro para fora de si, através de *Sete Qualidades*, cada uma representante de uma etapa, embora cada *Qualidade* contenha as outras seis e nenhuma preceda à outra, pois se engendram simultânea e mutuamente (BOEHME, 2011, p. 149; I 10:2). São elas:

- a) a **Adstringência**, o desejo obscuro e contrativo que surge na primeira Vontade a fim de manifestar substancialmente as ideias do Pai;
- b) o **Amargor** (*aguilhão, aguilhão amargo*), o movimento expansivo que surge na Vontade, desejosa de escapar de sua escura prisão;

- c) a **Angústia**, o doloroso movimento rotatório que resulta do combate entre das duas primeiras *Qualidades* contrárias que surgiram na Vontade;
- d) o **Calor** (*Relâmpago* ou *Fogo*), resultante do atrito entre as forças contrativa, expansiva e rotativa, que gera Calor e o Relâmpago, momento em que a Vontade se liberta das trevas e introduz a Liberdade na angústia;
- e) o **Amor**, resultante do abrandamento das três primeiras *Qualidades*, que, de contrárias, tornam-se complementares;
- f) o **Som** ou **Tom** (*mercúrio*), o ressoar das forças amalgamadas, em cujo nível se situam a linguagem, o discernimento e a beleza;
- g) a **Corporalidade**, ou **Tangibilidade**, o engendramento da substancialidade a partir da interação das seis primeiras *Qualidades*, graças ao qual as ideias arquetípicas adquirem corpos tangíveis.

Em *Aurora*, originalmente as qualidades eram assim denominadas: adstringente (1^a), doce (2^a), amarga (3^a), ígnea (4^a), amor ou luz (5^a), som, tom ou mercúrio (6^a) e substancialidade, tangibilidade, corpo, natureza, corporalidade ou naturalidade (7^a). Nos livros seguintes, a amarga passou a ser a segunda e a angustiada passou a ser a terceira.

Ainda em seu primeiro livro, Boehme (2011, p. 215-217; I 13:71-77) descreve a divindade como sendo um globo esférico composto de sete rodas (as *Sete Qualidades*) imbricadas e em rotação, em que cada uma gera a outra e no qual o Coração (o Filho) de Deus está sempre no centro. Inspirada na visão das rodas dos *quatro seres Videntes* em *Ezequiel* 1:15-21, tal descrição foi posteriormente aprimorada, conforme se verá no **capítulo 3**, quando investigaremos o *Olho das Maravilhas*.

O Criador se manifesta como três Pessoas, porém de um modo bem específico: Ele existe como fogo e ira e como luz e amor, numa alusão a Deus-Pai e Deus-Filho, no que Boehme difere grandemente da maioria dos místicos medievais e porque não dizer, de todos os místicos, para os quais Deus é apenas luz e bondade. Já o Espírito Santo constitui-se em energias que fluem do Pai para o Filho e se derramam sobre o mundo e toda a realidade.

E assim se faz a história de Deus, como Ele se revela, se transforma e muda. Para tornar-se Deus, Ele tem que passar pelo sofrimento e pela angústia, como tudo mais que existe. Este Deus trino se revela através de *Três Princípios*. O **Primeiro Princípio**, a primeira realidade, é o *Feuer Welt* (*Mundo do Fogo*), o *Finstern Welt* (*Mundo das Trevas*) que emerge do *Centro da Natureza* (BOEHME, 1730.VI, p. 14 e 38; 1:64 e 4:23). O **Segundo Princípio** é o *Licht-Welt* (*Mundo da Luz*), que habita a liberdade com o Abismo Primordial e está vinculado a Deus Filho, que é o verdadeiro Deus, o Deus do bem. O Deus Pai, que é um ser destrutivo, não é

Deus no sentido próprio (ibid.). Por fim, o *Terceiro Princípio* é o *sichtbare Welt* (*Mundo Exterior, mundo sensível*), no qual habitamos com nossos corpos físicos, com suas obras exteriores e com seu ser exterior, que foi constituído tanto pelo Mundo das Trevas como pelo Mundo de Luz. Por isso, ele é ao mesmo tempo mau e bom, e habita tanto na ira quanto no amor.

O Mundo Visível, cuja criação é descrita na *Bíblia*, é formado em decorrência do conflito entre esses dois Mundos, após duas quedas sucessivas, a do diabo e a de Adão, que resultaram na corrupção da criação original. O diabo e os demônios eram como os demais anjos engendrados por Deus, ou seja, imagens finitas, mas perfeitas dEle, surgidos “antes da criação do céu, das estrelas e da terra” (BOEHME, 2011, p. 63; I 2:44); porém, eles foram banidos da Luz porque desejaram se elevar acima dela, havendo então os anjos bons e os maus (ibid., p. 56; I 2:5-7).

Antes da queda de Adão, o primeiro humano era andrógino e vivia em perfeita harmonia com Deus. Aquinhado pela Sabedoria divina (Sofia), devido à qual ele tinha acesso ao conhecimento dos mistérios divinos, sua finalidade era realizar o poder de Deus no paraíso (BOEHME, 2010, p. 138; II 10:19-21) e engendrar outros humanos “de si mesmo, num amor imenso e casto”, de forma assexuada (ibid., p. 385; II 20:64). Segundo Boehme, se fosse do desejo de Deus que o ser humano se reproduzisse como os animais, teria criado imediatamente um homem e uma mulher (BOEHME, 2010, p. 183; II 13:6).

Lembremos que para os teólogos medievais, a semelhança do ser humano com Deus não leva em conta a diferença sexual, de modo que sua visão da sexualidade se limitava à capacidade biológica para a reprodução (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 66-67). Assim, Gregório de Nissa defendia que Adão e Eva não praticaram relações sexuais no paraíso e João Crisóstomo chega ao ponto de afirmar que o “crescei e multiplicai-vos” presente em *Gênesis* 1:28 só foi dito por Deus após expulsar o casal de seu idílio edênico (ibid. p. 68, 69). Para eles, insuflados pelo pessimismo gnóstico e maniqueu, a sexualidade animal está aquém da altura de nossa criação.

Lutero, por sua vez, abstém-se de uma pedagogia sexual, não relaciona o sexo ao pecado original e eleva a sexualidade à condição de parte integrante da identidade humana: “é uma obra divina que não nos compete impedir ou abandonar”. De acordo com o Reformador, Deus considerou o homem e a mulher “boas criaturas”, ou seja, não são resultados indesejados de seu plano de criação (LUTERO, 1995, p. 161-162). Logo, neste particular, Boehme segue por um caminho mais estrito que o do luteranismo, uma postura típica dos movimentos sectários em relação às prescrições da religião institucionalizada.

Ainda quanto à Sofia, Boehme a define como a sede de todos os arquétipos universais, a contraparte feminina da divindade, tal qual há masculino e feminino na natureza material (BOEHME, 2010, p. 320; II 18:24). Deus é o possuidor da potência, Sofia é a potência; Deus é o energético e Sofia é a energia.

Ressaltemos que o homem boehmiano não foi criado de um simples punhado de terra, mas de um material mais fino, um *limbus* ou *quinta essentia*, surgido da apoteose da substância dos astros e dos elementos (ibid., p. 132, 134; II 10:2; 10:10). Ademais, Adão era constituído por todos os *Três Princípios*, que combatiam em seu interior (ibid., p. 158; II 11:32), o que, somado à tentação do diabo, levaram-no a comer *em espírito* do fruto proibido e a ser abandonado pela Sofia (ibid., p. 161, 167, 182; II 11:40, 12:16, 13:2; BOEHME, 2005, p. 244; IV 33:6). Na sequência, Adão foi destituído de seus poderes e dividido em dois sexos, tornando-se Adão e Eva, encerrados em corpos carnis (ibid., p. 182; II 13:3,4). A primeira mulher não foi meramente gerada de uma costela extraída de Adão, mas, sim, de todas as *essências* vitais dele, perfeita e cheia de graça, pois ainda habitavam o paraíso (BOEHME, 2010, p. 187, 193; II 13:18, 13:36).

Porém, houve uma segunda queda, após Eva ceder à persuasão da serpente e Adão a acompanhar. Expulso do paraíso, o casal se estabeleceu na terra, no Mundo Material (ibid., p. 68; II 4:71). Perdido o reino angélico, cabia-lhes criar um reino no mundo material, a partir do nascimento do Filho da Virgem (ibid., p. 183; II 13:5). Mas, ao invés de um reparador, o primogênito humano, Caim, foi o assassino do próprio irmão Abel (ibid., p. 183; II 13:6).

Os animais, que compartilham a terra com os seres humanos, também possuem um espírito que não é redutível aos elementos materiais (ibid., p. 110; II 8:37). Os vegetais, também considerados criaturas (ibid., p. 154, 283; II 11:18, 17:24), são dotados de uma vida não redutível aos elementos nos quais se decompõem.

Agora, o homem participa dos *Três Princípios*: através da alma, tem acesso aos dois primeiros *Princípios* e através do corpo, interage com o *Terceiro Princípio*, captado pelos cinco sentidos (ibid., p. 135; II 10:11). Tem início a história humana na terra, quando no Mundo Exterior o homem passou a ser mais fortemente influenciado pelas forças metafísicas do bem e do mal. “A alma possui o céu e o inferno em seu interior [...] O que nela se manifestar, seja o céu ou o inferno, ali ela se estabelecerá.” (BOEHME, 1730.IX.5, p. 154; § 36)²⁶.

²⁶ Der Jünger fragte ferner den Meister: Wo fähret die Seele dann hin, wenn der Leib stirbet, sie sen selig oder verdammt? Der Meister sprach: Sie darf keines Ausfahrens, sondern das äussere, tödtliche Leben samt dem Leibe scheiden sich nur von ihr; Sie hat Himmel und Hölle zuvor in sich, wie geschrieben stehet: Das Reich Gottes kommt nicht mit äusserlichen Gebärden, man wird auch nicht sagen: Siehe hie oder da ist es, denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch [Luk. 17,21]; Welches in ihr offenbar wird, entweder der Himmel oder die Hölle,

Em verdade, a queda marca também um passo importante na direção do desenvolvimento humano, pois apenas o conhecimento do mal pode permitir que o homem lute contra este e valorize o bem. Logo, para voltar a seu estado original, o homem necessita renunciar aos vícios, praticar virtudes e encontrar Deus na leitura das *Escrituras* e do *livro da natureza*; somente assim ele se reunirá à Sofia (BOEHME, 2010, p. 180; II 12:61). Para entrar em comunhão com Deus, é necessário ao homem “deter” seus pensamentos e sentidos e direcionar sua vontade e imaginação, pois assim “o ouvir, o ver e o falar eternos [lhe] serão revelados” (BOEHME, 1730.IX.5, p. 144; § 3)²⁷.

Esse processo de anulação do ego passa pelo lançar-se no interior de si mesmo e aí buscar a cessação momentânea do pensamento (ibid.: §§ 1 e 2.). Para alcançar essa quietude da mente, por óbvio é necessário antes cessar toda comunicação verbal. De acordo com o Teósofo, tal exercício não precisa ser extenuante: se ao homem “for possível que por uma hora ou até menos permaneça quieto para sua vontade própria e para sua palavra interior, a vontade divina falará com ele” (BOEHME, 1730.IX.6, p. 181; 2:17)²⁸.

Ou seja, é facultativo buscar tal nível de introspecção. Isto porque, segundo Boehme, o homem é tão livre quanto Deus e Este nada pode fazer em relação à salvação da humanidade sem que ela queira se engajar (BOEHME, 2010, p. 387; II 21:72). Assim, a consecução do plano do Criador depende sobremaneira da escolha do homem. Esta é a tragédia e o drama de Deus em Boehme (e por que não dizer, no cristianismo como um todo): no início dos tempos, o Pai remodelou a estrutura do universo conforme a necessidade de resgatar Seu filho rebelde e aguarda pacientemente que este decida voltar ao Supremo.

E tal qual São Paulo (Rm 5:12-21), o Sapateiro afirma que Jesus é o Novo Adão e o guia que nos ajuda a regenerarmo-nos (BOEHME, 2010, p. 317; II 18:16), que nos instruiu não apenas a amar nossos amigos, mas nos ordenou a também amar os nossos inimigos. E Maria teve sua alma revestida por Deus com a “Virgem divina” (Sofia) para poder tornar-se um “vaso puro” e assim abrigar o Cristo em seu ventre (BOEHME, 2005, p. 264; IV 36:13-15).

Foi a união das essências da divina Sofia e da “Maria terrestre” que geraram o Novo Adão e permitiram que a salvação se realize (ibid., p. 244-245; IV 33:7-10; BOEHME, 2010,

darinnen stehet sie. (BOEHME, 1730.IX.5, p. 154; § 36; tradução nossa).

²⁷ Der Jünger sprach: Wie mag ich hören, so ich von Sinnen und Wollen stille stehe? Der Meister sprach: Wann du von Sinnen und Wollen deiner Selbstheit stille stehst, so wird in dir das ewige Hören, Sehen und Sprechen offenbar, und höret und siehet Gott durch dich. Dein eigen Hören, Wollen und Sehen verhindert dich, daß du Gott nicht siehest noch hörst. (BOEHME, 1730.IX.5, p. 144; § 3; tradução nossa).

²⁸ Ists möglich, daß er mag eine Stunde, oder weniger, von seinem innerlichen Selbst-Wollen und Sprechen stille stehen, so wird das Göttliche Wollen ihm einsprechen. (BOEHME, 1730.IX.6, p. 181; 2:17; tradução nossa; trecho selecionado).

p. 187, 323-327; II 13:19, 18:34-45). Através do reencontro com Sofia, pode o homem ser engendrado de novo, por desviar “a mente dos maus caminhos do pecado e da maldade” (ibid., p. 268; II 16:29) e se libertar do cativeiro do mundo material. Neste trajeto, o ser humano carrega consigo seu pior inimigo, graças ao seu egoísmo, cabendo-lhe refletir no que faz, aprender a dominar “seu corpo e sua mente” (ibid., p. 273; II 16:47, 48) e ouvir os conselhos da Sofia (ibid., p. 275; II 16:56).

A possibilidade de liberação do egoísmo foi prometida à humanidade desde tempos imemoriais, independentemente da nossa própria tradição religiosa, pois Cristo pode se manifestar a pessoas de qualquer religião, inclusive a não cristãos (BOEHME, 2011, p. 172, 173; I 11:34, 36; BOEHME, 2016, p. 254; III 11:91). Por essa razão, a *Bíblia* deve ser livremente interpretada e a tolerância deve ser a palavra de ordem da vida social.

Em suma, na teologia boehmiana, a autogeração de Deus é eterna e a geração do mundo é similar, ocorrendo pela geração e reconciliação dos contrários no próprio coração do Criador, vez que o material depende do espiritual para animar seu corpo, assim como o espiritual carece do material para o desenvolvimento das possibilidades de ordem universal e transcendente inerentes à natureza humana.

Todavia, assim como o espírito dos animais e vegetais se dissipa após a morte, restando apenas a *figura* do que foram (BOEHME, 2010, p. 236, 254; II 15:11, 15:69), o mundo material também chegará ao fim quando o *Terceiro Princípio* se destruir e retornar ao éter, após o que restará somente luz e trevas, e a sombra e a *figura* dos quatro elementos, além das quais o Teósofo não conseguiu vislumbrar se haverá algo mais (ibid., p. 126-127, 279; II 9:37-41, 17:10).

Em Boehme, não fica claro, entretanto, se o fim do universo material ocorrerá depois de todos os seres humanos escolherem (ao longo da vida) entre o céu ou o inferno, ou antes disso: sabe apenas que o mundo repousará em seu éter “quando o número de homens e de figuras estiver preenchido, conforme a profundidade da Mente eterna de Deus” (ibid., p. 207; II 14:13).

Se o cataclismo final se der conforme a previsão do livro de *Apocalipse*, inúmeras pessoas morrerão sem a oportunidade de experimentar todas as adversidades que as habilitariam à salvação ou à danação, o que tornará o plano de salvação incoerente, vez que será parcial. Ademais, o armagedom bíblico marca uma recriação do mundo, a ser habitado pela humanidade regenerada. Diversamente, na escatologia do Teósofo, os eleitos, revestidos de *corpos gloriosos*, habitarão um paraíso etéreo, pois o mundo físico, então obsoleto, não mais existirá.

Em suma, matéria e espírito se defrontam na interseção entre o mundo e o corpo e a ocasião desse evento é sempre o momento atual, pois o Deus onipresente permeia toda a

natureza, inclusive o homem. Assim, o universo é um organismo vivo, que flui do Altíssimo e proporciona o retorno de tudo a Ele através do processo dialético que ocorre em todas as coisas desde o princípio dos tempos.

2.5 O PAPEL DA IMAGINAÇÃO

A *imaginação* ocupa um lugar de destaque no pensamento de Boehme e não deve ser confundida com a *fantasia*, que a filosofia ocidental geralmente considera uma faculdade passível de erro. A fantasia é apenas uma das vias que pode seguir o processo cognitivo denominado imaginação; a segunda via é a criadora de imagens dotadas de sentidos profundos, a *imaginatio vera* (*imaginação verdadeira*). Somente nas *Quarenta Questões*, os dois tipos de imaginação são citados textualmente 41 vezes.

Faivre, ao descrever a imaginação enquanto uma característica das correntes e noções esotéricas, de esteio expressa perfeitamente o que é imaginação para Boehme: “[...] a imaginação (*imaginatio* é parente de *magnet*, *magia*, *imago*) é o instrumento do conhecimento em si, do mundo, do mito, o olho de fogo que perfura a casca das aparências para fazer brotar significações, ‘relações’, para tornar o invisível visível.” (FAIVRE, 1994a, p. 19-20). E Nicolescu apresenta uma descrição ainda mais contundente:

A imaginação – escreve Pierre Deghaye – é a faculdade de produzir imagens. Ora, em Boehme, a imagem não é uma pálida imitação da realidade já percebida; é ela mesma uma realidade que se elabora e se torna pela primeira vez perceptível. Em alemão, *imaginação* é *Einbildung*. Esse substantivo é formado a partir do verbo *einbilden*, que reproduz perfeitamente o latim *informare*: dar forma, formar. É nesse sentido primeiro que Boehme entende o ato de imaginar. Para ele, a *imaginação* é verdadeiramente criadora de formas. Ela modela a substância e a atualiza. (NICOLESCU, 1995, p. 91).

Em verdade, graças à vitória do averroísmo latino sobre o avicenisismo no âmbito teológico cristão, houve a quase total superação da imaginação ativa e a hegemonia do racionalismo, que se ampara no pensamento direto e na crença de que a inteligência apresenta sempre a correta sintaxe (DURAND, 2000; FAIVRE, 1994a). Mas, longe de ser um desvio paranoide, para Boehme a imaginação é o pensamento simbólico que caminha ao lado dos sentidos e dos sentimentos do homem e também é o atributo da própria divindade, enquanto repositório de todas as potencialidades criativas.

De acordo com os alquimistas, que foram uma destacada fonte para o boehmismo, a *imaginatio* (imaginação) é sinônimo de *meditatio* (uma técnica de meditação). De acordo com o *Lexicon Alchemiae* (1612), de Martin Ruland, a *meditatio* é usada quando ocorre um diálogo

interior com um ser invisível, “que tanto pode ser Deus, quando invocado, como a própria pessoa ou seu anjo benigno” (*apud* JUNG, 1990, p. 286).

Ainda segundo o mesmo texto: “A imaginação é o astro do homem, o corpo celeste ou supraceleste” (*apud* JUNG, 1990, p. 290). Por *astro* (*astrum*), na linguagem paracelsiana, entenda-se a *quintessência* do homem, “um extrato concentrado das forças vivas do corpo e da alma” (op. cit.). Fica patente então que para o alquimista, nem todos as aplicações da imaginação são abstrações imateriais, vez que além de possuir um corpo, ainda que sutil, ela seria capaz de transformar a matéria. É um ponto de vista semelhante que Boehme defende em relação à *imaginação verdadeira*, como veremos a seguir.

No boehmismo, esse processo que ocorre no microcosmo do homem tem equivalência no nível macrocósmico, onde, sob o prisma da imaginação criadora presente na Vontade do Pai e no desejo do Filho é que se pode compreender o *Ungrund*. É nesse vazio pré-ontológico, que, pelo desejo de autocompreensão, a Vontade do Pai é impregnada de uma gravidez teogônica pela qual “[...] o que foi apreendido pela Vontade se constitui num fundamento (*grund*) ou centro em si mesmo, engendrado a partir do Sem-fundo” (BOEHME, 1995, p. 172; VI 1:15). “Nesse momento, o Coração está *prenhe* da Luz” (ibid., p. 176; VI 1:32).

Do mesmo modo que se desenrola o drama teogônico, o universo, em seu estado de infinito devir, decorre de um processo de imaginação e *in-corporação*, pelo qual as imagens elaboradas no seio da faculdade e reino da *ewigen Imagination* (*Imaginação Eterna*) (BOEHME, 1730.VI, p. 21; 2:23) emanam do *sem-fundo* e tomam forma para comporem o espaço e nele ocuparem um lugar. Entenda-se ainda que esse infinito de espaço emanado do *Ungrund* abrange tanto o mundo das corporeidades espirituais quanto o das formas sensórias. Assim se constituem os elementos do esquema dialético hábil a clarificar o *Ungrund*:

- 1) Deus é o *Princípio* situado além deste mundo, sobre o qual nenhum ser finito pode ter pleno conhecimento e cujo desejo é atrativo-contrativo;
- 2) Porém, para satisfazer a expansiva vontade de se conhecer, Deus necessita imaginar e tornar-se reconhecível para si mesmo através da espacialização da imagem por ele produzida (Seu reflexo).
- 3) Em síntese, a essência oriunda da vontade sofre a ação do movimento do desejo, reflete-se no espelho da sabedoria (Sofia) e engendra a substancialidade (este mundo) por um ato mágico de imaginação autopregnante (cf. BOEHME, 1995, p. 178; VI 1:39-42).

Contudo, não devemos pensar que por isso o universo é idêntico a Deus: “O mundo exterior não é Deus, e não será chamado Deus eternamente, mas apenas uma essência por meio

da qual Deus se dá a conhecer e opera, como uma semelhança do [altíssimo] ser celestial divino.” (BOEHME, 1730.XI, p. 280; II 316)²⁹.

De acordo com Boehme (2005, p. 281; IV 40:10), “Deus manifestou-se em imagens – isto é, em anjos e em homens – para que Ele assim tivesse alegria em Si mesmo e se regozijasse eternamente com as essências de sua vida.” E se o homem é imagem e semelhança de Deus, então sua imaginação possui a capacidade de se fixar na mediação de diferentes níveis de realidade: “Se elevas teus sentidos e teu espírito e viajas no carro da alma, [...] podes ver, pela tua imaginação, o vasto espaço, onde o olho de teu corpo não pode alcançar; [...] poderás alcançar o conhecimento do que é Deus e a geração eterna.” (BOEHME, 2010, p. 55; II 4:23).

Por ter sido criado à semelhança de Deus, o ser humano é a um só tempo imaginado (por existir no âmbito de uma economia imaginal), imagem (duplo ativo de Deus) e imaginador (cocriador, possuidor da potência imaginativa) (GENTZKE, 2017, p. 115). Logo, o *Ungrund* resgata o incognoscível do reino do desconhecido e o assimila à experiência do adepto, que, de buscador distinto do objeto desconhecido de sua contemplação, graças à imaginação transforma-se no espelho da Sabedoria. E por meio dessa visão mútua, nascida do desejo e elaborada pela capacidade imaginativa, a alma reconhece-se semelhante à divindade até então desconhecida.

Assim, a multiplicidade é mudada em unidade, isto é, em vontade unificada que chamamos mente (*gemüthe*), que é a fonte a partir da qual essa vontade pode extrair o mal ou o bem. Isso ocorre pela imaginação ou representação de uma coisa má ou boa; então, a propriedade da vida *qualifica-se* [mescla-se] com a propriedade substancializada pela imaginação. A propriedade da vida apreende a propriedade da coisa imaginada, seja uma palavra ou uma obra, despertando-a e inflamando-a em si e em todas as suas formas, de modo que elas **começam a qualificar-se conforme a propriedade imaginada**, e cada forma arde em amor ou cólera. Assim, a propriedade da vida introduz na mente o que foi apreendido pela imaginação. (BOEHME, 1995, p. 208; VI 4:4; grifo nosso).

Percebe-se então que é através da imaginação que a humanidade *de-formada* pela Queda de Adão necessita se *re-imaginar* para se regenerar e *wiedergeboren* (*renascer*) ainda nesta vida (BOEHME, 2010, p. 427; II 22:9) em um *corpo glorificado*, que Boehme denomina *Kraftleib* (BOEHME, 1730.IV, p. 76; 7:17)³⁰. Para atingir esse nível em que a alma se deixa preencher pela Vontade do Filho (Jo 1:1-5), é necessário entrar no cadinho divino, situado no

²⁹ Die äussere Welt ist nicht Gott, wird aus ewig nicht Gott genant, sondern nur ein Wesen darinn sie Gott offenbaret, als ein Gleichniß des H[öheres] Göttlichen Himmlischen Wesens, in deme Gott wircket. (BOEHME, 1730.XI, p. 280; II 316; tradução nossa; colchetes nossos).

³⁰ Literalmente, *corpo poderoso*; na edição em português de 2005, Sommerman utiliza a expressão *corpo virtual* e na nota de rodapé explica se tratar de um “corpo de força e virtude” (v. BOEHME, 2005, p. 124; IV 7:17).

mais íntimo do ser humano:

E também damos a compreender que, quando a mente se inflama assim numa forma, inflama a totalidade do espírito e do corpo e, introduzindo sua imaginação no fogo mais interior da alma, desperta o centro mais interior da Natureza. Quando este centro é **inflamado, na cólera ou no amor**, inflama todas as sete formas da Natureza, que buscam o espírito da vontade da alma celeste e eterna, onde está a nobre **imaginação** [o Homem] pela qual Deus se manifesta, e ali introduz seu fogo ardente. (BOEHME, 1995, p. 208; VI 4:5; grifos nossos).

Da *Quarta Qualidade* pode-se chegar a dois resultados contraditórios. O *Fogo* representa a primeira tríade, mas também é a primeira *Qualidade* a dar origem à segunda tríade. Se o fogo se considera sua própria fonte, é autodestrutivo, sem luz, é o fogo do inferno. Por outro lado, se o fogo reconhece sua origem no *Primeiro Princípio*, será luminoso. Isso explica porque no boehmismo o céu e o inferno estão tão próximos e ao mesmo tempo tão distantes:

Portanto, devemos compreender que os anjos maus e os bons habitam próximos uns dos outros, e, no entanto, existe a mais imensurável distância [entre eles]: pois o céu está no inferno e o inferno está no céu, e ainda assim um não se manifesta ao outro: [...]. (BOEHME, 1730.XVII, p. 45; 8:28)³¹

Possuindo o livre-arbítrio, o homem só se *qualificará* positivamente caso se inflame em amor no coração do *Fogo eterno* (*ewigen Feuers*), o qual só é alcançável pela imaginação, “através da qual o homem tem o poder de extrair a vida da morte e conduzi-la à substancialidade divina” (BOEHME, 1995, p. 189; VI 2:10).

Vê-se então que a função mediadora exercida ao nível da imaginação e sua vinculação à vontade instaura uma perspectiva de dupla percepção da realidade, que ocorre de maneira direta e indireta, simultaneamente. Por operar em diferentes conjunturas, desde um não lugar, um *sem-fundo* existente virtual e potencialmente, a *imaginação verdadeira* constitui-se em uma metalinguagem e um fluxo de informação, situada fora do tempo e que atua *in illo tempore*, atravessando todos os níveis de realidade.

A partir do momento em que aceita o transcorrer dos instantes como fluxo e refluxo imaginativo e abole o *tempo profanollinear*, o adepto percebe-se vivendo no seio de um universo em que é sem cessar contemporâneo do princípio, num processo de *reatualização* semelhante ao que as *sociedades arcaicas* empregam para rememorar seus mitos de origem e assim repetir o que os deuses fizeram *ab origine* (cf. ELIADE, 1994, p. 18).

³¹ Also ist uns zu verstehen daß die bösen und guten Engel ihe den einander wohnen, und ist doch die größte unermessliche Ferne. Denn der Himmel ist in der Hölle, und die Hölle ist in Himmel, und ist doch keines dem andern offenbar: [...]. (BOEHME, 1730.XVII, p. 45; 8:28; tradução nossa; colchetes nossos).

É nessa experiência do cumprimento da revelação divina que o homem escapa do reducionismo etnocêntrico da operação do espírito acerca da pretensa ordenação linear da história. Tal prática está além da crença nos relatos bíblicos sem vivência pessoal da espiritualidade, que Boehme intitula criticamente de *fé histórica* (BOEHME, 1730.IX.4, p. 129, 132, 141; 5:2, 6:2, 8:6; BOEHME, 2010, p. 362, 415, 532; II 19:53, 21:40, 26:21; BOEHME, 2016, p. 299; III 13:37).

2.6 IMAGEM E CORPO

Para compreendermos a perspectiva de Boehme sobre a eficácia do *Olho das Maravilhas* é essencial assimilar a relevância que a corporeidade tem em seu sistema, enquanto elo entre Criador e criatura.

De acordo com Durand (2000, p. 28), no Ocidente, a substituição da religião pelo formalismo dogmático e pelo moralismo, dentre outros saldos, resultou na negação e marginalização do poder iniciático e criador da imagem.

Porém, já nos primórdios da civilização ocidental é possível constatar a aversão a imagens (mentais ou não). Ainda que não sistematicamente, Platão foi um dos primeiros pensadores a problematizar a diferenciação entre o representado (“o que aparece”) e seu objeto (“o que permanece externo”), para quem a imagem (mental, esculturas, pinturas, sombras, reflexos e até a poesia) é falsidade e contrafação, *eidolon*, *phantasma*, *eikon*, uma ideia da coisa, projetada pela mente e que não passa de uma realidade aparente a indicar uma puramente espiritual, a qual é composta pelas formas eternas, os objetos próprios da investigação filosófica (República 509 d).

No *Teeteto* (191c, d) e no *Filebo* (39b, c), Platão apresentou analogia e metáfora a fim de destacar que a memória e a percepção não são fontes confiáveis do conhecimento verdadeiro, porém em nenhum de seus escritos implementou uma teoria cognitiva englobante, nem pontuou distinções terminológicas claras entre os tipos de imagem que descreveu (T. THOMAS, 2020).

Diferentemente, Boehme compreendia a imagem como indicativo ontológico das dimensões substanciais da existência material, em franco contraste com as teorias da imagem representacional. No pensamento do Sapateiro, detecta-se tal sinonímia entre imagem e substancialidade, sendo que, à época dos seus escritos, a palavra alemã utilizada para indicar *imagem* (*Bild* e *Bildniss*), também poderia significar *corpo*, a forma sensível de algo (DEGHAYE *apud* GENTZKE, 2017, p. 108).

A palavra imagem também está ligada ao verbo alemão *sich einbilden*, *imaginar* e não

por acaso no texto do Teósofo ela é empregada como ênfase em *imaginatio*, um conceito mágico divino. A fé é um ato da imaginação ou cognição imagética. Assim, reiteradamente o Sapateiro cita a tradução luterana de *Gênesis* 1:27: “*Und Gott schuff den Menschen ihm zum Bilde*” (“E Deus criou o homem à sua imagem”) (BÍBLIA, 1704, p. 2).

A *Torá* emprega duas palavras ao se referir à *forma* de Deus: *temunah* (תְּמוּנָה) e *tsélem* (צֶלֶם). *Temunah* é derivado da raiz hebraica *min* (*tipo* ou *espécie*) e refere-se ao que possui forma ou está em vias de adquiri-la. Ocorre no segundo mandamento, quando se proíbe a representação material de qualquer coisa do céu ou da terra para fins de culto (Ex 20:4).

Já *tsélem* é utilizada apenas em relação à criação do homem (Gn 1:26-27; 9:6) e em certo sentido é o termo-chave para toda a discussão sobre a antropomorfia de Deus. De acordo com Gershom Scholem (1997, p. 17): “A palavra hebraica *tsélem* refere-se a uma imagem ou forma tridimensional”. E complementa:

Quando Deus diz, “façamos o homem à nossa imagem (*tsélem*), à nossa semelhança”, e o versículo seguinte diz “à *tsélem* de Deus Ele o criou”, o homem, como fenômeno físico-plástico, é colocado em relação com a forma primordial nele reproduzida, qualquer que seja essa forma. Deus, portanto, deve ter algo como uma “imagem” e “semelhança” (*demuth*) próprias. Esta “imagem” ou “parecença” não é um objeto de veneração cultural, mas é algo que define a essência do homem, mesmo na sua fisicalidade. (SCHOLEM, 1997, p. 17)³²

À época que a cabala se desenvolvia na Europa Ocidental, a teologia medieval estava empenhada em abolir qualquer atribuição de características antropomórficas a Deus, levando o conceito bíblico de monoteísmo ao seu extremo.

Não por acaso, o médico, filósofo e teólogo judeu Moisés Maimônides (1138-1204) iniciou seu *Guia dos Perplexos* afirmando que não se deve pensar que *tsélem* signifique *tavnit* (*figura*) e o seu *mit’ar* (*contorno*), pois Deus é incorpóreo e uma unidade verdadeira. Segundo o famoso talmide, em “(Gênesis 1:26), o termo [*tsélem*] se refere à forma da espécie, ou seja, à compreensão intelectual, e não à figura e ao contorno.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 44; colchetes nossos). E quanto à semelhança, “*demut* é derivado do termo *damá* (assemelhar) e indica a semelhança em uma ideia abstrata.” (MAIMÔNIDES, *loc. cit.*).

Na cabala, em evolução recente, pelo contrário, há uma ênfase própria na ideia fundamental de uma forma mística da Divindade. Enquanto o *Ein-Sof*, (a Divindade oculta)

³² When God says, “Let us make man in our image (*tselem*), after our likeness,” and the following verse says “in the *tselem* of God He created him,” man, as a physical-plastic phenomenon, is placed in relationship to the primal shape reproduced in him, whatever that shape might be. God must therefore have something like an “image” and “likeness” (*demuth*) of His own. This “image” or “likeness” is not an object of cultic veneration, but is something that defines the essence of man, even in his physicality. (SCHOLEM, 1997, p. 17; tradução nossa).

habita incógnito na profundidade do seu próprio ser, sem forma ou corpo, a Divindade ativa possui uma forma mística, que pode ser transmitida por imagens e nomes.

No *Sefer ha-Bahir*, o mais antigo texto cabalístico existente (e o primeiro a mencionar as *sefirot*, v. **seção 4.5**), a forma de Deus é explicitamente identificada com o *tsélem* 'Elohim de *Gênesis* 1:27, ao acrescentar que Deus criou o homem semelhante a Si “com todos os seus membros e com todas as suas partes” (BAHIR, 1992, p. 74; LXXXII)³³. Tais noções receberam a sua expressão mais impactante no *Zohar*, onde o homem é “a forma que contém todas as formas” ou “a imagem que contém todas as imagens” (SCHOLEM, 1997, p. 45).

Antes do *Zohar* (escrito no final do século XIII), a cabala só conhecia o corpo etéreo dado a uma pessoa após sua morte, conforme a tradição da literatura da *Merkavah*³⁴. Foi esta a explicação de Nachmánides (grande autoridade espanhola em cabala e *halakhah*, i. e., leis judaicas; 1194-1270) e de seus discípulos para as manifestações espíritas: os espíritos dos mortos aparecem aos vivos sob a forma de um corpo etéreo³⁵. Tal conceito estendia-se também às transfigurações e ascensões ao céu de Enoque e de Elias. Segundo o *Sidrei de-Shimmusha Kabba* (séc. XIII?), “só depois de ‘expulsarem’ a imundície de seus corpos terrenos é que as almas podem vestir ‘o corpo que irradia esplendor’.” (SCHOLEM, 1997, p. 270)³⁶.

Na opinião de Scholem (1997, p. 257), o desenvolvimento das ideias cabalísticas em torno do *tsélem* advém de duas fontes paralelas: uma linha gnóstica oriental e uma filosófica neoplatônica, sendo que da segunda teria resultado o conceito do *corpo astral* ou de *corpo espiritual*. “Este corpo astral, como é aqui legitimamente chamado, constitui uma etapa entre o corpo físico e a alma, que são tão diferentes que não se podem ligar ou agir um sobre o outro sem um intermediário.” (ibid., p. 262)³⁷.

³³ ¿Y cuáles son esos miembros? Los siete de los cuales se dice, en el *Génesis* 9:6: «Porque a imagen de Dios es ihecho el hombre.» En otra parte, se agrega, *Génesis* 1:27: «A imagen de Dios (*Elohim*) lo creó.» Con todos sus miembros y todas sus partes. (1992, p. 74; LXXXII; tradução nossa).

³⁴ Ou *Merkabah* (*carruagem*), escola do misticismo judaico primitivo, focada em visões como as encontradas no capítulo 1 de *Ezequiel* e na literatura *heikhalot* (*palácios*), que trata de experiências de ascensão aos palácios celestiais e ao trono de Deus.

³⁵ Boehme também afirmará que os mortos podem manifestar fenômenos físicos perceptíveis pelos homens (ruídos em casas, serem vistos vagueando pelos lugares que frequentavam etc.). Tal capacidade é limitada às almas dos ímpios, que buscam sanar as causas pelas quais não alcançaram o céu. Para tanto, elas fazem uso do *espírito astral* ou *sidérico*, que se dissolve aos poucos. Como se verá a seguir, esse *espírito astral* (*Stern-Geist*) não tem o mesmo sentido que o *corpo astral* dos cabalistas (cf. BOEHME, 1730, p. 112, 129-130; id., 2005, p. 182, 207; IV 21:14, 26:9-11). O *espírito astral* não deve ser confundido com o *espírito anímico* (*animalischen Geist*), que não é a alma, mas o calor que sai do fogo da alma e que será luminoso ou tenebroso conforme o homem o *qualificar* (cf. BOEHME, 1730, p. 204; id., 2011, p. 244; I 14:92). Caso o *espírito anímico* seja *qualificado* no amor, ele terá a substancialidade celeste e a alma receberá o *corpo glorificado* (cf. BOEHME, 2005, p. 168-169; IV 18:8). Os homens só são contatados pelas “almas piedosas” durante o sono (cf. ibid., p. 208; IV 26:16).

³⁶ Only after the souls “cast off” the filth of their earthly bodies can they put on “the body that radiates brilliance.” (SCHOLEM, 1997, p. 270; tradução nossa).

³⁷ This astral body, as it is rightfully called here, constitutes a stage in between the physical body and the soul, which are so different that they cannot connect or act upon one another without an intermediary. (SCHOLEM,

De fato, o autor do *Zohar* conhecia e combinou duas tradições diferentes no texto. Na primeira, *tsélem* é a vestimenta preexistente da alma, que como um *corpo astral* ingressa no sêmen durante o intercuro sexual (Zohar, III, 104b) e daí no embrião em desenvolvimento, regressando ao mundo superior quando o corpo físico morre (SCHOLEM, 1997, p. 264). Aqui, *tsélem* é uma união da *essência* ou *eu* do homem com o seu *corpo astral*. “Apenas uma vez (III, 104a) é que o *Zohar* declara explicitamente que isto é idêntico ao *tsélem* do Gênesis na qual o homem foi criado, mas não há dúvida de que esta é a intenção de outras passagens também.” (ibid., p. 262-263)³⁸.

Já numa passagem distinta do *Zohar* (I, 224a-b), segundo Scholem (1997, p. 264), elaborada com base em outra tradição, *tsélem* refere-se ao vestuário que a alma produz ao longo da existência terrena, tecido a partir do cumprimento das *mitzvot*³⁹ e dos feitos piedosos praticados em vida. Tal vestimenta também se torna o traje celestial da alma quando regressa ao paraíso.

Em textos cabalísticos posteriores, como *Pardes Rimonim* (Pomar de Romãs), concluído em 1548, por Moshe Cordovero, o *tsélem* é tratado como o corpo astral, onde se afirma inclusive que “alguns dos devotos alcançam a observação da sua imagem ainda neste mundo” (CORDOVERO *apud* SCHOLEM, 1997, p. 266). Deste modo, caso o *tsélem* de uma pessoa não-iniciada emergisse e se tornasse visível, esta experimentaria algo semelhante ao fenômeno psíquico do duplo (*Doppelgänger*), estudado pela psicopatologia e que se caracteriza pela visão angustiante de si próprio como um outro.

Hayyim Vital Calabrese (1542-1620), o aluno mais proeminente de Isaac Luria, também defendia a experiência de visualização do *tsélem* como corpo astral por aqueles que têm a “visão purificada” (os justos), além de afirmar que sem a intermediação do corpo astral, a alma consumiria o corpo (ibid., p. 266).

A concepção do *tsélem* como corpo astral não afetado pela morte física do homem tornou-se dominante entre os cabalistas a partir da segunda metade do século XIV e permaneceu como noção básica, apesar das várias teorias que daí surgiram. Deste modo, a experiência oculta de visualizar o *tsélem* continuou como uma possibilidade e a expectativa de experiência iniciática derradeira. (ibid., p. 272). Já aqui, constatamos a gritante semelhança entre o corpo

1997, p. 262; tradução nossa).

³⁸ Only once (III, 104a) does the *Zohar* explicitly state that this is identical with the *tselem* of Genesis in which man was created, but there is no doubt that this is the intention of other passages as well. (SCHOLEM, 1997, p. 262-263; tradução nossa).

³⁹ Plural de *mitzvá* (mandamento). Na *Torá*, constam 613 *mitzvot*, sendo 284 positivas e 365 negativas; são as *mitzvot deoraita*. Além destas, os rabinos prescreveram outras, as chamadas *mitzvot derabanan*.

astral cabalístico e o *corpo glorificado* sob a ótica de Jacob Boehme.

Os pensadores cristãos também se lançaram ao debate sobre a imagem e semelhança de Deus em *Gênesis*, sendo comum ainda hoje a análise de tais palavras, infelizmente sem qualquer menção a sua etimologia em hebraico... De toda sorte, os pontos de vista divergentes chegaram até o protestantismo, como demonstra o trecho a seguir das *Institutas*:

Discussão bem acirrada há também a respeito de imagem e semelhança, enquanto entre estes dois termos buscam os intérpretes uma diferença que não existe, salvo que semelhança foi adicionada à guisa de explicação. Em primeiro lugar, sabemos que entre os hebreus as repetições eram triviais, através das quais exprimem duas vezes uma só coisa; em segundo lugar, nenhuma ambigüidade há na própria matéria, a saber, que o homem seja designado de imagem de Deus, porquanto é ele semelhante a Deus. Do quê se evidencia serem ridículos aqueles que acerca desses vocábulos filosofam com sutileza maior, quer atribuam *tselem*, isto é, a **imagem**, à substância da alma, e *demuth*, isto é, a **semelhança**, às suas qualidades, quer tragam a lume algo diverso. (CALVINO, 2006, p. 189; grifo no original).

Claro então que à época havia defensores de uma *substância* da alma semelhante a uma *substância* de Deus, do que Calvino discordava, embora afirmasse que o homem *mantém* tal semelhança com a divindade. Lutero, ao contrário, era partidário da perda de tal imagem em razão da queda:

O ser humano foi criado à imagem de Deus. Portanto, foi imagem de Deus. Essa é a conclusão, porque o ser humano fora criado a imagem de Deus, a saber, à imagem da justiça, da santidade e da verdade divina, mas de tal modo que pudesse perdê-la, como de fato a perdeu no paraíso e já a recuperou por meio de Cristo. [...] **é a imagem substancial**, criada imutável, a qual perdemos no paraíso, e agora podemos recuperar por meio de Cristo. (LUTERO, 1992, p. 223; grifo nosso).

A princípio pode-se pensar que na frase acima uma qualidade imutável (a semelhança entre Deus e o homem) foi modificada, o que é contrassensual. A saída lógica para tal afirmação é que tal *substância* ainda existe, mas foi retirada do homem (em razão do pecado) e agora lhe é inata; entretanto, ela está disponível, mas é preciso recuperá-la, pela fé em Cristo.

De fato, em sua quarta *tese*, afirmou Lutero (1987, p. 68.) que o “corpo do pecado” será destruído, a imagem do “primeiro Adão” perecerá e “o novo Adão” se tornará “perfeito à imagem de Deus”. O novo Adão aqui não é o Cristo (que é o segundo Adão), mas o homem, que nesta vida deve se preparar “para sua futura forma, quando a imagem de Deus será reconstituída” (LUTERO, 1992, p. 196).

Lutero, assim como os teólogos judeus (a exemplo de Maimônides), se refere a tal *substância* divina de forma demasiadamente abstrata: ela é *justiça*, *santidade* e *verdade*. Tais palavras indicam qualidades do ser divino, mas de modo algum levam o leitor/ouvinte a daí

imaginar um corpo físico ou de um tipo mais sutil.

Ademais, restou evidente que para o monge a reaquisição dessa *substância* ocorrerá após o juízo final. Todavia, o pai da Reforma, com seu jogo de palavras em torno dessa *substância* perdida, provavelmente levou fiéis mais fervorosos a conceber que podem se revestir com o *corpo perfeito* ainda em vida.

Retornemos então à linguagem boehmiana, onde “à sua imagem” em *Gênesis* 1:26-27 significa que o homem está em essência/substância conectado à divindade, mesmo após a corporificação de Adão estender-se para os níveis tangíveis que nos são conhecidos sensorialmente. Logo, a corporeidade terrestre não é apenas um espaço no qual “a Divindade manifestou-se na *terrenidade*”, mas também “é o mistério no qual repousa o arcano daquilo que há de mais oculto” (BOEHME, 2005, p. 156; IV 16:5).

Verificamos então que a própria *Bíblia* já possuía os elementos que levaram Boehme à crença de que o homem é “*Bilde, Leben und Wesen*” (“imagem/corpo, vida e essência”) “*des ungründlichen Gottes*” (do “Deus abissal”) (BOEHME, 1730.XVII, p. 7; 2:2). Além do texto em si, também houve a contribuição do debate teológico cristão sobre o que são imagem e semelhança de Deus em *Gênesis*. E muito provavelmente, soma-se a essa equação os contatos com estudiosos da cabala, pois, como vimos, alguns cabalistas asseguravam que o corpo astral (*tsélem*) pode ser (re)adquirido, moldado e manipulado, num processo semelhante ao descrito por Boehme, conforme veremos em detalhes nas **seções 3.4 e 3.5**.

De acordo com o Sapateiro, somos o *locus* no qual e pelo qual o processo de corporificação da divindade a partir do nada chegou ao seu ápice. E é nestas concepções, completamente heréticas tanto para cristãos quanto para judeus, que nos aprofundaremos no próximo capítulo.

Como pudemos observar neste capítulo, Jacob Boehme era uma pessoa naturalmente propensa a estados alterados de consciência, o que, somado à conjuntura política, econômica, religiosa e social do período, contribuiu para que ele vivenciasse experiências místicas. Como resultado desse processo, nosso personagem ressignificou os reveses de sua vida e tornou-se um prolífico autor, apesar de sua baixa escolaridade. Seus textos deram novo ânimo a si e àqueles que aceitaram seu pensamento como fruto de inspiração divina.

Nesse contexto, contrariamente à maioria dos filósofos cristãos, que tomam a razão por guia do homem, Boehme elevou a imaginação à condição de bússola moral da humanidade, de cujo direcionamento resultam efeitos imediatos: ao optar entre colocar sua imaginação na luz ou nas trevas, a alma do homem *qualifica-se* no *Princípio* escolhido, podendo queimar-se de

ira ou tornar-se luz para o mundo. Deste modo, como discorreremos em detalhes no capítulo seguinte, os tormentos da alma, segundo o Teósofo, têm início enquanto ela habita o corpo e caso persevere num estilo de vida desregrado, infelizmente se prolongarão após a morte.

Para Boehme, vivendo num período conturbado, urgia reencontrar o sentido da dualidade entre danação e salvação que marcou a construção da cultura ocidental. Diante das crescentes mercantilização da vida e imposição de valor econômico a todas as coisas, o Sapateiro tenta restabelecer a harmonia e ressacralizar um mundo cada vez mais caótico e marcado por uma existência utilitarista e profana.

Agora que o correr das horas marca o ritmo de trabalho e exige maior produção em menor prazo (para produzir ainda mais no período excedente!), o Sapateiro parece querer refrear o tempo, ao advogar por um estilo de vida mais solidário aos camponeses e aos trabalhadores urbanos, mais coerente com a mensagem cristã.

Numa terra manchada pelo sangue dos mortos nos conflitos religiosos, dando um passo adiante das múltiplas denominações, Boehme conclama os verdadeiros fiéis a se unirem a ele e juntos resgatarem o espírito comunitário do cristianismo primitivo.

O mundo urbano a que o ex-vilão (habitante de vila) teve acesso após se tornar cidadão era intimista, hierarquizado e vinculado a rotas comerciais, contatos pessoais e interações econômicas e intelectuais para além dos muros e dos arredores de Görlitz, uma cidade cuja vida cultural era dominada por um círculo formado por reitores, acadêmicos, professores e outros eruditos. Estes intelectuais herdaram e fizeram vicejar um protestantismo espiritualista pré-existente e independente de Boehme, com cuja interação ele se beneficiou para consolidar seu pensamento sobre uma diversidade de temas.

Como visto, os interesses esotéricos de Boehme não eram incomuns à época e os registros indicam claramente que moradores de Görlitz e arredores, de todos os níveis sociais, possuíam ideias afins e que vários deles travaram contato com o Teósofo. Logo, enquanto muitos pesquisadores procuraram explicar como um não-acadêmico teria acessado as correntes culturais que circulavam e possivelmente definiam o imaginário regional, à luz de sua rede de contatos hoje se sabe que mais difícil seria Boehme estar alheio às influências à sua volta.

Quanto aos tipos de organização religiosa, o histórico da Reforma registra que a doutrina, o culto e a hierarquia das igrejas logo se tornam objeto de contestação que leva a um infundável processo de surgimento de novas cisões. O boehmismo, desprovido de um credo e sem institucionalizar seus símbolos, em seu nascedouro já era uma rede flexível, que viria a permitir interpretações pessoais de seu *corpus* e a escolha individual dos símbolos mais caros a cada adepto, como veremos no **capítulo 5**. Ademais, a própria linguagem empregada por

Boehme é concreta, anti-institucional e desorganizadora das estruturas de poder.

Neste particular, como se observou neste capítulo, nosso personagem pouco descreve sua própria transformação interior, o que lhe apareceu durante seus êxtases e que impressões tais visões lhe provocaram. Diferentemente de outros místicos, que utilizam suas próprias experiências espirituais para apoiar seu relato do mundo interior divino, Boehme geralmente escreve como se fosse o próprio Deus que estivesse lhe ditando e revelando Seus segredos.

Quanto ao *corpus*, conforme vimos, é fortemente baseado na *Bíblia*, porém, consoante suas experiências místicas, o Teósofo muda a narrativa bíblica, por acrescentar dados que não constam dos textos sagrados. Além disso, Boehme reinterpreta as *Escrituras*, de modo que se coadunem com seus *Três Princípios* e *Sete Qualidades*, que para ele são os únicos meios pelos quais Deus pode manifestar-se.

No boehmismo, compreender esse processo teogônico, cosmogônico e cosmológico é essencial, pois só assim o homem pode assumir sua posição de microcosmo ante o macrocosmo e assumir seu papel como co-regente junto a Deus. Para tanto, cabe ao homem empregar a *imaginação verdadeira* com toda a sua vontade, a fim de remodelar sua imagem à semelhança do Criador. E aqui, o místico cristão aproxima-se irrefutavelmente da cabala, com sua ideia de *corpo celeste* (*corpo glorificado*) bastante próxima do *tsélem*. A eficácia simbólica do *Olho das Maravilhas* gira em torno de tal corpo, como veremos a seguir.

Isto não sem antes fazermos uma síntese do percurso histórico-cultural do simbolismo do olho/mandala. E compreendendo como as noções de *substância* e *Qualidades* em Boehme atuam na composição do *Olho das Maravilhas*, poderemos desvelar a relevância deste diagrama como ferramenta do homem em busca de libertação do drama cósmico descrito nos tratados e missivas boehmianos.

3 O OLHO DAS MARAVILHAS

Os teóricos do imaginário comprovaram que este habita em nós desde a noite dos tempos e, por que não dizer, somos aquilo que imaginamos. Em verdade, nosso “eu” se nutre do “mundo interior” construído pelo imaginário, numa relação simbiótica a despeito e para além do progresso científico. Muitas das imagens que se manifestam em nossa mente, em condições normais, são constituídas com base naquilo que visualizamos quando em estado de vigília. É graças às acomodações anteriores do sujeito ao meio objetivo que surgem as representações subjetivas e daí o símbolo, que “é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio” (DURAND, 2012, p. 41).

O ato físico de ver requer os olhos, o ar, a luz e o objeto. Simplificadamente falando, podemos conceber o olho como um órgão complexo, responsável pelo sentido da visão, atuando através de um mecanismo que permite à luz se projetar em um painel sensível, chamado retina. Além disso, há a parte nervosa situada no fundo do globo ocular, onde a luminosidade é percebida e transformada em impulsos elétricos, os quais são enviados ao cérebro através do nervo óptico, formando a imagem.

Quando se observa a superfície convexa e espelhada da pupila de alguém, vê-se uma imagem refletida, aparentemente uma cópia em miniatura ou modelo do que a pessoa observada está vendo. É provável que dessa observação tenham surgido não apenas os primeiros dados para a compreensão da experiência visual, mas também da formação de imagens mentais, que seriam cópias em miniatura surgidas no interior do homem a partir de uma cena captada por seus olhos (T. THOMAS, 2020).

Mas, o olho não está relacionado apenas com as experiências sensoriais, apresentando por vezes um aspecto místico. Segundo alguns pensadores medievais, como São Tomás de Aquino e seu professor, Alberto Magno, ao passo que o objeto forma uma imagem na retina, inversamente, também seria possível que o próprio ato de olhar possuísse efeitos materiais sob o que se observa. Desta forma, a depender da intenção do observador, o olhar pode matar ou amaldiçoar, embora também possa curar e abençoar (KLUCKERT, 2004, p. 439).

Sob o viés da TGI, explicada no capítulo anterior (v. **Tabela 1**), podemos dizer que o olho propriamente dito se situa entre os símbolos espetaculares, incluídos na *modalidade* da sensibilidade heroica. Ainda podemos acrescentar que é possível pensar no isomorfismo entre o olho, a visão e a transcendência divina: “olho e olhar estão sempre ligados à transcendência, como constata a mitologia universal e a psicanálise.” (DURAND, 2012, p. 151-152). Ao longo deste capítulo, veremos que, embora mencione e se inspire no olho, Boehme desenvolve

um diagrama composto por outros símbolos e voltado para os regimes noturno e crepuscular.

De fato, o órgão da visão tem um papel fundamental no sistema simbólico boehmiano. Para ele, é do centro escuro do olho, a pupila, que se irradia uma luz dourada, a qual ele denomina de um “*olho de fogo*” (2005, p. 20; RESUMO:5), em concordância com a antiga teoria de que a visão emana deste órgão e permite despertar a consciência: “A candeia do corpo são os olhos; de sorte que, se os teus olhos forem bons, todo o teu corpo terá luz.” (Mt 6:22; cf. Lc 11:34).

Em *Quarenta Questões sobre a Alma (Psychologia vera)*, Boehme apresentou o *Auge der Ewigkeit (Olho das Maravilhas da Eternidade)*, também designado como *Philosophische Kugel (Globo Filosófico)*, o *Spiegel der Weisheit (espelho da sabedoria)* e o olho do *Wesen aller Wesen (Ser de todos os seres)* (2005, p. 56; IV 1:105-106).

Embora uma rica iconografia em torno de sua obra tenha surgido logo após sua morte, esta é uma das poucas representações pictóricas de seus ensinamentos descrita pelo próprio Boehme, que provavelmente foi também seu idealizador, embora nenhuma versão original da imagem tenha sido encontrada entre as cópias autógrafas do manuscrito preservadas.

Elaboradas por Balthasar Walther, as questões que dão título ao quarto livro de Boehme nos apresentam o polo neoplatônico do seu pensamento. Ele as respondeu pacientemente no período de 1618 a 1620. Geralmente, é o médico que faz perguntas para diagnosticar um paciente, mas, nesse caso, o cotidiano se inverte e o leigo atua como um professor para o doutor.

Ao longo da resposta à primeira das quarenta perguntas que dão título ao livro, o Teósofo explica ao leitor como elaborar o diagrama, que, veremos ao longo desse trabalho, é um ato cuja eficácia depende menos de grandes dotes artísticos do que de uma imaginação verdadeiramente ativa, segundo a terminologia junguiana. Além disso, o *Olho das Maravilhas* se sobressai também porque seu autor afirmou categoricamente que a síntese de seu pensamento se encontra no referido diagrama.

Mas por que Boehme escolheu uma mandala para sintetizar suas ideias?

Como e para quê Boehme esperava que o *Olho* fosse empregado pelo “benévolo leitor”?

Em busca das respostas, no presente capítulo discorreremos sobre a relevância do simbolismo do olho na cultura ocidental, seguindo-se a apresentação dos fatores que influenciaram Boehme na composição do diagrama, a descrição do *Olho das Maravilhas* e como se dá sua aplicação prática, tanto do ponto de vista mágico quanto do psicoterapêutico.

Tomando por base *Quarenta Questões* e outras obras boehmianas consultadas, o que se segue, então, é o estudo de um diagrama, na esperança de que seu exame produza percepções

surpreendentemente amplas, que percorrerão os domínios da psicologia, da mística cristã e da fantástica transcendental durandiana.

Assim, para além de uma análise iconográfica, nos propomos a apresentar as aplicações práticas e experienciais do *Olho* enquanto síntese do pensamento de Boehme, objetivando comprovar sua finalidade original no *corpus* de exercícios espirituais destinados à transformação pessoal. Entendemos que sem esse nível de exploração do diagrama não nos será possível compreender como e por que se deu a transição para a *Imagem Figurativa*.

3.1 O IMAGINÁRIO DO OLHO

Símbolos circulares ou derivados de círculos apresentam um rico simbolismo em diferentes épocas, culturas e vieses, sejam eles mítico, religioso, psicológico, entre outros. Inspirados no formato do globo ocular, tais símbolos poderão apresentar toda sua esfericidade (a exemplo da mandala) ou parte dela (a *vesica piscis*), mas em ambos os casos, como uma manifestação do sagrado que observa a criatura e se deixa observar por essa janela aberta para o infinito. Vejamos então, de forma sucinta, como tais símbolos se desenvolveram ao longo do tempo e chegaram até a cristandade.

Antes da invenção da roda, os homens do Neolítico já gravavam em rochedos certos círculos, hoje denominados “rodas solares”, o que demonstra que a esfera é uma imagem arquetípica que nos acompanha desde o alvorecer da jornada da espécie (cf. JUNG, 1990, p. 107, 108).

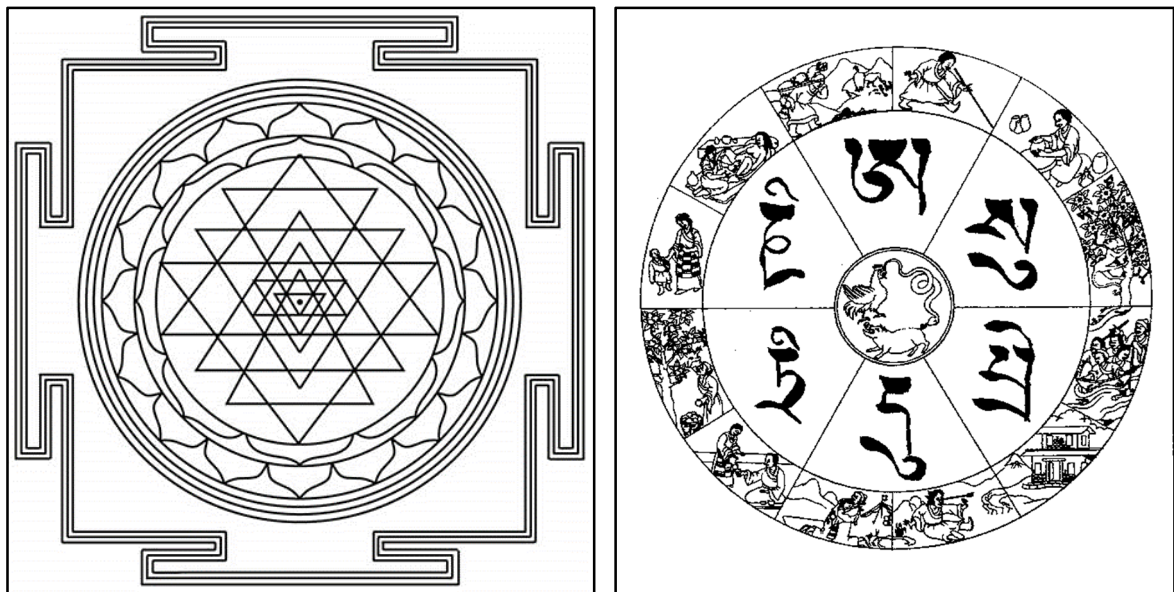
No Oriente, surgiu a mandala (*círculo*, em sânscrito), que para Jung é a expressão do divino que ocorre pela subordinação do múltiplo à unidade do círculo. Tendo em vista que é composta das palavras *manda* (essência) e *la* (conteúdo), mandala significa também “o que contém a essência”, ou “a esfera da essência” (GREEN, 2005, p. 7). Segundo Durand (2012, p. 247), a mandala é um dos símbolos de intimidade, incluídos na modalidade de sensibilidade mística (v. **Tabela 1**).

Tal palavra dá nome ao círculo ritual ou mágico empregado em particular no lamaísmo e na ioga tântrica, na função de *yantra* ou instrumento de contemplação (JUNG, 1990, p. 104). Todavia, enquanto no lamaísmo as mandalas são ricamente ornamentadas, no *yantra* do tantrismo há apenas desenhos geométricos, sendo comum triângulos que se interpenetram, dos quais metade com vértice para cima e a outra, para baixo (v. **Figura 5**). Tal forma simboliza a união de Shiva e Shakti, divindades masculina e feminina do hinduísmo.

Embora os triângulos assim dispostos suscitem à primeira vista a ideia de um conflito entre os contrários (o acima e o abaixo), o que se tem aqui é uma qualidade dinâmica da imagem que resulta em um processo de criação da unidade. Tal perspectiva é acolhida também pela psicologia, que entende tal imagem como representação da união dos opostos: “a união do mundo pessoal e temporal do ego com o mundo impessoal e intemporal do não-ego”, “a unidade e a totalidade da psique – ou *self* [*si-mesmo*] –, de que fazem parte tanto o consciente quanto o inconsciente” (JAFFÉ, 2008, p. 324; colchetes nossos).

Jung (1990, p. 105-107) adverte-nos para não confundirmos a mandala com o *sidpe-korlo*, a *roda do mundo*, ou *roda da vida* (v. **Figura 6**). Tal imagem é geralmente formada por três círculos concêntricos, cada qual representando um aspecto do ensinamento budista de causa e efeito. No centro, giram três animais, cada um mordendo a cauda do precedente; são eles: o galo, que representa a concupiscência; a serpente, o ódio e o porco, a delusão.

Figuras 5 e 6 – Sri Yantra Mandala e Sidpe-korlo, a roda da vida.



Fontes: **Figura 5:** JUNG, Carl G. (org.). *O homem e seus símbolos*. 2. ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 324. **Figura 6:** HANH, Thich Nhat. *A essência dos ensinamentos de Buda: como transformar o sofrimento em paz, alegria e liberação*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001. p. 268.

No círculo seguinte, há seis segmentos (seis reinos) que apresentam as emoções perturbadoras que afligem o homem ao longo da vida: **a)** orgulho; **b)** ciúme/ inveja; **c)** desejo e apego; **d)** torpor, preguiça, obtusidade mental; **e)** carência; e **f)** ódio e raiva. E o círculo externo apresenta 12 *nidanas* (elos) da cadeia da origem interdependente, que representam o percurso da existência humana desde o parto até a morte.

A observação constante dessa imagem levaria o adepto a compreender como opera o *samsāra* (ciclo contínuo de renascimentos sucessivos) no qual creem os budistas e do qual buscam a *parinirvāṇa* (liberação) através de suas técnicas. Todavia, não há aqui um processo dinâmico como na mandala, mas a estimulação da busca de tal aprendizagem, que poderá ser ou não pela via da imagética pictórica.

Para Durand (2012), a mandala inscreve-se entre os símbolos de intimidade da modalidade mística do regime noturno. Enquanto as figuras quadradas ou retangulares remontam à defesa da integridade interior (a cidade, a fortaleza, a cidadela), o círculo ou esfera apresentam um centro perfeito e acentuam a doçura, a paz e a segurança (é o jardim, o fruto, o ovo ou o ventre). Sobre ela, em sua obra fundamental (*As Estruturas Antropológicas do Imaginário*), o célebre pesquisador nos dirá ainda que:

Jung e o seu comentador Jolan Jacobi insistiram particularmente na importância universal do simbolismo do mandala. Encontram figurações semelhantes à imagem tântrica tanto na tradição ocidental, em Jacob Boehme, por exemplo, como nos primitivos da época neolítica ou nos índios pueblo, tanto nas produções gráficas de certos doentes como no onirismo do psiquismo normal. Os dois psicanalistas reconhecem nessas múltiplas interpretações do mandala o simbolismo do centro, símbolo que uma frequente figuração floral ainda reforça. (DURAND, 2012, p. 247).

Diante disso, no desenvolvimento desse capítulo, veremos a relevância que Boehme e a mandala tiveram nas pesquisas de Jung e como o místico do século XVII também não passou despercebido a Durand. Jung leu Boehme diretamente e em suas *Obras Completas* demonstra um vasto conhecimento do *corpus* boehmiano, no qual buscava referências alquímicas, pois, para ele, a alquimia era a principal precursora da psicologia moderna (MCCULLOUGH, 2019, 284, 285).

Ao expor essas considerações não estamos advogando que Boehme tenha adquirido seus conhecimentos sobre o emprego de mandalas em uma linha de sucessão direta que remonte à Índia ou ao Tibete, ou em textos hindus, budistas ou tântricos que lhe tenham chegado às mãos: não há qualquer prova disso! Entretanto, a relevância de tais referências decorre do fato de que no Ocidente já se tornou consenso utilizar a expressão *mandala* em relação a figuras elaboradas em contextos diversos daqueles de seu emprego religioso original, a exemplo do *Olho das Maravilhas*.

Ademais é digno de nota que representações pictóricas com objetivos semelhantes de um processo dinâmico de autotransformação tenham surgido em sociedades tão distantes espacial, cultural e temporalmente. Para Jung, isso seria consequência do acesso ao inconsciente coletivo. E como veremos nos capítulos seguintes, o acesso a determinadas imagens

arquetípicas por apenas alguns indivíduos e sua representação não as torna preponderantes no imaginário de um grupo ou de um povo.

Ainda quanto ao formato da mandala em geral, a depender da perspectiva do observador, essa parece irradiar-se do centro ou se mover para o interior dele. É comum que na imagem um círculo esteja circunscrito em um quadrado ou o quadrado em um círculo. Além disso, as subdivisões por quatro ou múltiplos de quatro nos relembram a onipresença do quaternário, tal como as quatro estações do ano, os quatro pontos cardeais, as quatro causas fundamentais de Aristóteles (eficiente, formal, material e final), os quatro temperamentos hipocráticos (linfático, sanguíneo, bilioso e nervoso), os quatro cavaleiros do *Apocalypse* (Peste, Guerra, Fome e Morte), e as quatro nobres verdades do budismo.

As quatro qualidades correspondem em BÖHME em parte aos quatro elementos, em parte às quatro qualidades como seco, úmido, quente, frio, em parte às qualidades de paladar, como acre, amargo, doce, azedo, em parte às quatro cores. (JUNG, 2000, p. 291).

Na arte pictórica cristã também é possível encontrar mandalas, a exemplo da rara imagem da Virgem Maria no centro de uma árvore circular (símbolo divino do evônimo), as rosáceas das catedrais, o *si-mesmo* do homem transposto para um plano universal, como a rosa branca com que Dante (1998) descreveu a mandala cósmica (*Paraíso*, Cantos XXX-XXXII) e as auréolas dos santos e de Cristo, sendo a dEle a única partida em quatro, alusão a seu sacrifício na cruz e símbolo da sua unidade diversificada.

Também são significativas as representações de Cristo cercado pelos quatro evangelistas. Na arte bizantina e românica, é comum encontrarmos o *Pantocrator* (*Todo poderoso*, em grego; *Maiestas Domini*, em latim) despontando de um espaço vazio ovalado, a *vesica piscis*, figura geométrica criada pela intersecção de dois círculos com o mesmo raio e onde o centro de cada círculo está sobre o perímetro do outro. Ela é o fruto do encontro destes dois círculos, assim como veremos que o centro do *Olho das Maravilhas* será o resultado do embate entre os dois primeiros *Princípios*.

O Cristo na *vesica* se faz acompanhar dos *quatro seres Viventes*, ou *Tetramorfos*: o homem é São Mateus, o leão é São Marcos, o touro é São Lucas e a águia é São João. À guisa de exemplo, lembremos do Cristo na fachada da catedral de Chartres, na França (v. **Figura 7**).

Além disto, o *Pantocrator* é sempre representado com a mão direita a abençoar o observador enquanto com a esquerda segura o *Evangelho* aberto e voltado para o público. A mão da bênção costuma ter dois dedos retos – o indicador e o médio – e o polegar destacado da

palma, formando o número três, da Santíssima Trindade, a exemplo do Cristo no altar da Igreja de São Apolinário, em Ravena.

Em sua origem, o nome *vesica piscis* (literalmente, “bexiga de peixe”, também chamada mandorla; ou *almendra*, em italiano) tanto se referia a um recipiente ou saco produzido por bexigas de animais quanto era uma forma coloquial e grosseira para vagina, cuja representação pode ser interpretada como objeto de desejo masculino e como símbolo feminino da maternidade e de poder gerador.

Remontando à aurora dos tempos, em numerosas expressões artísticas pré-históricas encontradas em cavernas, especialmente nas do norte da Espanha e do sul da França, há imagens de vulvas femininas, cujo traço comum é a estilização geométrica equivalente à interseção de circunferências (BARRALLO; GONZÁLEZ-QUINTIAL; SÁNCHEZ-BEITIA, 2015, p. 673).

Em várias antigas civilizações, a deusa do amor foi associada à constelação de Peixes, a exemplo da suméria, assíria, babilônia, fenícia, grega e romana. Na cultura greco-romana, a deusa Afrodite (Vênus entre os romanos) era associada aos peixes e a um amor de natureza carnal, sendo-lhes ofertados estes animais às sextas-feiras em seus templos, augurando os fiéis serem abençoados com potência sexual e fertilidade.

Com o advento do cristianismo, a *vesica piscis*, que entre os pitagóricos era o “*Logos Potencial*”, a díade que se torna uma tríade, se converte na Santíssima Trindade e num símbolo da criação divina depurado dos ritos pagãos de fertilidade. O *Pantocrator* é representado solenemente, sem expressar emoções, marca de uma época em que a arte se destinava menos à comoção e mais à educação para a renúncia. Quanto à oferta de peixe às deusas greco-romanas do amor, foi ressignificada pela norma católica de não comer carne em todas as sextas-feiras do ano (GONZÁLEZ, 1994; CDC, cân. 1251).

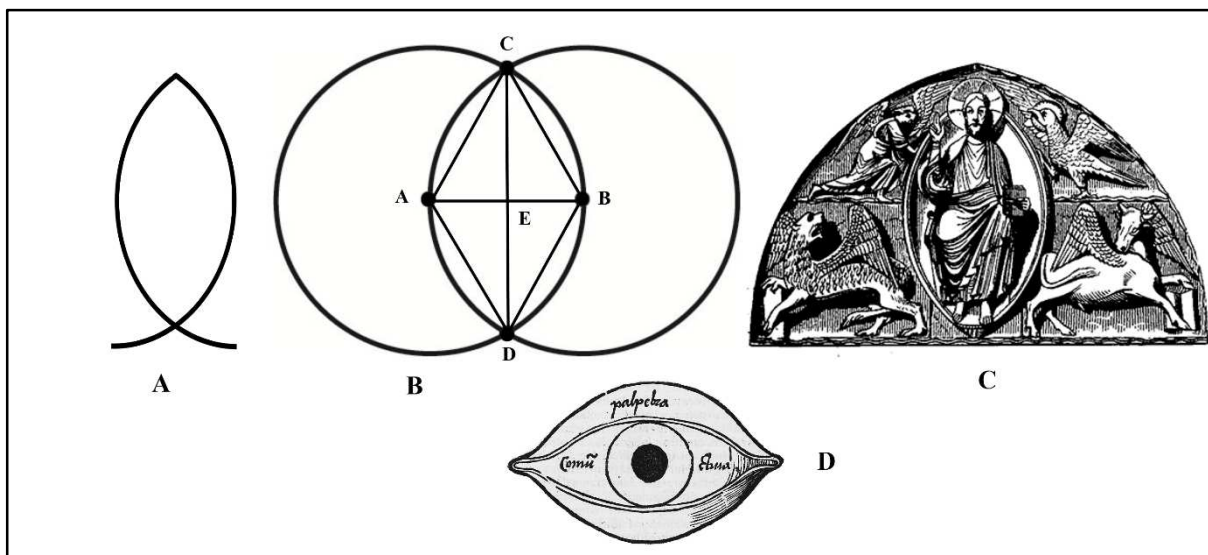
A *vesica piscis* se assemelha tanto à imagem de um olho quanto à de um peixe. Nesse sentido, a palavra *Ichthys* (peixe, em grego) escrita em maiúsculas (ΙΧΘΥΣ) forma um acrônimo com as iniciais da expressão “*Iēsous Christos Theou Yios Sōtēr*” (“Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador”). A primeira referência literária à ΙΧΘΥΣ encontra-se no início do tratado *Sobre o Batismo*, de Tertuliano (160-220 d.C.), enquanto a mais antiga referência não literária consta no epitáfio de Abércio (século II), atualmente no Museu Pio Cristão (STROUMSA, 1992, p. 199).

Além da representação escrita, os cristãos primitivos usavam o monograma do peixe nas catacumbas, onde se reuniam os adeptos da *religio illicita*. E por vezes tal peixe era representado com as mesmas linhas simples da bexiga, demonstrando perfeita harmonia entre as representações lexical e pictórica do conceito cristão em referência.

Em verdade, a *vesica piscis* já era conhecida e empregada pelo homem muito antes do cristianismo, pois dada sua simplicidade, com uma corda amarrada a uma estaca fincada no chão (ponto A) e com outra estaca a servir de lápis, é possível desenhar um círculo e a partir de um ponto em seu raio (ponto B) desenhar um segundo círculo, de modo que eles se sobrepõem. Em seguida, a linha vertical entre os pontos C e D dividirá a linha AB em duas partes de igual comprimento no ponto de interseção E. Eis a bexiga de peixe!

Verificamos então que o ângulo $\widehat{ACE}$ é de 30° , o ângulo $\widehat{CAE}$ é de 60° e o ângulo $\widehat{AEC}$ é de 90° , de modo que o prolongamento das retas resultantes da união dos três pontos forma um triângulo retângulo e da união dos pontos A, B e C temos um triângulo equilátero, havendo no interior da *vesica* dois triângulos equiláteros formando um losango, conforme a **Figura 7**.

Figura 7 – Da esquerda para a direita: A - *ichthys*, B - construção da *vesica piscis*, C - mandorla na fachada da Catedral de Chartres e D - olho humano.



Fonte: A e B - o autor; C - VIOLLET-LE-DUC, M. *Dictionnaire Raisonné de L'architecture Française du XIe au XVIe Siècle*. Tomo I. Paris: B. Bance (ed.), 1854. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/30781/30781-h/30781-h.htm>. Acesso em: 02 abr. 2021; D - REISCH, Gregor. *Margarita philosophica* [...]. Basileia: Sebastianum Henricpetri (ed.), 1583. p. 787. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_HfIOK8DPwz0C. Acesso em: 02 abr. 2021.

Desta forma, o potencial prático da *vesica piscis* permitiu aos antigos reproduzir, com considerável precisão, as três formas geométricas mais empregadas em construção (o círculo, o quadrado e o triângulo equilátero), sem a necessidade de transportar e montar dispositivos complexos para medição de ângulos. Foi assim que a planta baixa para a construção de várias igrejas e monumentos europeus tiveram por base os princípios geométricos da mandorla, a exemplo da fachada da catedral de Amiens, na França. Portas, janelas e o *vitro* (armação de chumbo e vidro) tiveram tal forma geométrica por base.

A *vesica piscis* possui ainda o mesmo formato de um olho semicerrado, podendo ser pensada também como a parte aparente de um todo que permanece oculto (o restante do globo ocular). Retomando a crença no poder benfazejo da visão, o olhar de Deus na representação da *Anunciação* pelo Mestre Bertram, no altar da Igreja de São Pedro, em Hamburgo (ano 1383), simboliza a salvação da humanidade (KLUCKERT, 2004, p. 439).

Por sua vez, na *Visão Mística de Santa Brígida da Suécia*, a Virgem e o Cristo, sentados em uma mandorla, emitem um raio de luz divina que atinge o topo da cabeça da santa, que, sentada à sua escrivaninha, agora consegue ver o corpo de Jesus emanando da hóstia durante a celebração da Eucaristia. É o olho divino que se abre para contemplar o mundo sensível e que no processo, se dá a conhecer. Com amparo nas ideias científicas da época, tais raios de visão, restritos a eventos sobrenaturais e visíveis apenas por uns poucos escolhidos, seriam uma explicação para os milagres (KLUCKERT, *loc. cit.*).

Em Durand (2012, p. 152), constatamos que de modo completamente fisiológico, “os reflexos de gravitação e o sentido da verticalidade associam os fatores quinésicos e cenestésicos aos fatores visuais”. É deste modo que para a maioria dos cristãos, o olho do Deus, *testemunha* e juiz, nos contempla do alto. Enquanto isso, místicos como o teólogo alemão Mestre Eckhart (1260-1328) encontram no olho uma representação de intimidade com o sagrado: “O olho com o qual vejo Deus é o mesmo olho com o qual Deus me vê: meu olho e o olho de Deus são um único olho, uma visão, um saber, um amor.” (ECKHART, 2009, p. 298)⁴⁰.

Voltando aos *quatro Viventes*, embora citados pelo profeta Ezequiel (Ez 1:5-10) e no *Apocalipse* de São João (Ap 4:6-8), o primeiro autor cristão a relacioná-los com os evangelistas foi Santo Irineu de Lião (que aludia ao *Evangelho quadriforme*), seguido por Santo Agostinho e São Jerônimo. Pertinente frisar que segundo João, os *quatro Viventes* “são cheios de olhos pela frente e por trás” (Ap. 4, 6) e “ao redor e por dentro” (Ap. 4, 8), o que demonstra sua conexão com Deus.

Na alquimia, também é uma constante a “divisão em quatro, a síntese dos quatro, a aparição miraculosa das quatro cores e as quatro fases da obra: *nigredo*, *dealbatio*, *rubefactio* e *citrinitas* [...] O quatro simboliza as partes, as qualidades e os aspectos do Uno”. (JUNG, 2012, p. 76). Os alquimistas criaram vários símbolos a fim de representar a almejada integração entre corpo e mente; um dos principais foi a *quadratura circuli*. Para eles, o quadrado ao redor do círculo é a demonstração que de qualquer corpo é possível extrair os quatro elementos, conforme relata o médico, filósofo e alquimista alemão Michael Maier (ROOB, 2011, p. 378).

⁴⁰ The eye with which I see God is the same eye with which God sees me: my eye and God's eye are one eye, one seeing, one knowing and one love. (ECKHART, 2009, p. 298; tradução nossa).

Para os cabalistas, as sete *tunicæ* (membranas) que revestiriam o olho correspondiam às sete esferas planetárias⁴¹, que somadas às três partes fluidas acima citadas chegavam ao número de *sefirot*, das quais *Kether* (Coroa), a mais alta *sefirah*, seria o ponto cego da retina; a coroa ou o nada divino (*Deus absconditus*) presente em todas as coisas, inclusive no olho humano. Como veremos pormenorizadamente a seguir, no *Olho das Maravilhas* se destacam as *Sete Qualidades*, das quais seis se apresentam no formato de semiesferas ou camadas.

Dentre as exposições gráficas do olho no imaginário esotérico renascentista é digna de nota a *Representação cosmológica da obra alquímica em forma de globo ocular*, presente no livro *Amphitheatrum Sapientiae Aeternæ*, de Heinrich Khunrath, publicado em 1595 e que detalharemos a seguir.

No topo da imagem, o nervo óptico representa a *tetractys* pitagórica. A pupila simboliza o caos macroscópico dos quatro elementos e a *lapis philosophorum* esférica que dela provém é o símbolo do microcosmo restaurado. Os braços do xifópago andrógino que ergue a *lapis* do fogo batismal correspondem às etapas principais da obra alquímica, a dissolução do corpo e a coagulação (solidificação) do espírito. Por sua vez, as águas de cores vermelha e branca que emanam da *rebis* (*coisa dupla*, matéria dual) constituem os corpos vítreo e gelatinoso do olho do mundo, o oceano do tempo e do espaço.

A ave na gravura, com seus diversos formatos e cores, representa as fases da *obra alquímica*: o corvo é a *nigredo* (preta), o cisne é a *albedo* (branca), o pavão é a *citrinitas* (amarelo) e a fênix é a *rubedo* (vermelho). A *cauda pavonis* teria como correspondentes químicos a iridescência de metais liquefeitos e as cores vivas de certas ligas de mercúrio e chumbo, que eventualmente compunham a matéria inicial com a qual laboravam os alquimistas (JUNG, 2000, p. 326).

De fato, acreditavam os alquimistas que essa relação espiritualizada com a realidade material seria capaz de curar a dissociação entre homem e natureza. Contemporaneamente, levando em consideração o imaginário, Durand afirmará que a sublimação alquímica realiza “uma completa filosofia do ciclo” e permite que a alquimia seja “uma simbólica completa” (DURAND, 2012, p. 228), que, veremos, teve um papel de destaque na concepção do boehmismo.

⁴¹ Além do Sol, da Terra e das estrelas, as primeiras civilizações já mencionavam a existência de outros corpos celestes, pois estes se deslocavam constante e irregularmente nas órbitas da elíptica, como pequenos focos luminosos. Eles receberam a alcunha de *planetas* e eram em número de sete, a saber, Sol, Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno. Tais nomes, advindos do panteão greco-romano, se justificavam pelo fato de que os corpos celestes seriam constituídos pela quintessência (éter), dando-lhes uma natureza transcendental (cf. PORTO; M. PORTO, 2008, p. 4601-2).

3.2 O OLHO SEGUNDO OS ESPIRITUALISTAS PROTESTANTES E OS ESOTERISTAS

Como se sabe, em contraponto à crescente ortodoxia luterana, materializada em suas sucessivas declarações de fé doutrinária estrita, surgiram dissidentes, que engendraram um *espiritualismo protestante*, que para o teólogo Ernst Troeltsch tipificava o espírito e o *logos* do *Evangelho de João* em contraste com a letra, a lei e o Cristo histórico. Evidentemente, tal movimento foi uma importante influência no surgimento e desenvolvimento da teosofia de Boehme (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 89).

Como já vimos no capítulo anterior, um espiritualista que teve especial importância para Boehme foi Weigel. Deste autor, destacamos o *Der güldene Griff* (*A Áurea Compreensão*), publicado postumamente por Joachim Krusicke, em Halle, em 1613 e que contém uma elaborada análise filosófica do conceito do olho eterno ou interior em paralelo ao olho físico.

Segundo Weigel, há uma hierarquia dos sentidos que varia do mais baixo (externo) ao mais alto (interno), os quais compõem um círculo que se movimenta em direção ao centro imóvel. Assim como há *Três Princípios*, o olho também é triplo nos seguintes aspectos: o inferior é a *visus sensualis* (percepção sensorial) ou *imaginatio* (*Einbildung*), seguido pelo olho da razão (*oculus rationis* ou *Ratio, das Auge der Vernunft*) e o superior é o olho da mente ou compreensão (*oculus mentis seu intellectus* ou *Mens, das Auge des Gemüths und Verstandes; Verstand*).

O olho físico possui tanto qualidades externas (capta os estímulos exteriores) quanto internas, pois é a partir dele que se inicia o processo de cognição. Todavia, o conhecimento advindo da visão física e dos demais sentidos não é o saber mais elevado. Este é advindo do *oculus mentis* (mente enquanto aspecto metafísico do indivíduo), aquele que apesar de não observar qualquer objeto externo específico, sente, conhece e reflete a sabedoria divina do olho eterno (HARMSEN, 2017, p. 161). Ademais, a influência de Weigel e de Paracelso fica patente na descrição dos *Três Princípios*.

Ainda sobre os intelectuais que influenciaram a obra do Sapateiro, devemos lembrar que Balthasar Walther era mais velho que Boehme e viajou por vários lugares em busca de conhecimentos mágicos, cabalísticos e ocultos. Boehme o considerava de uma “inteligência elevada”, inclusive superior à sua (BOEHME, 2005, p. 205-206; IV 26:2). Franckenberg registra que o severo médico travou longas conversas com o descontraído Sapateiro enquanto estava hospedado na casa deste. Logo, nesta ou em outra oportunidade, Boehme pode ter sido apresentado às publicações paracelsianas e (pseudo-)wegelianas que circulavam à época.

Além de Balthasar Walther, o poeta, alquimista e paracelsista Johann Staritz ou Staricius (ca.1580- após 1628) também poderia tê-lo feito. Editor de textos (pseudo-)paracelsistas e (pseudo-)weigelianos, Staritz fazia parte de um grupo de amigos e críticos que desafiaram o Teósofo sobre o tema do livre arbítrio, do que resultou a composição de *Gnaden-Wahl*. Todavia, ainda não se sabe se o Sapateiro viu as imagens pictóricas presentes em *Der güldene Griff* e se a descrição weigeliana do olho eterno o influenciou diretamente (HARMSEN, 2017, p. 165-166).

Quanto à relação entre Boehme e o olho/globo, no décimo oitavo capítulo de seu comentário sobre o *Gênesis*, intitulado *Mysterium Magnum* (1624), o Teósofo afirmou que após a destruição das duas primeiras tábuas de pedra com o texto dos Dez Mandamentos, Deus deu a Moisés uma nova cópia da Lei, gravada em um globo, “*Gott Mose eine andere Schrift auf eine Kugel gab*” (BOEHME, 1730.XVII, p. 121; 18:20), o que difere frontalmente do relato bíblico (Ex 34:29). Visando defender o Teósofo de acusações de heresia, Gottfried Richter, o editor da chamada edição *Toruń* (*Thorn*), uma seleção de obras boehmianas (8 vols., 1652-74), abordou diretamente essa passagem, inserindo a nota a seguir ao lado do texto em referência (Gichtel também reproduziria a mesma informação):

O que o autor [Boehme] declara aqui parece contradizer o texto explícito de Moisés, Êxodo 34:1, Deuteronômio 10:1 e 1 Reis 8:9, que expressamente fala de tábuas de pedra. Isso pode ser explicado da seguinte maneira: os pensamentos do abençoado e falecido Jacob Boehme concernentes aos dois globos [sic! Boehme mencionou apenas um] sobre os quais a lei foi registrada derivaram de uma conversa com o Dr. Balthasar Walther, que lera em Reuchlin, e residiu com Boehme por um trimestre inteiro. (RICHTER *apud* PENMAN, 2008, p. 155)⁴².

Em *De Arte Cabalistica* (1517), seguindo Maimônides e outras fontes cabalísticas, o humanista alemão Johannes Reuchlin (1455-1522) realmente afirmou que “os cabalistas acreditam que Deus primeiramente registrou sua aliança (*legem*) em um globo ardente, aplicando fogo escuro ao fogo branco” e que tal ideia remonta a autoridades cabalísticas mais antigas (PENMAN, 2008, p. 156)⁴³.

Igual afirmação fizeram Nachmánides e os cabalistas cristãos Paulus Ricius (ca. 1480-ca. 1541) e Archangelus de Burgo Novo (século XVI) (NECKER, 2018, p. 201). Ainda em

⁴² What the author [Böhme] here states appears to contradict the clear text of Moses, Exodus 34:1, Deuteronomy 10:1 and 1st Kings 8:9, which expressly speak of stone tablets. This may be explained thusly: the thoughts of the blessed, deceased Jacob Böhme concerning the two globes [sic! Böhme only mentioned one] upon which the law was recorded derived from a conversation with Dr. Balthasar Walther, who read it in Reuchlin, and lived with Böhme for an entire quarter-year. (RICHTER *apud* PENMAN, 2008, p. 155; tradução nossa).

⁴³ “the kabbalists believe that God first recorded his covenant (*legem*) onto a fiery globe, applying dark fire to white fire.” (PENMAN, 2008, p. 156; tradução nossa).

Mysterium Magnum, Boehme afirma que o *globo* corresponde a “o outro Adão (Cristo), que deve trazer o primeiro de volta, e sua lei de volta em sua esfera do coração” (BOEHME, 1730.XVII, p. 121; 18:21)⁴⁴.

Remontando a Platão, vê-se em *Timeu* (35a-40d) que, em razão de sua qualidade de completude, o *demiurgo* fabricou a alma do mundo em formato esférico e a colocou no corpo do universo (30b). E assim como o centro de uma esfera é equidistante a todos os pontos de sua superfície, o *ser-vivo* é homogêneo pela globalidade de todos, dentre os quais, a alma do homem. Constata-se uma similitude entre as formas do corpo e da alma que precede ao princípio hermético da correspondência (v. BRACH; HANEGRAFF, 2006, p. 276).

Da enumeração dos *topoi* centrais dos conceitos de Boehme, a recente pesquisa de Wilhelm Schmidt-Biggemann indicou que concernente à cabala, estão completamente ausentes do pensamento boehmiano a *temurah* (permutação de letras, visando encontrar a origem e a quintessência das palavras), a *notarikon* (realização de abreviações e criação de acrósticos) e a *gematria* (aplicação de um valor numérico a cada uma das 22 letras do alfabeto hebraico, de modo que uma palavra possa se tornar um número e vice-versa e que palavras que tenham um mesmo valor numérico possuam um vínculo). Quanto à interpretação cristã da cabala, especialmente do *Ars Cabalistica*, de Pistorius, impresso em Basileia, em 1587 (no qual foi transcrito o *De Arte Cabalistica*, de Reuchlin), também não há terminologia semelhante em Boehme (*apud* NECKER, 2018, p. 200).

Por outro lado, é inescusável para Schmidt-Biggemann que Boehme apresenta o nome (hebraico) de Deus como a própria essência da linguagem (embora não empregue o hebraico nem a *Torá* em seus textos) e que há certa semelhança entre as *Sete Qualidades* e as sete *sefirot* inferiores/ mais externas. Nesse sentido, lembremos que segundo o *Sefer Yetzirah* (1997, p. 57; 1:7) o fim de cada *sefirah* está embutido em seu início e seu início em seu final, ao passo que no boehmismo cada *Espírito* (outro nome para *Qualidade*) “engendra continuamente o outro, nenhum é o primeiro nem o último” (BOEHME, 2011, p. 149; I 10:2).

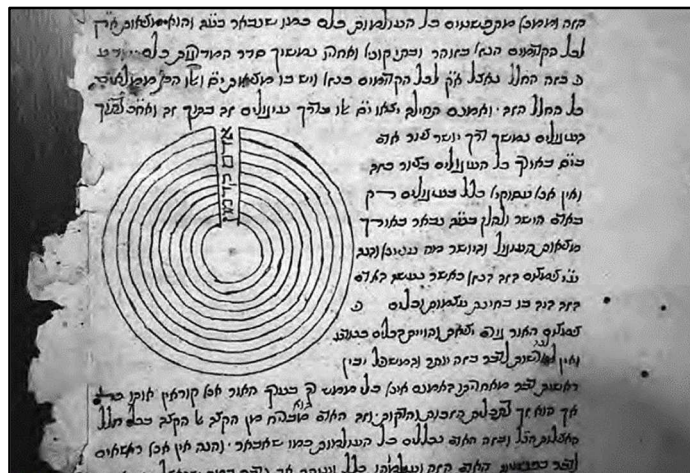
Ainda sobre a esfera na cabala, sabemos que os primeiros códices cabalísticos existentes, datados do final do século XIII, faziam uso sem precedentes de diagramas, sendo comum a representação das *sefirot* por diagramas de círculos concêntricos (v. **Figura 8**). A *árvore sefirótica*, ao que tudo indica, só se consolidaria mais de um século depois (CHAJES, 2020, p. 34).

Para a cabala luriânica, o diagrama é uma característica inevitável e indispensável de

⁴⁴ Welche andeutet den andern Adam (Christum), der den ersten solte wiederbringen, und sein Gesetze wieder in seine Kugel des Herzens. (BOEHME, 1730.XVII, p. 121; 18:21; tradução nossa).

sua transmissão (ibid., p. 36). Segundo Hayyim Vital, as dez *sefirot* são esferas que durante o *tsimtsum* (autocontração de Deus com o propósito de criação) assumem no Adam Kadmon (homem primordial) a forma de círculos concêntricos de luzes circulares/ esféricas (*'igulim*), sendo a *sefirah Kether* (Coroa) a mais exterior, em estreito contato com o *Ein-Sof*. Em seguida, luzes lineares (*yosher*) fluíram para essas esferas a partir do alto (tautologicamente, seu ponto de entrada) (ibid., p. 37). Deste modo, o Adão é um intermediário entre o “sem limites”, o Infinito, o todo absoluto, e a hierarquia dos mundos do porvir.

Figura 8 – Diagrama de círculos concêntricos em MS 1985.



Fonte: CHAJES, Jeffrey Howard (Yossi). Imaginative Thinking with a Lurianic Diagram. *Jewish Quarterly Review*. v. 110, n. 1. p. 30-63. Inverno 2020a. p. 38.

Por volta de 1600, os sistemas cabalísticos de Moshe Cordovero e de Isaac Luria foram recepcionados no norte da Itália e dali difundidos, alcançando Praga graças ao seu pujante comércio, impulsionado em parte pela comunidade judaica local. As “ciências ocultas”, inclusive de fontes hebraicas, atraíram não apenas o interesse da elite do Império dos Habsburgos, mas também a minoria cristã originária “das regiões fronteiriças da Boêmia e da Morávia na vizinhança dos estados territoriais alemães, predominantemente falantes de alemão da Silésia e da Lusácia” (PÁNEK *apud* NECKER, 2018, p. 204)⁴⁵.

Também de Praga veio a contribuição da família Horowitz à tradição cabalística, principalmente através do médico Shabtai Sheftel ben Akiva Horowitz (1565-1619), autor de *Shefa Tal* (*Abundância de Orvalho*), publicado em 1612, em Hanau, próximo a Frankfurt (NECKER, 2018, p. 207). Inspirado nos ensinamentos de Luria e de Cordovero, o texto em hebraico é acompanhado por vários círculos concêntricos.

⁴⁵ “from the border regions of Bohemia and Moravia in the neighborhood of the German territorial states, from the predominantly German-speaking Silesian and Lusatia.” (PÁNEK *apud* NECKER, 2018, p. 204; tradução nossa).

Em *Utriusque Cosmi*, publicado em Oppenheim, em 1617, o cabalista cristão Robert Fludd (1574-1637) também empregou um diagrama de círculos concêntricos, cujo ponto central é a Terra e que progride elencando as esferas celestes e os nove coros de anjos da hierarquia celeste de Pseudo-Dionísio Areopagita (séculos V-VI). Na imagem, cada esfera é associada a uma das 22 letras do alfabeto hebraico, utilizadas por Deus na criação do mundo (ROOB, 2011, p. 46), representativo de um sincretismo entre elementos de diversas fontes esotéricas, que será a tônica no esoterismo ocidental daí em diante.

Diagramas cabalísticos com círculos concêntricos podem ser encontrados, por exemplo, em manuscritos luriânicos, como o *MS 1985, 1b*, da New York Jewish Theological Seminary (v. **Figura 8**) e numa cópia manuscrita do *Sefer ha-drushim*, de Vital, datada de cerca de 1600 (*MS 572, 54a*, Jerusalem Rabbi Y. M. Hillel Library). Nas referidas imagens, o *Ein-Sof* situa-se no exterior do círculo de esferas e não é representado linguisticamente ou visualmente, enquanto o *Ungrund* também habita além das semiesferas do *Olho das Maravilhas*, mas tem seu nome citado no diagrama.

Outro ponto a se observar é que na doutrina luriânica, o primeiro ato de *Ein-Sof* foi de ocultação e limitação, enquanto no boehmismo, ao contrário, o *Ungrund* se revela e emana. No pensamento luriânico, a contração não significa concentração do poder de Deus em um lugar, mas sua remoção, pois é inconcebível uma região que já não seja Deus, o que seria negar Sua infinidade (IDEL, 2007, p. 641). Logo, para que algo que não é *Ein-Sof* venha a existir é necessário que Deus “entre em Si mesmo” através do *tsimtsum*.

De todo modo, é inegável o emprego de círculos concêntricos tanto no cabalismo quanto no boehmismo para representar a cosmogonia, ainda que as explicações do processo sigam caminhos diferentes. Em verdade, o mesmo também ocorreu nos sistemas dos próprios cabalistas Cordovero, Luria e Vital, muito embora tais nomes componham uma cadeia de transmissão de conhecimento que teve por base a cidade de Safed, na Galileia (cf. IDEL, 2010, p. 281 e MAGID, 2008, p. 78), enquanto Horowitz procurou demonstrar que o *tsimtsum* seria apenas um relato simbólico da emanção da *sefirah Kether* (IDEL, 2007, p. 643).

É evidente que Jacob Boehme não dominava os textos cabalísticos e cabalísticos-cristãos da época, mas que Walther é que o teria feito e sido um dos transmissores desse ensinamento ao Teósofo. Esta seria a razão por que nas *Quarenta Questões* (assim como em seus outros livros) não se reconhece facilmente o contexto terminológico cabalístico cristão presente nas obras de outros espiritualistas do período.

O fato de Boehme ter apresentado tais ideias ao longo de sua curta e prolífica produção textual indica a forte influência que o médico legou ao boehmismo. Ademais, além de responder

às perguntas do terapeuta, o Sapateiro também procurou ilustrar seu sistema através do *Olho*, o que apoia a opinião do editor anônimo da edição *Toruh*.

De certo, Boehme apresentou várias tentativas de esclarecer ou sistematizar seu pensamento. E ao tentar fazê-lo com o *Olho das Maravilhas*, desencadeou a mesma intenção em posteriores interessados em seu trabalho. Todavia, como veremos a seguir, a imagem pictórica e o texto em *Quarenta Questões* se complementavam para um fim específico de experiência mística.

Assim, constatamos nesta seção a presença do simbolismo do olho em diversas culturas, inclusive na cristã. Tal pregnância também se deu em algumas das correntes e noções do esoterismo ocidental, a exemplo da alquimia, que também foi objeto da atenção de Boehme. Além disso, diagramas de círculos concêntricos (tal qual o *Olho das Maravilhas*) são anteriores aos textos do Sapateiro e eram empregados no estudo da cabala antes da *árvore sefirótica* se tornar hegemônica.

Como vimos, o olho carrega em si a metáfora do observador que olha para aprender e que ao observar, acaba também sendo observado. Por seu formato arredondado apresentar linhas naturais que remetem à cavidade, à fenda e ao buraco, desperta instintivamente a curiosidade quanto ao que está oculto no interior, ao que há do outro lado e ao que pode vir de lá. Para um místico que acredita que há uma parte sempre insondável de Deus, não poderia haver símbolo mais pertinente para representar o que não tem fundo.

Tecidas estas considerações, vamos agora conhecer melhor o *Olho das Maravilhas*.

3.3 HERMENÊUTICA DO OLHO DAS MARAVILHAS

O olho é um conhecido símbolo de Deus. Boehme, pois, chama o seu *Globo Filosófico* de “*Olho da Eternidade*”, a essência de todas as essências, o “*Olho de Deus*” (BOEHME, 2005, p. 32; 1:17). O fato de uma esfera ser como um olho apresenta pouca dificuldade para nossa imaginação. Que melhor símbolo para representar a eternidade senão o olho, que sendo uma esfera, é o sólido tridimensional que possui a menor área de superfície possível em relação ao seu volume e cuja curva contínua aparenta não ter início nem fim?

Além disso, uma vez que a esfera é formada por todos os pontos que estão à mesma distância do centro, também é um sábio modo de lembrar que o Criador é o centro de tudo e está em tudo: “Somos ao mesmo tempo como um ser total de todos os seres: um só corpo em muitos membros, onde, por sua vez, cada membro é um todo e cada membro tem um emprego específico” (BOEHME, 2016, p. 134; III 6:49).

Quanto ao título latino das *Quarenta Questões, Psychologia vera*, como o de todas as versões impressas de seus escritos, não foi ideia do próprio Boehme: eles foram introduzidos posteriormente, para chamar a atenção de pretensos leitores, algo muito comum à época, pois o latim ainda era o idioma universal: por exemplo, Paracelso também escreveu em alemão e usou títulos latinos. Tanto é assim que o diplomata e filósofo humanista Johann Angelius von Werdenhagen (1581-1652), um aluno e primeiro biógrafo de Balthasar Walther, faria *Quarenta Questões* aparecer em Amsterdã, em 1632, traduzida para o latim por Johannes Janssonius, tornando-a a primeira obra boehmiana vertida para outro idioma.

Não se sabe quem elaborou o *Olho das Maravilhas* contido nesta edição, cujas legendas também estão em latim (v. **Figura 9**). Além do *Olho*, o livro conta com um retrato de Böhme e o título confeccionados em chapas de cobre, com este último assinado por “*Andr. Cramerus Iun. Magdeb*” (GENTZKE, 2017, p. 120). Andreas Cramer (1582-1640) foi pastor, professor de ensino secundário, reitor e superintendente em Mühlhausen (Turíngia) (DDB, 2022).

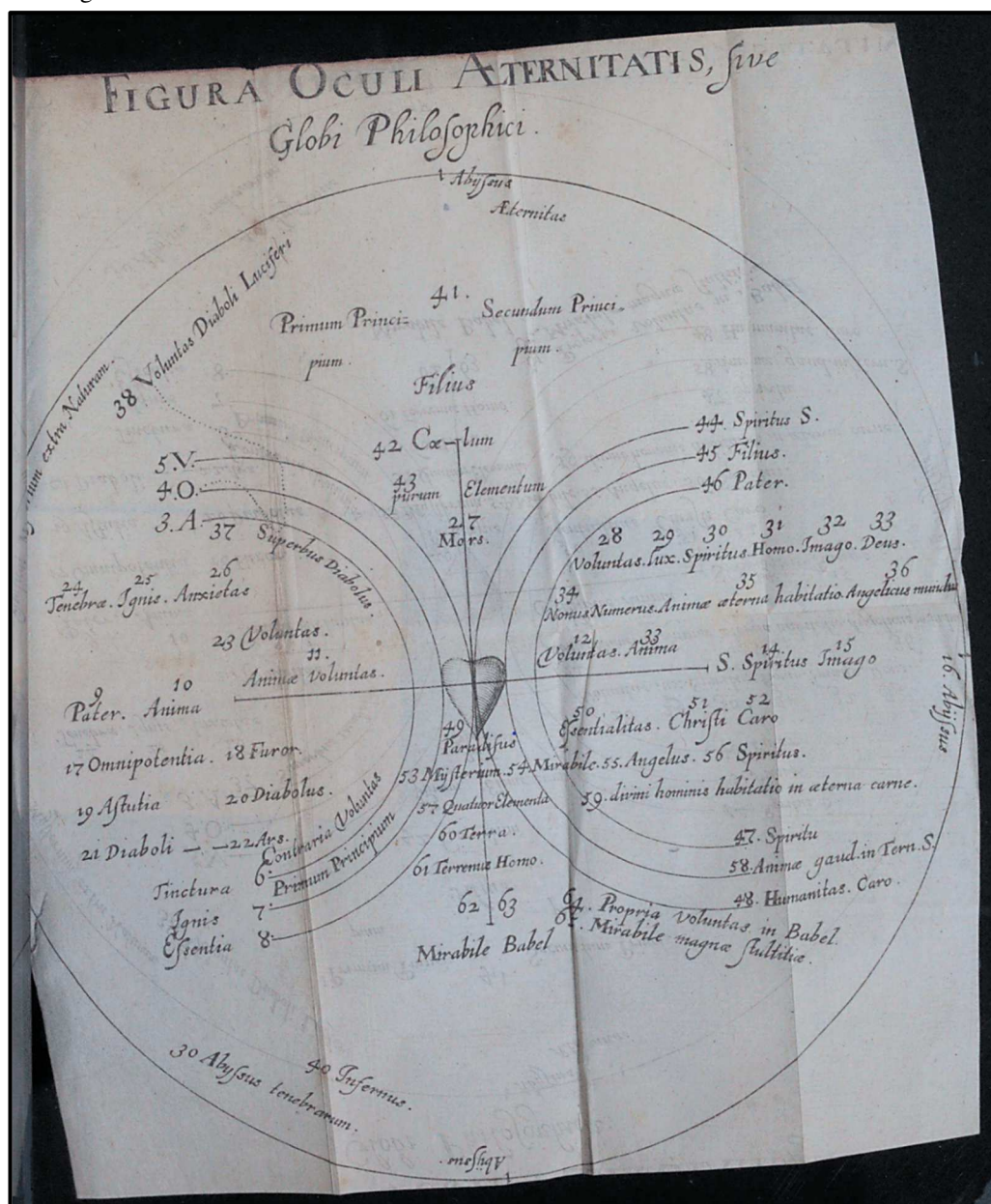
O diagrama foi posteriormente publicado pelo colecionador, tradutor e editor de Boehme, Abraham Willemsz van Beyerland (1586/7-1648), em 1642, com o texto em holandês, enquanto as edições de Hans Fabel, 1648, e Betkius (Hendrik Beets), 1663, continham a versão em alemão. Ele pode ser encontrado também nas três edições das obras completas (*Sämtliche Schriften*), sob os cuidados de Johann Georg Gichtel e J. W. Überfeld (HARMSEN, 2017, p. 163).

Em certos aspectos, o livro *Quarenta Questões* parece ter a intenção de suplantar a cultura humanística elitista presente em Görlitz. Essa ambição do Sapateiro já era evidente na *linguagem da natureza* e na crítica de *Aurora à astrologia matemática* (BOEHME, 2011, p. 426; I 25:19).

Em verdade, nos anexos à edição de obras completas *Theosophia Revelata*, de 1730, somos informados que Walther enviara as perguntas a vários eruditos europeus, que não lhe deram o retorno esperado, motivo pelo qual resolveu interpelar o Sapateiro, em 1618. Por isto, desde sua concepção, o livro já trazia um impulso antiacadêmico de ambas as partes, do *entrevistador* e do *entrevistado*, o que se pode observar pela rejeição à tradição escolástica tardia e por sua redação em alemão numa época em que os acadêmicos ainda escreviam em latim.

“De onde proveio a alma no começo do mundo?” é a primeira pergunta do livro e aquela à qual Boehme dedicará a mais longa de suas respostas, num total de 281 parágrafos em 62 páginas (são 74 páginas na edição brasileira de 2005), enquanto para todas as outras perguntas, a média é de uma ou duas páginas.

Figura 9 – O Olho das Maravilhas da Eternidade, na edição de 1632. Primeira versão impressa do diagrama, ainda com as legendas em latim.



Fonte: BOEHME, Jacob; WERDENHAGEN, Johann Angelius von. *Psychologia vera* I. B. T. XL Quæstionibus explicata Et Rervm Pvblicarum vero regimini ac earum Maiestatico Ivri applicata. Amsterdã: Janssonius, 1632. Disponível em: <https://archive.org/details/ned-kbn-all-00002879-001/mode/2up>. Acesso em: 08 jun. 2021.

Destes parágrafos, os que vão de 105 a 199 dedicam-se à *Erklärung der Philosophischen Kugel oder Auges* (explicação do Olho ou Esfera Filosófica), mas o livro conta ainda com um texto adicional intitulado *Das Umbgewandte Auge Welches handelt von Der Seelen und ihrer Bildnüß* (O olho revirado, que concerne à alma e sua imagem), com informações complementares específicas sobre a alma humana, que é descrita como o olho de fogo ou o globo de fogo e composta por três aspectos oriundos dos *Três Princípios*.

Tabela 3 - Descrição dos componentes do *Olho das Maravilhas*.

Nº	DEFINIÇÃO	Nº	DEFINIÇÃO
1.	Abismo, Eternidade	34.	Número 9
2.	O mistério exterior à Natureza	35.	Habitação eterna da alma
3.	A.	36.	Mundo angélico
4.	O.	37.	Demônio insensato
5.	V.	38.	Vontade do demônio Lúcifer
6.	Tintura	39.	Mundo tenebroso
7.	Fogo	40.	Inferno eterno do diabo
8.	Essência	41.	Filho
9.	Pai	42.	Céu
10.	Alma	43.	Elemento puro
11.	Vontade da alma	44.	Espírito Santo
12.	Vontade	45.	Filho. Mistério Divino.
13.	Alma	46.	Pai.
14.	Espírito Santo	47.	Espírito. Indústria Divina.
15.	Imagem	48.	Carne da humanidade
16.	Abismo	49.	Paraíso
17.	Onipotência	50.	Essencialidade
18.	Cólera	51.	Carne de Cristo
19.	Sutileza	52.	Carne de Cristo
20.	Demônio	53.	Mistério
21.	Artifício do demônio	54.	Maravilha
22.	Idem	55.	Anjo
23.	Vontade	56.	Espírito
24.	Treva	57.	Quatro Elementos
25.	Fogo	58.	Alegria da alma no ternário santo
26.	Angústia	59.	Habitação do homem espiritual
27.	Morte	60.	Terra
28.	Vontade	61.	Homem terrestre
29.	Luz	62.	Maravilha
30.	Espírito	63.	Babel
31.	Homem	64.	Razão própria em Babel
32.	Imagem	65.	Maravilha da grande loucura
33.	Deus		

Fonte: BOEHME, Jacob. *Quarenta Questões sobre a Alma*. 1. ed. São Paulo: Polar editorial, 2005, p. 57.

De acordo com o Sapateiro, na exposição presente no *Olho das Maravilhas* pode-se encontrar resposta a todas as questões existenciais elaboradas pelo médico. Ainda assim, ele atentou às demais perguntas “para satisfazer as pessoas simples **que não têm nossos conhecimentos**” (BOEHME, 2005, p. 101; IV 1:281; grifo nosso).

A afirmação acima demonstra o grau de relevância dessa imagem e o status do sistema de pensamento de Boehme em torno de 1620. Além disso, o grifo serve para ressaltar que há níveis de conhecimento no boehmismo e que a cada estágio alcançado, melhores seriam os

resultados práticos na vida dos adeptos.

A resposta à primeira questão aconselha os leitores a saberem por meio da razão que todas as coisas têm sua origem na eternidade (BOEHME, 2005, p. 28-ss; IV 1:3-ss.). Aqui o Sapateiro deixa de lado o foco na natureza material e na experiência externa para se concentrar na alma e nas questões metafísicas relativas a ela. Tal mudança de perspectiva é essencial para a compreensão do *Ungrund*, que também foi descrito em *Quarenta Questões*.

Enquanto em *Aurora*, Boehme descreveu a teogonia e a cosmogonia em termos macrocósmicos e em *Os Três Princípios* ele situou o microcosmo do homem dentro deste esquema, nas *Quarenta Questões* ele assinala o paralelismo entre o macrocosmo e o microcosmo: uma relação de *co-definição*, em que autoconhecimento, visão e corporeidade se inter-relacionam, uma vez que “*siehet oder findet sich Gott*” (“Deus Se vê ou Se localiza”) na imagem-espelho do ser humano corporificado (BOEHME, 1730.V, p. 180-181; II 10:9).

O *Olho das Maravilhas* registra a história de Deus, do universo e do homem através de um diagrama cujos principais componentes são duas semiesferas de igual tamanho no centro de uma esfera maior e uma cruz grega (reta e de braços de igual comprimento), com um coração sobre o ponto de intersecção. Conforme observa-se na **Tabela 3**, as descrições que acompanham o diagrama são imprescindíveis para entendermos as relações pertinentes aos elementos constitutivos do *Olho das Maravilhas*.

Além da tabela descritiva, no desenvolvimento da resposta à primeira das quarenta questões, Boehme nos ensina a desenhar o Olho, iniciando com um círculo , que é dividido ao meio por uma reta vertical e depois seccionado . As metades são então invertidas  e a partir do Pai (*ponto 9*) traça-se uma reta horizontal até o Espírito Santo, ou seja, que transita do *Primeiro* ao *Segundo Princípio*:  e por fim tem-se essa figura: .

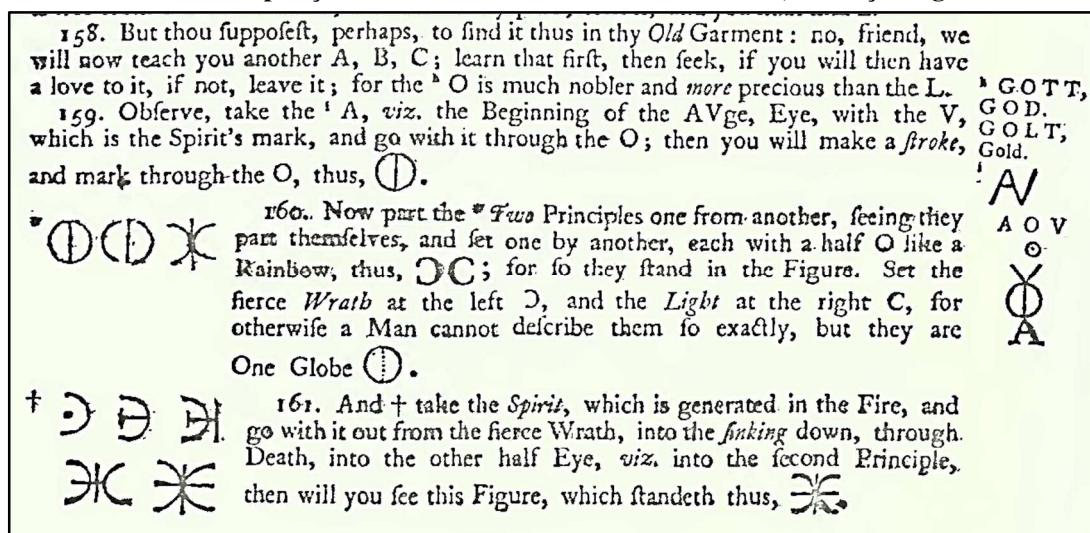
Tais imagens aparecem em um formato ainda rudimentar ao longo do texto do parágrafo 105 da resposta à primeira questão nas edições de 1682 (p. 27) e de 1730 (p. 30-31), mas não ocorrem na primeira edição, de 1632 (p. 118). O padrão acima veio a se consolidar na edição inglesa de 1764 (p. 23; v. **Figura 11**) e foi empregado na edição brasileira de 2005 (p. 56).

Quanto à TGI, veremos que este diagrama possui elementos que tanto remetem ao regime noturno das imagens (que busca mitigar e dar nova ambivalência às imagens mortíferas de temeridade e escuridão presentes no regime diurno), quanto ao regime crepuscular (voltado para os ritmos cíclicos e a equilibração). O *Olho* está pautado pela conversão, eufemismo e equilibração.

Dito isso, devemos agora nos perguntar: se o olho é do *mundo* por que estamos tratando da *alma*?

Quando se lê *Quarenta Questões*, percebe-se que as palavras *globo*, *cruz* e *olho* surgem rotineiramente sempre que Boehme define a alma, sendo tais termos igualmente empregados para se referir à trindade cristã. Daí advém uma importante constatação: os mesmos princípios eternos relativos à criação se aplicam a todo ser humano, numa espécie de padrão que corrobora o famoso adágio hermético: “O que vês embaixo é como o que vês no alto, e o que vês no alto é como o que vês embaixo, para perpetuar o milagre de uma só coisa.” (TÁBUA DE ESMERALDA *apud* RIFFARD, 1996, p. 559).

Figura 11 – Método de composição do *Olho das Maravilhas da Eternidade*, na edição inglesa de 1764.



Fonte: BOEHME, Jacob. *The Works of Jacob Behmen*, The Teutonic Theosopher. v. II. Londres: M. Richardson (ed.), 1764. p. 23. Disponível em: <https://archive.org/details/worksofjacobbehm02beohuoft/page/n37/mode/2up>. Acesso em: 26 nov. 2021.

Além disso, segundo Paracelso, no homem, a alma é a conexão entre seu mundo particular (microcosmo) e todo o universo (macrocosmo). Sendo mais claro, leiamos o seguinte trecho do Teósofo, que concorda com o enunciado anterior:

Quando um ramo cresce de uma árvore, sua forma é semelhante à da árvore. É verdade que ele não é o tronco nem a raiz, mas sua forma é semelhante à da árvore. Ocorre o mesmo quando uma mãe gera um filho. Ele é uma imagem dela mesma. [...] Assim, devemos saber que a **alma tem a forma de um globo** redondo, conforme o olho de Deus, através do qual a cruz passa e se divide em duas partes, isto é, em dois olhos, “dorso contra dorso”, como a Figura que fizemos dela, com um arco-íris duplo. (BOEHME, 2005, p. 111-112; IV 5:1-3; grifo nosso).

Nos seus primeiros escritos, Boehme afirma existir um centro no homem, que de modo algum deve ser confundido com um ponto ou um círculo geométrico. Trata-se de algo orgânico:

é “um *centrum* ou um círculo de vida” (BOEHME, 2016, p. 25; III 2:1; cf. *ibid.* p. 26, 27-28, 29, 44, 45; III 2:6, 11, 15, 18, 77, 80). Situado no coração, é “a geração severa e forte” e “a geração do Pai” (BOEHME, 2011, p. 98, 393, 397; I 6:6, 23:16, 35).

O centro de cada ser carrega uma “vontade de crescer e engendrar”, um “espírito multiplicador e propulsor” no interior de si (BOEHME, 2010, p. 144; II 10:40; cf. *ibid.*, p. 98, 125, 203; II 7:37, 9:34, 14:1). Esse centro se trata das quatro primeiras *Qualidades* (*ibid.*, p. 224; II 14:68). Mais tarde, o Teósofo padronizou a expressão “*centrum* da Natureza” (BOEHME, 2016, p. 45, 81, 113, 114, 115, 116; III 2:79, 4:37, 5:95, 98, 103, 108), que nas *Quarenta Questões* se tornará sinônimo de alma humana (BOEHME, 2005, p. 20; IV RESUMO:6).

Para o Sapateiro, o corpo, também constituinte do ser humano, é o alojamento da alma e “o mundo visível, uma imagem e essência de tudo o que há naquele mundo” (1730.IX, p. 158; 5:44)⁴⁶. Assim, embora diga respeito a toda a criação, o *Olho das Maravilhas* figura num livro sobre a alma porque esta possui as mesmas características com as quais Deus se manifesta e engendra, de modo que o mesmo drama cósmico se repete no íntimo de cada pessoa.

Tamanha é a importância da alma para Boehme que no diagrama a palavra alma ocorre cinco vezes, sendo duas próximas ao centro das semiesferas do lado escuro (números 10 e 11) e adicionalmente no mesmo eixo horizontal, no lado claro (número 13) e logo acima (número 35) e abaixo (número 58). A contraditoriedade indicada por sua presença nas duas semiesferas marca o duplo alinhamento da alma, que é já consequência de sua própria composição: “Assim, concebe-nos bem. A alma em si mesma é um globo, com uma cruz e dois *olhos*: um, santo e divino; outro, colérico no *fogo*.” (BOEHME, 2005, p. 112; IV 5:8).

Por isso, a alma repete em si a mesma sina da divindade, na medida em que abriga e necessita lidar com luz e trevas, pois seu olho esquerdo encontra-se voltado para o “mundo tenebroso, no qual o olho das maravilhas se introduz na Natureza” e o direito voltado para “o mundo da Luz”, onde habita o mistério divino (*ibid.*, p. 60; IV 1:113).

Do ponto de vista cosmogônico, a metade esquerda da esfera representa a cólera de Deus, na qual as três semiesferas concêntricas menores são as três primeiras *Qualidades* (*Adstringente, Doce e Amarga*), que participam do *Primeiro Princípio* e formam um mundo tenebroso. “Significam a geração eterna da essência divina e de todos os mistérios eternos, fora da e na Natureza” (*ibid.*, p. 59; IV 1:109).

As três *Qualidades* supracitadas entram em rotação e evoluem para algo além, graças à

⁴⁶ Der Jünger sprach: Was ist denn der Leib eines Menschen? Der Meister sprach: Er ist die sichtbare Welt, ein Bild und Wesen alles dessen, was die Welt ist. (1730.IX, p. 158; 5:44; tradução nossa).

Quarta Qualidade, o *Fiat, der Blitz* (o *Relâmpago*), quando o fogo frio e destrutivo da ira de Deus transforma-se em um fogo ardente e luminoso. Deste modo, o *Relâmpago* é a descontinuidade e o início da grande inversão no sistema boehmiano, através da qual o colérico *Primeiro Princípio* (associado a Deus-Pai) é transformado no amoroso *Segundo Princípio* (associado a Deus-Filho) através das outras três *Qualidades*: *Amor*, *Tom* ou *Som* e *Corporalidade*, representadas pelas três semiesferas menores, à direita.

Logo, percebemos que assim como o *shabat* descrito no *Gênesis*, com a conclusão deste processo sétuplo, a ira do Pai é eternamente redimida pelo amor do Filho, sendo que “paradoxalmente o Filho gera o Pai” (NICOLESCU, 1995, p. 62). É Durand que mais uma vez nos esclarece como o regime noturno liberta o homem da sina esmagadora do tempo:

Diante das faces do tempo, desenha-se, assim, uma outra atitude imaginativa, consistindo em captar forças vitais do devir, em exorcizar os ídolos mortíferos de Cronos, em transmutá-los em talismãs benéficos e, por fim, em incorporar na inelutável modalidade do tempo as seguras figuras de constantes, de ciclos que no próprio seio do devir parecem cumprir um desígnio eterno. O antídoto do tempo já não será procurado no sobre-humano da transcendência e da pureza das essências, mas na segura e quente intimidade da substância ou nas constantes rítmicas que escondem fenômenos e acidentes. Ao regime heroico da antítese vai suceder o regime pleno de eufemismo. (DURAND, 2012, p. 193-194).

A inversão boehmiana está inclinada para uma conversão dos arquétipos bíblicos, tradicionalmente diurnos, exemplares da interminável luta entre a luz e a escuridão. É necessário ir além de uma transcendência dual. Nas palavras de Pitta, o enveredar pelo regime noturno: “Não se trata mais de ascensão em busca de poder, mas de descida interior em busca do conhecimento.” (PITTA, 2017, p. 32).

E para darmos continuidade à compreensão desse processo de análise dos elementos constituintes do *Olho* vejamos que o “O” (número 4) é o espelho ou o olho vazio da eternidade. A célula mística do ser divino é então polarizada: o “V” (para *Ungrund*; nº 5) é disposto em oposição ao “A” (de *Anfang* ou *Alpha*; nº 3).

Por sua vez, a cruz divide a esfera e conecta suas metades. O centro das semiesferas marca a interação entre Deus e a natureza com uma cruz equilátera, “as Pessoas da Divindade” (BOEHME, 2005, p. 59; IV 1:112), o que reitera a relevância do Filho para a consecução da obra do Pai. No ponto de articulação da cruz também está o centro da esfera maior que circunda o conjunto, destacado no gráfico como o coração (Cristo).

O coração na cruz significa ainda “a manifestação na humanidade, com o que o Coração de Deus se manifestou com um coração humano e esse coração obteve a compreensão da Santa Trindade” (ibid., p. 71; IV 1:151). Deus se realiza através do Cristo e do “*homem interior*”, o

filho pródigo que retorna à casa do pai através do “coração interior”, a consciência, conforme explica o próprio Boehme:

O coração no ângulo da Cruz significa o fundo (*grund*) ou o *centrum* da Divindade [...] para que as pessoas possam aprender a entender o renascimento, isto é, como Deus nos regenerou em Cristo, a partir de seu coração, sobre a cruz. Essa Figura foi desenhada para que o leitor pudesse considerar isso de maneira mais profunda, pois ela compreende tudo o que Deus e a eternidade são. (BOEHME, 2005, p. 60; IV 1:114).

Dá-se aqui uma clara valorização do regime noturno das imagens, onde a morte se torna preparação necessária do dia, promessa da aurora (o *renascimento*). Nesse sentido, perceptível também que tanto a resposta à primeira questão, quanto a observação ao *Olho* permitem-nos traçar jornadas lógicas de um a outro ponto do diagrama. Por exemplo, se no *Olho das Maravilhas* traçarmos uma linha representativa da jornada que tem a *Vontade* (12) como mediadora, iniciada no local em que se encontra a *Alma* (10), é possível seguir pelos pontos manifestação da *Vontade da Alma* (11), *Vontade* (12), *Alma* (13), na esfera celestial, *Espírito Santo* (14) e *Imagem* (15), demonstrando que no boehmismo o homem só se realiza em Deus. Além disso, vê-se aí o trajeto da alma para recuperar a imagem de Deus que ela perdeu em razão da queda.

E assim, apresentada a estrutura básica do *Olho* e os *trajetos* que ele possui, devemos agora nos ater ao que o *buscador* sincero poderá encontrar na *chegada*.

3.4 O CORPO GLORIFICADO PELA APLICAÇÃO MÁGICA DO DIAGRAMA DO OLHO

Como observamos anteriormente, com um vocabulário em que os elementos cristãos são quase ausentes, em *Quarenta Questões* Boehme conota a vontade como um impulso sem luz, mas ardente, ao passo que a alma é a “vontade em direção ao *fogo*”, pois ela permite que a vontade controle seu comportamento (BOEHME, 2005, p. 160; IV 17:7).

“No entanto, sua vontade é livre: pode mergulhar em si mesma, considerar-se nada e, assim, alimentar-se do amor de Deus, como um ramo a se alimentar de uma árvore; ou pode elevar-se no *fogo* com sua vontade e tornar-se uma árvore em si mesma.” (ibid., p. 103; IV 2:2).

De acordo com o Teósofo, a vontade do homem é livre, todavia a sua alma não o é: “Porém, enquanto a alma permanece na vida terrestre, ela não está livre, uma vez que o espírito terrestre sempre introduz suas abominações nela com a imaginação, e o espírito [celeste ou anímico] tem de estar sempre em combate com a vida terrestre.” (ibid., p. 153; IV 15:7).

A imaginação citada acima refere-se à fantasia e não à *imaginação verdadeira*. Ademais, quando Boehme se refere à *imagem*, a relação desta com o espelho e o sujeito reflete a interdependência da criatura e do criador, pois Deus se reconhece em sua imagem (homem) refletida no espelho da criação. Logo, devemos considerar *imagem*, em Boehme, literalmente, como um tipo de réplica do fundamento de Deus sob a forma da alma individual, a qual tem o livre-arbítrio para permanecer no fogo tenebroso ou “se qualificar” para a luz, quando poderá passar à condição de *Geist* (*espírito*).

Agora há controvérsia sobre a imagem da alma: e qual forma supera o fogo ou a doçura do amor, após a qual a alma é qualificada, e também essa imagem emerge da alma conforme a vontade da alma é qualificada. E podemos ver que quando a vontade da alma muda, sua forma também muda; então, quando o tormento da alma se torna ardente, uma imagem tão ardente também surge. (BOEHME, 1730.IV, p. 181; *Das Umgewandte Auge* 8).⁴⁷

Deste modo, o ser humano tem o poder de dar forma ao *espírito* quando se reconhece como um *olho*; e apenas através do *espírito* pode se regenerar e sob o véu de seu corpo mortal, desenvolver um *corpo glorificado* (celeste, luminoso) firmado na luz divina. E especularmente, é através do ser humano que a divindade passa a se conhecer sensorialmente, na medida em que emerge no mundo sensorial por meio dos corpos do homem e da mulher.

O *corpo glorificado* encontra-se oculto da “pessoa exterior” (“*der aussere Mensch*”; daquele que está de fora, *pro-fano*, não iniciado), mas se manifesta para os que passam por um *Wiedergeburt* (*segundo nascimento*), processo de transmutação que no *Olho das Maravilhas* se encontra representado no campo superior, onde a primeira jornada horizontal do homem vai da *Treva* (24) até *Deus* (33), passando pela *Morte* (27) e no campo inferior, a jornada da *Sutileza* (19) até conseguir transfigurar seu corpo em *Christi Fleisch* (*Carne de Cristo*, 52), (BOEHME, 1730.IV, p. 37 e 42-43; 2005, p. 67 e 75; IV 1:137 e 1:164-165), no que se tornará o corpo do adepto renascido/regenerado (BOEHME, 1730.V, p. 159; V II 7:3).

Neste *segundo nascimento* “nenhuma outra alma é engendrada”, pois apenas as dimensões corporais humanas são reconfiguradas em “um novo *corpo*”, atingível somente pelo homem regenerado, que teve sua alma “renovada” (BOEHME, 2010, p. 437; II 22:47), vez que

⁴⁷ Jetzt ist Streit um der Seelen Bildniß: und welche Gestalt überwindet, das Feuer oder die Sanftmuth der Liebe, nach derselben wird die Seele qualificiret, und ersiehet auch eine solche Bildniß aus der Seelen, wie der Seelen Willen qualificiret ist. Und ist uns zu erkennen, daß, so sich der Seelen Willen verändert, so wird auch ihre Gestalt verändert, dann, so der Seelen Qual feurig wird, so erscheint auch eine solche feurige Bildniß. (BOEHME, 1730. IV, p. 181; *Das Umgewandte Auge* 8; tradução nossa).

“apenas o espírito, que é gerado e procede do novo homem, conhece o seu corpo” (BOEHME, 1730.V, p. 177; V II 10:1)⁴⁸.

De acordo com Gentzke (2017, p. 110), essa nova compreensão da realidade provoca simultaneamente o remapeamento do “espaço interno” do corpo humano e do “espaço externo” no qual aquele está situado. Graças ao novo corpo, o homem regenerado se liberta do jugo do espaço quantificável e percebe que já está *localizado* no sítio destinado aos “salvos”, pois o céu está “por toda parte, mesmo no lugar em que estás e caminhas” (BOEHME, 2011, p. 317; I 19:24), “[...] o Paraíso está neste mundo, mas como que absorvido no mistério [...] Está apenas velado aos nossos olhos e às nossas faculdades.” (BOEHME, 2005, p. 277; IV 39:1).

No *Olho das Maravilhas*, o trajeto de transmutação do homem em um templo no qual Deus retornará a habitar e a manifestar Suas maravilhas (BOEHME, 2010, p. 430; II 22:19) pode ser observado na linha vertical que divide o diagrama ao meio, onde, em escala ascendente, encontraremos *Maravilha* (62), *Homem* (61), *Terra* (60), *Mistério* (53) e *Paraíso* (49), todos no hemisfério inferior da linha horizontal.

E no hemisfério superior, ainda na vertical, encontram-se a *Morte* (27), o *Elemento puro* (43), o *Céu* (42) e o *Filho* (41), cujo posicionamento no diagrama podemos associar à localização da cabeça de Cristo crucificado. Essa jornada lógica alude claramente à necessária passagem pela morte do velho homem para se chegar ao divino: “O corpo animal [...]. Tem de passar pela putrefação e elevar-se em Cristo numa nova força, que é semelhante ao Paraíso, no fim dos dias; então ele também poderá permanecer no Paraíso.” (ibid., p. 123; II 9:28). Para Boehme, este jardim paradisíaco simboliza o corpo espiritual e vale lembrar que em *João* 20:15, o corpo glorioso torna Cristo irreconhecível para Maria Madalena, que ao vê-lo ressuscitado, supõe tratar-se do jardineiro do horto.

O Cristo que sai do sepulcro emerge da noite do regime noturno, que ao contrário da trevosa e angustiante “noite diurna” é a noite que se torna divina, a noite de grande repouso. (cf. PITTA, 2017, p. 33). E Boehme também nos exorta a habitar no *sábado*, num *Ruhe* (*repouso*) que é um *Göttlich Freudenreich* (“reino de divina alegria”) (BOEHME, 1730.XVII, p. 105; 16:24).

Vez que em “o *shabat* do sétimo dia [...] o repouso eterno encontrou o início da criação” e “o início e o fim se tornaram de novo um” (BOEHME, 2005, p. 49; IV 1:78) para o adepto, realizar o sábado escatológico da alma é re-ingressar no “repouso eterno” primordial (ibid., p. 29; IV 1:6). Recorramos mais uma vez a Durand para compreender como a imaginação

⁴⁸ Mensch kennet den nicht, allein der Geist, so aus dem neuen Menschen erboren wird und ausgehet, der kennet seinen Leib. (BOEHME, 1730.V, p. 177; V II 10:1; tradução nossa).

simbólica ressignifica a morte em busca de tal repouso:

Longe de ser incompatível com o instinto de vida, o famoso “instinto de morte” que Freud revelava em certas análises é simplesmente o fato de que a morte é *negada*, é eufemizada ao extremo numa vida eterna, no seio das pulsões e das resignações que inclinam as imagens para a representação da morte. **O próprio fato de desejar e de imaginar a morte como um repouso, um sono, eufemiza-a e destrói-a.** (DURAND, 2000, p. 99-100; grifo nosso).

Pelo relato da própria experiência extática de Boehme, essa quietude mística que mata a morte se realiza no momento presente, como prenúncio e tipo da consumação dos tempos. Mas, se a meta final do fiel é esse “repouso eterno” num status semelhante ao que precedeu a criação do universo o que a diferencia da *segunda morte* estipulada para os que não forem salvos (Ap 20:14.15)? Aqui, chegamos ao limite da linguagem como instrumento de expressão do inexprimível, do inefável intuído para além de um real já dado e conhecido e que não pode ser limitado por uma lógica redutora.

Entrementes, se é através do desejo que na eternidade surge algo diferenciado do nada, de acordo com Boehme, é graças também ao desejo (e à magia) que a imaginação pode vislumbrar e re-imaginar o corpo humano como divino e transformá-lo, possibilitando-lhe regenerar-se e reocupar seu status original. Diferentemente do cristianismo institucionalizado, Boehme dirá que: “a magia é a melhor teologia porque é nela que se encontra e se fundamenta a verdadeira fé” (BOEHME, 1730.VII, p. 95; 5:23)⁴⁹.

A magia à qual nos referimos aqui nada tem a ver com encantamentos, poções ou feitiços e muito menos com mágica (ilusionismo). Ela diz respeito à ação da Palavra revelada, que traz à luz o ato criativo no *Primeiro Princípio*, ou seja, que *substantiviza* as três primeiras *Qualidades* sob a forma da quarta (*Fiat, Relâmpago*). Segundo Boehme, a magia divina é a sabedoria eterna de Deus (Sofia), que foi cobiçada por Lúcifer e por Adão, que também sentiu “o mesmo desejo de reconhecer e testar a *Magia*” e queria “ser um deus” (BOEHME, 1730.XVII, p. 68; 11:7)⁵⁰. Caído, cabe agora ao homem escolher entre a fantasia orgulhosa de tentar igualar-se a Deus ou a *imaginação verdadeira*, que implica num real acréscimo de suas potencialidades (ibid., p. 94; 15:8).

⁴⁹ Magia ist die beste *Theologia*, denn in ihr wird der wahre Glaube gegründet und gefunden. (BOEHME, 1730.VII, p. 95; 5:23; tradução nossa).

⁵⁰ Um dessen willen ist die Schöpfung also dunckel gebliebe und hat Gott seine Kinder, in denen das wahre Licht geschinen, mit Trübsal verdeckt, daß sie ihnen nicht sind selber offenbar worden. Albiweil Adam auch nach derselben Lust *Magiam* zu erkennen und zu prüfen imaginirte, und wolte senn a Gott, so ließ es ihme doch Gott zu, daß er sein himmlische Bilde mit der Eitelkeit der Natur füllete, und ganß finster um irdisch machte, wie Lucifer auch thate mit dem *Centro* der Natur, da er aus einem Engel einen Teufel machte. (BOEHME, 1730.XVII, p. 68; 11:7; tradução nossa).

Sob uma outra ótica, de acordo com Gentzke (2017, p. 118), o processo de emprego da *imaginação verdadeira* descrito por Boehme seria uma *teurgia*, uma *theion ergon* (literalmente, um “trabalho divino”), para além da teologia (“discurso sobre os deuses”) e da especulação filosófica.

Surgido entre os platonistas do século II para descrever o poder divinizante dos rituais caldeus, o termo *teurgia* foi fundamentado por Jâmblico (245-325 d. C.). Segundo o filósofo, ao praticar a *teurgia*, o adepto participa a um só tempo como destinatário e beneficiário e pode ser alçado a um status divino, cumprindo o objetivo da filosofia, entendida como uma *homoiōsis theō*, assimilação ao divino (SHAW, 1995, p. 5).

Por seu turno, com amplo esteio, Lira (2015, p. 261) demonstra que a *teurgia* é “o ato ou a realização de rituais sacrais ou de sacramentos” e que o *teurgo* é “aquele que obra ou executa os trabalhos divinos ou os ritos sacramentais”. Ademais, “embora, no contexto filosófico, costuma-se chamar de *teurgia* o que se entende por magia, não se deve confundir que isso necessariamente seja sacramento.” (ibid.).

De fato, Boehme nutre uma simpatia pela magia, mas não pelos ritos sacramentais, como pudemos observar na **seção 2.3**. Logo, o emprego da *imaginação verdadeira* pode ser considerado um ato mágico, mas não um ato teúrgico, pois carece de mediadores, tais como rituais, paramentos, objetos ritualísticos etc. A magia de que fala Boehme, ao contrário da *teurgia*, ocorre primeiro no interior da mente e só depois é que poderá provocar fenômenos exteriores (a modificação do status ontológico do homem).

O prognóstico boehmiano é que magicamente transfigurada em um *corpo glorificado*, a fisiologia humana é alçada ao nível da anatomia divina e experimenta a divindade em si através da carne regenerada (*Carne de Cristo*) e dos olhos crísticos, “*der Seelen-Bildniss Augen*” (*Olhos da imagem da alma*) (BOEHME, 1730.V, p. 159; V II 7:3), de modo que sujeito e objeto da cognição visionária se encontram e se confundem nesse espaço sacralizado.

Sabemos que a crença cristã na possibilidade de um *corpo glorioso/glorificado* não é nova. Seu exemplo basilar é o Cristo, cuja transfiguração (Jo 20:14; 21:4; Lc 24:16, 37), agilidade⁵¹ (Lc 24:31; 24:36-37; Jo 20:19-31) e levitação até os céus⁵² (Mc 16:19; Lc 24:50-51;

⁵¹ Fenômeno físico excepcional pelo qual um corpo aparece transportado de um lugar para outro, instantaneamente ou quase, fora do espaço. Esse tipo de movimento é conatural a um ser puramente espiritual, [...] Embora esse tipo de movimento seja fisicamente impossível para um ser material, alguns teólogos atribuem comumente o dom da *a.* a um corpo glorificado, e fenômenos desse tipo são mencionados na Sagrada Escritura (cf. Dn 14,33-39; At 8,39-40) e na vida de alguns santos, como, por exemplo, nas de são Filipe Neri, santo António de Pádua e são Pedro de Alcântara. (ATUNANN, 2003, p. 21; colchetes nossos).

⁵² Segundo o *Novo Testamento*, durante seu ministério, Jesus já levitara (caminhara) sobre as águas do Mar da Galileia (Mt 14:22-36; Mc 6:45-52; Jo 6:16-21).

At 1:9-11) após a ressurreição seriam índices da assunção de um novo corpo. Na série, as cartas de Paulo afirmarão que pelo batismo, os cristãos desconstroem a morte e renascem em Cristo (Rm 6: 3-4; Cl 2:12), enquanto aguardam a futura ressurreição, quando estarão conformados ao *corpo glorioso* do filho de Deus (1 Cor 15:45-49; Fp 3:21).

Na história cristã, os relatos mais frequentes envolvendo *corpos glorificados* remontam aos Padres do Deserto, homens e mulheres ascetas cristãos que através de longos exercícios de reclusão, estacionarismo e estilitismo conseguiam alterar sua condição orgânica e se tornavam insensíveis ao frio, ao calor, à dor e, por consequência, mais resistentes às tentações do mundo. Utilizando a expressão de São Macário, essa carne *deificada*, conferida ao santo por Deus a título de favor (*gratia gratis data*), libertaria seu corpo das leis físicas da matéria e permitiria *milagres* como levitação, telecinese e telepatia (LACARRIÈRE, 2013).

Sem dúvida houve influências recíprocas entre o gnosticismo e a Igreja no período pós-apostólico, particularmente em relação ao desprezo pelo corpo físico (que é material e, portanto, considerado maléfico). Nesse sentido, lembremos que muitos gnósticos admitiram Jesus como um redentor da matéria, “que se ocultava num corpo espectral [...] e que pregava à alma dos seres humanos, ensinando-lhes de que maneira poderiam escapar da prisão do corpo para entrar depois da morte no puro reino da luz.” (RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 61).

A condição da carne *deificada* dos Padres do Deserto apenas prefigura a dos anjos e a de Adão no paraíso, razão pela qual Lacarrière (2013, p. 235-236) estabelece a distinção entre *corpo glorificado* e *corpo glorioso*, sendo este último o tipo do corpo do Jesus ressuscitado e que será o do homem salvo no final dos tempos. Guardadas as distinções entre as técnicas empregadas, no boehmismo o *corpo glorificado* é fruto do renascimento em vida (*die Wiedergeburt*) ou autotransformação, que está no cerne de sua práxis.

Deste modo, segundo Lacarrière, a ascese, os jejuns e as mortificações não constituem apenas a recusa do mundo material e do status do *homem velho*, mas também o meio pelo qual se chega ao *homem novo*, dotado da carne e do poder dos anjos (ibid., p. 236). Liberto das fronteiras do tempo e do espaço, os anacoretas do deserto, através de seus milagres, abarcaram integralmente as condições passadas, presentes e futuras do homem.

Por sua vez, o subsequente ascetismo beneditino, com sua *discretio* (moderação), atenuou o rigor no tratamento do corpo, seguido pela ênfase na privação e na renúncia no domínio alimentar (jejuns e proibição de certos alimentos) advinda da reforma monacal dos séculos XI e XII.

Todavia, a partir do século XII, graças a uma equivocada *imitatio Christi*, leigos individuais e confrarias de penitentes introduziram práticas expiatórias como a autoflagelação

(LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 37). Vemos então que o corpo do cristão medieval permaneceu atravessado de parte a parte pela tensão entre a humilhação e a veneração, sendo atormentado neste mundo para que a alma se salvasse do sofrimento eterno no inferno.

Já os reformadores protestantes evitaram o tema do *corpo glorioso* e se concentraram na crença da potência salvífica da ressurreição e da ascensão de Cristo. Em verdade, eles relutavam em abordar questões sobre o que ocorre para além do mundo temporal e desejavam erradicar o que consideravam crenças mitológicas empregadas para confortar os cristãos em face da morte, a exemplo da doutrina do purgatório e a invocação dos santos (WIDDICOMBE, 2003, p. 150).

Em *Uma meditação sobre a paixão de Cristo*, de 1519, Lutero critica o que considera as consequências inaceitáveis da teologicamente desordenada devoção popular à paixão de Cristo: a crença supersticiosa de trazer consigo sacramentais para proteção e uma profunda absorção nas cenas da Paixão, da qual adviria apenas uma resposta sentimental.

Para o Reformador, ainda que a Paixão seja apropriadamente contemplada, somente pela graça o fiel pode reconhecer a gravidade do pecado e abrandar o coração. E, além da contrição e da penitência, quem busca a paz necessita lançar seus pecados sobre o corpo ressuscitado de Cristo: “O pecado não pode permanecer em Cristo, pois foi absorvido por sua ressurreição. Agora você não vê nenhuma ferida, nenhuma dor nele, e nenhum sinal de pecado.” (LUTERO *apud* WIDDICOMBE, 2003, p. 151)⁵³.

Face às afirmações acima, inconcebível então que o luteranismo ortodoxo aceitasse o uso de imagens para práticas mágicas/teúrgicas e que o fiel se reimaginasse alçado a condição análoga à do corpo de Cristo, pois este é sempre indescritível, inatingível em vida e apenas o canal de purgação dos pecados pessoais de toda a humanidade. Daí a novidade do *corpus boehmiano* (e de seu clímax no *Olho das Maravilhas*) e a aversão que ele provocou no *establishment* religioso.

Ademais, os exercícios espirituais de Boehme se baseavam na oração e no jejum (aos quais dedicará o 15º capítulo da *Vida tripla*), além de “combater a maldade, os desejos e luxúrias carnis, assim como todo tipo de vida e conduta má”. (BOEHME, 2010, p. 217; III 16:40). Embora ele prescrevesse tais práticas, que remontam ao cristianismo primitivo, o boehmismo rejeita a vida ascética e cenobítica: “Não devemos nos esconder em quartos, claustros e conventos. Afinal, Cristo disse: *Fazei vossa luz brilhar diante dos homens, a fim de que vosso Pai encontre Seu louvor em vossas obras*.” (BOEHME, 2016, p. 276; III 12:36). De

⁵³ Sin cannot remain on Christ, since it is swallowed up by his resurrection. Now you see no wounds, no pain in him, and no sign of sin. (LUTERO *apud* WIDDICOMBE, 2003, p. 151; tradução nossa).

fato, a espiritualidade não é natural ao ser humano em virtude de suas volições natas. Daí ser necessário algum nível de austeridade a fim de atingir a autorrealização, porém, sem extremismos.

Todavia, os pareceres de Boehme em relação à vida conjugal concordam bastante com a tradição pessimista sexual cristã herdada do gnosticismo. Para o Teósofo, o *desejo animal* (sexual) é uma abominação fora do casamento e no matrimônio também, caso seja a única finalidade do enlace. É preciso que o casal mantenha a fidelidade, deseje gerar filhos e os eduque no temor de Deus (BOEHME, 2010, p. 384-385; II 20:64-65). Ademais, a perda do interesse pelo cônjuge após as núpcias e a subsequente busca de aventuras extraconjugais também seriam índices de “que Deus não quis a copulação terrestre” (ibid., p. 242-243; II 15:34-35).

Opiniões contraditórias para um homem que se manteve casado até o final da vida e que esteve acompanhado pela esposa e um dos filhos até o último suspiro em seu leito de morte (FRANCKENBERG, 2011, p. 27). É também o mesmo homem que teve a sutileza de comparar os anjos às crianças que na primavera colhem flores, formam coroas e alegres, as mostram aos seus pais, que compartilham da felicidade dos filhos (BOEHME, 2011, p. 188; I 12:31).

Curioso também que no paraíso vindouro de Boehme a alma recuperará a sua contraparte e a Sofia, de modo que não haverá distinção de sexos, “mas sim uma virgem inteiramente casta” e “seremos todos esposas de Deus”, vivendo como crianças, congregados por um amor ágape, sem lembrança da vida na terra (cf. BOEHME, 2005, p. 230-231, 240-241; IV 30:59-62, 32:4-8). De fato, uma oportuna solução para o problema dos viúvos que se casam em segundas núpcias e reencontrarão o primeiro cônjuge no paraíso, bem como o das almas salvas que não toparão com o cônjuge porque este foi condenado ao inferno.

Percebemos então que o ser humano integral de Boehme será tipificado no além por alterações anatomofisiológicas a nível sutil e pela ausência da cumplicidade e das emoções resultantes dos vínculos conjugais e familiares. Assim, embora o Sapateiro se destaque dos teólogos cristãos por aceitar plenamente a polaridade feminina da alma (que para ele não surgiu depois do masculino, mas preexistia à divisão homem e mulher), seu retorno à androginia segue um trajeto radical, no qual o ser humano se basta a si mesmo.

Tomada literalmente, essa escatologia que aliena a família (inclusive em seus novos arranjos) é pautada na interpretação cristã de *Gênesis* 1:28 de que a finalidade do casamento é a procriação. Não leva em conta que uma família é constituída visando a felicidade do casal e que o sucesso da busca depende mais da dimensão afetiva que da capacidade reprodutiva e do erotismo, os quais definham com o envelhecimento. Para os que optam pelo matrimônio, a

complementaridade é encontrada por enamorar-se pela identidade própria do cônjuge e não apenas pelo seu corpo.

Ainda quanto ao corpo desse andrógino espiritual, além da indiferenciação sexual, ele será capaz de “penetrar na madeira e nas pedras” e de “atravessar todas as coisas” (BOEHME, 2005, p. 245, 279; IV 33:13, 40:2), não havendo em sua descrição, por óbvio, qualquer traço da xifopagia com a qual o hermafrodita da alquimia é representado.

Não obstante, graças ao *renascimento (corpo glorificado)*, o *Englische Welt* (Mundo Angélico) – “toda a legião dos anjos ou dos tronos-principados na Liberdade da majestade divina” (ibid., p. 69; IV 1:143) – e a própria divindade tornam-se compreensíveis através da *geistlichen Sehen* (visão espiritual). Ao mesmo tempo, Deus atinge autoconhecimento por meio dos sentidos do homem regenerado, pois a partir de então “o espírito de Cristo vê através de e em nós” (BOEHME, 1730.V, p. 159; V II 7:3)⁵⁴.

Deste modo, embora não negue a potência salvífica de Cristo, Boehme inverte a estrutura mítica ortodoxa do cristianismo, pois, se antes o espírito divino se fez carne num determinado momento da hierohistória, agora o Teósofo indica o caminho ininterruptamente acessível pelo qual o corpo de qualquer adepto pode ser deificado através de seu esforço pessoal. É esse processo mágico que causou a imediata desaprovação clerical às obras de Boehme: um método que indica como através de uma sublimação, a alma toma consciência de que seu corpo abriga o espaço imaginal no qual pode se desenvolver em direção à *salvação*, sem necessidade de intermediários.

Ora, se o próprio corpo do fiel é capaz de abrigar o sagrado, as organizações religiosas não são essenciais! Boehme chega ao ponto de comparar “*die Steinerne Kirchen*” (“as igrejas de pedra”) a uma “*Gottes Kebsweiber*” (“concubina de Deus”) que optou por se prostituir e gerar “filhos ilegítimos” com o clero degenerado e opressor dos miseráveis (BOEHME, 1730.XVII, p. 676-678; 63:36-40). Não por acaso, pelo decreto de 24 de janeiro de 1633, *Psychologia Vera* ingressou no *Índice dos Livros Proibidos pela Igreja Católica*, menos de um ano após sua publicação em Amsterdã (INDEX, 2002, p. 939).

O método de regeneração da *verdadeira Psicologia* de Boehme consiste então em o ser humano conscientizar-se de que é “*ein Nichts*” (“um nada”) e se re-imaginar para se autotransformar/*renascer* no “saber” e no “ver” do “próprio Deus” (BOEHME, 1730.V, p. 161; 7:9). Tal *renascimento* ocorre agora, neste mundo, que o filho de Eva passará a regenerar continuamente através de sua operação imaginativa de cocriador da realidade.

⁵⁴ Der Geist Christi siehet durch und in uns was er will, und was er will, das Tehen und wissen wir in ihm, und außer ihm wissen wir nichts von Gott. (BOEHME, 1730.V, p. 159; V II 7:3; tradução nossa).

3.5 EMPREGO PSICOTERAPÊUTICO DO DIAGRAMA DO *OLHO* E A FANTÁSTICA TRANSCENDENTAL

Como estamos vendo, a natureza orgânica e cinestésica do pensamento do Teósofo a respeito do *Olho* transcende as fronteiras de um simbolismo meramente geométrico, sendo fruto de reflexões psicológicas e dando esteio a essa ciência. Sendo assim, o diagrama não é só mais um diagrama!

Sabemos que a psicanálise possui fontes teológicas, que incluem a experiência cristã primitiva da interioridade, a mística medieval, o rito do exorcismo, as práticas medievais de confissão, a *Seelsorge* (a técnica de direção espiritual, outrora reservada aos religiosos e que foi estendida aos leigos pelo luteranismo) e o boehmismo (MCGRATH, 2016, p. 50). Portanto, nesta seção nos debruçaremos sobre esta última.

Apesar do reconhecimento dessas fontes do ponto de vista histórico, com seu objeto (a alma) e o projeto que o justifica secularizados, o método de “cura da alma” também se secularizou e hoje olvida suas raízes:

Demonstrar uma origem teológica para a psicanálise vai de encontro ao biologismo ateuista freudiano, ao estruturalismo lacaniano e, embora dê alguma credibilidade à virada de Jung para os textos alquímicos e místicos como prefigurações da psicanálise, também questiona os fundamentos clínicos do junguianismo. (MCGRATH, 2016, p. 50)⁵⁵.

Remontando às origens do estudo da alma, verificamos que a teologia cristã herdou dos antigos gregos a composição tripartite do ser humano (cf. 1 Ts 5, 23): em *Timeu*, é a *sôma* (o corpo, visível e tangível), a *psychê* (alma) e o *nous* (espírito; intelecto; designação da faculdade de entender as Ideias e do local onde está situada na alma, a parte racional e imortal desta) (PLATÃO, 2011, p. 93, 98; 27D, 30C). Porém, lenta e progressivamente, essa concepção foi abandonada pelo catolicismo, que afirma existir apenas corpo e alma, sendo o espírito o “fim sobrenatural” a que se destina o homem (CIC, 367). Ainda assim, a tripartição do homem mantém suas marcas no imaginário ocidental e é frequentemente usada em vários contextos.

A palavra latina para alma é *anima*, feminino de *animus*, cuja etimologia remonta a *animus* (espírito), correspondente latino do grego *anemos* (vento), um recurso dos antigos à

⁵⁵ Demonstrating a theological origin to psychoanalysis flies in the face of Freudian atheistic-biologism, Lacanian structuralism and although it lends some credibility to Jung’s turn to alchemical and mystical texts as prefigurations of psychoanalysis, it also throws into question the clinical foundations of Jungianism. (MCGRATH, 2016, p. 50; tradução nossa).

analogia com as correntes de ar (invisível, mas sensível por seus efeitos) para representar o sentido chave de alento vital. Igualmente, na tradição judaica, esse fôlego de vida, *nefesh* em hebraico (Gn 2:7), advém de uma fonte exterior ao homem, daí porque na quarta das *Quarenta Questões*, Balthasar Walther mencinonar a insuflação da alma nas pessoas.

Quanto ao estudo propriamente dito dos estados de consciência e das faculdades da mente, Johann-Thomas Freigius (1543-1583) é provavelmente o primeiro autor a propor uma *Psychologia* enquanto ramo da *Physica*, responsável pelo estudo geral do vivo (*animatum*), a saber, vegetais, animais e seres humanos, todos considerados possuidores da alma natural. E uma vez que apenas o homem é dotado de uma alma racional, é mister estabelecer uma ciência própria, *Anthropologia*, dividida em duas seções de modo a abranger a dupla natureza humana. Tal classificação gozará de prestígio nas universidades protestantes e reformadas da Alemanha e dos Países Baixos, especialmente em Marburgo (primeira universidade protestante da Alemanha, de 1527) e Leiden (fundada em 1575), as quais se dedicavam à teologia e à medicina com igual fervor (MENGAL, 2015, p. 265-266).

Ainda no século XVI, Rudolphus Snellius (1546-1613), um dos mestres de Leiden, defenderá que a *Psychologia* é também a ciência da alma, posição dualista igualmente sustentada por seu amigo Rodolphus Goclenius (1547-1628), de Marburgo, autor do reputado primeiro livro de psicologia, o *Psychologia hoc est hominis perfectione, animo...*, de 1590.

Dada a impossibilidade técnica de unificar a botânica, a zoologia e a antropologia, os acadêmicos se voltaram para a secularização do dualismo teológico corpo/alma e edificaram uma antropologia bifurcada em anatomia e psicologia. Logo, o objeto de estudo da *psychologia* passa a ser a alma racional (substância imaterial e imortal) enquanto unida ao corpo; o da metafísica, a alma após a morte (que na teologia é objeto próprio de uma doutrina da salvação); e o da medicina e da fisiologia, as funções orgânicas não mentais.

Além disso, a ciência da alma separada do corpo também ganhou nomenclatura própria, apresentada por Snellius como uma disciplina metafísica: pneumatologia ou pneumática, do grego *pneuma*, *respiração*, que no contexto religioso também significa espírito ou alma (!) (ibid., p. 272).

Ao longo do século XVII e mesmo após, o discurso majoritário se pautou então pela cisão da antropologia em anatomia e psicologia, o que obviamente era de conhecimento dos médicos e demais sábios pertencentes ao círculo de Jacob Boehme. Como vimos antes, estes iam contra a corrente mecanicista e eram adeptos de Paracelso, cuja medicina conclamava o terapeuta a obter a cura dos pacientes pela atuação sobre o corpo e a imaginação daqueles.

Nesse contexto, a *Psychologia vera* boehmiana não trata explicitamente da cura de

doenças psicológicas como as compreendemos hoje em dia. Aliás, a palavra *doença* (*Krankheit*) sequer aparece no livro, que também se caracteriza pelo foco na alma enquanto *gênero*: as características psicológicas individuais só seriam discutidas por Boehme em um trabalho posterior, *Sobre as Quatro Compleições* (1624).

Ainda assim, em *Quarenta Questões* Boehme rompe completamente o modelo da *psychologia* dos filósofos de Marburgo e Leiden, por enfatizar a constituição autônoma do si e buscar orientação nas concepções teológicas e filosóficas marginais, em detrimento das ciências naturais. Além disto, epistemologicamente, ele descarta a origem empírica do conhecimento e nega a capacidade da razão de conduzir à verdade: “a razão humana é um ladrão no *mistério* [divino]” (BOEHME, 2005, p. 268; IV 37:1); “A inteligência nasce em Deus e não nas escolas das artes [liberais].” (ibid., p. 271; IV 37:20).

Negando a razão e a sensibilidade como fontes do conhecimento, o Teósofo defende que o mesmo se dá pela via da revelação: “E, se nos devotamos a Cristo, abandonando nossa razão e nossa vontade, seremos revestidos pelo corpo de Cristo” (ibid., p. 265; IV 36:18).

A revelação teria habilitado Boehme a responder os questionamentos do doutor Walther, que no livro foram divididos em duas partes quase de igual extensão, sendo a primeira (questões 1 a 18) dedicada à essência e qualidades da alma e sua conexão com o todo, e a segunda (questões 19 a 40), voltada principalmente à vida após a morte. Por tratar das mudanças *fisiológicas* provocadas na alma do adepto regenerado, constatamos que a escolha do título latino visa chamar a atenção do leitor para uma exposição integral da alma, englobando seus aspectos antropológicos e teológicos.

De acordo com McGrath (2016, p. 50), embora seja reconhecida a influência decisiva da teologia boehmiana sobre os primeiros filósofos que valorizaram a psicologia do inconsciente (em especial, Schelling e Hegel), sua contribuição à psicologia das profundezas e à psicanálise ainda é quase inexplorada. Ademais, mesmo que Boehme não seja a única raiz teológica da psicanálise, ele o considera a mais importante, pois nele são encontrados os termos metafísicos que serviram à formulação das estruturas psicológicas que se expõem na prática psicanalítica.

É na experiência psicanalítica que se concretizam e se manifestam as noções boehmianas de pulsão inconsciente (*Trieb*) como a raiz da consciência, do princípio de polaridade e da imprescindibilidade da sublimação do narcisismo autodestrutivo. Nesse sentido, o *Ungrund* de Boehme inspirará amplamente o conceito de inconsciente coletivo de Jung (MENGAL, 2015, p. 279).

Segundo Jung (1990, p. 20), é graças a uma compreensão superficial e equivocada da

imitatio Christi, que a maioria dos cristãos, ao invés de seguir Seu modelo – o que os levaria ao pleno desenvolvimento interior –, optam por elevar essa personificação a objeto externo de veneração, o que os impede de se transformarem na totalidade que o modelo expressa.

Se o mediador divino permanece totalmente exterior, o indivíduo continua fragmentário, pois lança seus *pecados* sobre Cristo na intenção de fugir de sua responsabilidade. Para Jung, esse formalismo e afrouxamento deram causa à Reforma, mas continuaram sendo praticados pelo protestantismo (ibid., p. 21-22), como vimos acima, no trecho de *Uma meditação sobre a paixão de Cristo*, de Lutero. Por conseguinte, a relevância do campo religioso à psicologia analítica deriva de três constatações básicas:

- a) as desordens psíquicas precedem as imprecisas interpretações teológicas da realidade;
- b) habitualmente a religião era o método consagrado de “cura da alma”; e
- c) a persistência do distúrbio em razão do fiel não encontrar na religião o lastro necessário a seu reequilíbrio.

Para além de qualquer orientação e controle institucionais, a realização da *imitatio Christi* deve ocorrer na esfera individual da alma esvaziada que busca conhecer sua natureza mais profunda. Todavia, mesmo uma imitação inautêntica, por vezes, se baseia num enorme esforço moral de entrega, do qual pode resultar um vislumbre do valor supremo, insistentemente procurado no exterior. Tal fervor se constata na intensa reflexão de Boehme sobre a razão das misérias que se abatem sobre a humanidade (guerra, fome, pestes etc.), do que resultou suas experiências místicas.

Ademais, diferentemente dos orientais (Jung destaca os hindus), para os quais “o mais alto e o mais baixo estão dentro do sujeito (transcendental)”, a ênfase da atitude ocidental no objeto “tende a relegar o ‘modelo’ de Cristo a seu aspecto objetal, roubando-lhe a misteriosa relação com o homem interior”, “do que resulta a desvalorização generalizada da alma no Ocidente” (ibid., p. 21, 22). No Oriente, o conflito entre os opostos, irreconciliáveis sob a ótica cristã, é analisado em profundidade e se harmoniza, por exemplo, na unidade da mandala (JUNG, 2000, p. 335).

De acordo com o psicanalista, no lamaísmo, a mandala (*kyilkhör*) é uma imagem mental (i.e., interior) que apenas um lama instruído pode construir, através da imaginação ativa “somente em períodos de distúrbio do equilíbrio anímico, **ou quando se busca um pensamento difícil de ser encontrado por não figurar na doutrina sagrada**” (JUNG, 1990, p. 104; grifo nosso).

Consequentemente, não há duas mandalas iguais, pois cada uma emprega uma

quantidade ilimitada de alegorias e símbolos na tentativa de expressar “a totalidade do indivíduo em sua mundividência interior ou exterior” ou “o ponto de referência essencial interno do mesmo”. Somente essas mandalas individuais têm significado particular, sendo aquelas encontradas nos mosteiros e nos templos meras representações exteriores, com modesto número de temas típicos.

De acordo com Eliade (1979, p. 52), os neófitos do tantrismo iniciavam-se na prática da mandala por penetrar nas diferentes zonas e em chegar aos diferentes níveis desse “diagrama, desenhado na terra com fios de cores ou pó de arroz colorido”. No interior da mandala física, o neófito estava protegido de forças exteriores nocivas e obtinha mais concentração, essencial para a busca de seu próprio centro.

Ainda segundo o perquisador romeno, tal prática vinha substituir a marcha em redor de um templo (*pradakshina*) e a elevação progressiva pelos terraços do local sagrado. E isso se deu pela necessidade que certos devotos sentiam de uma experiência religiosa mais autêntica e pessoal a fim de reativar sua consciência em relação a certos símbolos primordiais (ibid.).

Para além disso, algumas escolas tântricas recorreram a mandalas interiorizadas, que poderiam ser de dois tipos: **a)** uma construção puramente mental, que atuava como *suporte* da meditação, ou **b)** identificação da mandala no seu próprio corpo.

No primeiro caso, o iogue introduz-se mentalmente no interior da mandala, onde se protege contra distrações e pode concentrar-se. Já na segunda técnica, a penetração no interior de uma mandala equivalerá à reanimação dos *chacras* (“pontos de intersecção da vida cósmica e da vida mental” presentes no ser humano) e à ruptura de nível ontológico. Deste modo, a fisiologia mística é identificada como um microcosmo e o iogue encontra seu centro (ELIADE, 1979, p. 52-53).

Adentramos então num terreno onde espiritualidade e psicologia se interconectam e esta busca no substrato da fé mecanismos universais de promoção da saúde mental do ser humano. Não se trata da escolha de uma soteriologia que se sobressaía às demais, mas de conhecer práticas espirituais que reequilibram todos os aspectos do indivíduo aqui e agora em sua conexão com o todo. No século XX, como nunca antes, tais práticas despertaram a atenção do Ocidente, que tratou de testá-las metodologicamente e inseri-las em categorias estanques, muito embora no Oriente já fossem admitidas há milênios como parte de uma realidade integral, que perpassa todos os aspectos da vida.

O interesse de Jung pelas mandalas nasceu enquanto prestava serviço militar obrigatório no exército durante a Primeira Guerra Mundial: nas horas de folga, ele encontrava conforto ao desenhar círculos repletos de elaborados detalhes. Com o tempo, o suíço percebeu que com essa

prática reproduzia um padrão arquetípico subjacente universal relativo à ordenação das coisas. Logo, concluiu que se um processo psíquico espontâneo puder se expressar plenamente e atingir seu próprio fim lógico, ele cumprirá seu objetivo, que é manifestar imagens universais de ordem e unidade (STEIN, 2006, p. 140-141). Somente anos depois ele descobriu a nomenclatura mandala e o que ela representa no budismo, simultaneamente protetora e devocional.

De acordo com Jung, o objeto trabalhado na mandala é o *si-mesmo* (*selbst*), nomenclatura inspirada no *atman*, a personalidade superior dos *Upanishades*. O *si-mesmo* está em oposição ao *Eu*, ao ponto de referência da consciência.

Para além do *Eu*, o *si-mesmo*, uma entidade não-psicológica transcendente, é o fator arquetípico que inclui a totalidade da psique, ou seja, o consciente e o inconsciente, e que atua sobre o sistema psíquico para buscar a integridade e produzir símbolos compensatórios de integração. Não raro, para representar essa fragmentação inicial e ao mesmo tempo, a intuição de integridade ordenada, a mandala individual exhibe uma divisão em metades clara e escura, como no *Olho das Maravilhas*.

A integridade, uma noção empírica “antecipada pela psique por símbolos espontâneos ou autônomos” (JUNG *apud* STEIN, 2006, p. 143) ocorre quando o *si-mesmo* é realizado na consciência. Contudo, a integração nunca é plena, vez que as polaridades e os opostos residentes no *si-mesmo* produzem continuamente material a ser integrado. Por essa razão, a mandala é símbolo universal da intuição de integridade ordenada, que o *si-mesmo*, através da compensação (autorregulação da psique) exercita e pratica regularmente. **“A integridade constitui, portanto, um fator objetivo que se defronta com o sujeito independentemente dele.”** (ibid., p. 143; grifo nosso).

Em Boehme, sem o tipo de *egoísmo* que é a primeira das *Sete Qualidades*, as coisas não poderiam se afirmar diante de Deus e das demais e não poderiam vir a ser. No domínio da biosfera, é esse princípio de contração que dota cada ser vivo de um impulso à individualidade, o qual o protege do ambiente à sua volta e anima seu organismo com uma disposição atroz de se preservar e de viver.

Assim, é aparentemente inevitável que ocorram conflitos de essências não apenas de seres individuais entre si, mas também de *Qualidades* no interior de um mesmo ser. Por consequência, irremediavelmente tal choque ocorreria na mente de Boehme, como na de qualquer ser humano, sendo a solução encontrada em seu contexto cultural o que o torna, se não singular, ao menos notável.

Conforme o pai da psicologia analítica, “o *si-mesmo* está completamente além dos limites da esfera pessoal e, quando se manifesta, se é que isso ocorre, é tão-somente sob a forma

de um mitologema religioso”; ele deve ser explorado com “sentimento” na busca de “uma união superior, uma *coniunctio oppositorum* [unificação dos opostos]. Este é um pré-requisito indispensável para se chegar à integridade.” (JUNG *apud* STEIN, 2006, p. 143; colchetes no original).

Ao discorrer sobre a biografia de Boehme, vimos que o mitologema da queda foi o que fermentou nele a angústia que resultou nos *insights* que o levaram a escrever milhares de páginas, especialmente no curto espaço de tempo de seus seis últimos anos de vida. Um trabalho colossal, levando-se em conta que o Teósofo também dividia seu tempo entre a família, sua profissão, as visitas de/a seus adeptos e as trocas de correspondências.

Retornando a Jung, a experiência de desenhar mandalas seria mantida por ele como central ao *si-mesmo* (STEIN, 2006, p. 141), comprovando empiricamente que sob certas circunstâncias, tais imagens possuem um relevante efeito terapêutico sobre seus autores, desde que busquem perceber e reunir opostos à primeira vista irreconciliáveis e transpor divisões aparentemente insuperáveis. Em verdade, desde que realizada espontaneamente, a simples tentativa já apresenta certo nível de efeito curativo (JUNG, 2000, p. 387).

Nesse sentido, quando alguém desenha ou sonha com mandalas (símbolos do *si-mesmo*), ou estas lhe surgem em estado de vigília sob a forma de impressões visuais, é indício ao terapeuta da existência de uma crise psicológica na consciência e de risco de fragmentação do sistema psíquico. Nesta situação, o arquétipo do *si-mesmo* intervém num esforço para unificá-lo, pois a psique é teleologicamente orientada para o equilíbrio.

Referindo-se a Boehme, Jung (2000, p. 335) afirmou que o *Olho das Maravilhas* foi a primeira tentativa de ordenação mandálica do cosmo cristão em sua totalidade. É a sugestão de um processo de individuação (de desenvolvimento progressivo da consciência ao longo da vida) que subordina o múltiplo ao Uno que é Deus, ao qual, em nós, corresponde a *imago Dei*, que se expressa na mandala (JUNG, 2000, p. 348). Para ele, na “mandala de Jacob Boehme”, os dois semicírculos (claro e escuro) que se dão as costas representam opostos não unificados, missão que cabe ao coração entre ambos.

Ainda segundo o psicoterapeuta, o fato do Teósofo não “fechar” um círculo é o indicativo de que ele não conseguiu realizar a integração das polaridades (ibid., p. 335, 336). Este argumento é indutivo e baseado nas experiências pessoais de Jung e na prática psicanalítica com seus pacientes, não havendo subsídios para afirmar que Boehme não alcançou a sublimação, com ou sem o emprego do *Olho das Maravilhas*.

De fato, em nenhum momento de suas referências a Boehme, Jung associa os *Mundos do Fogo e das Trevas* às fases de seu processo de individuação. Suas observações são

generalistas, ainda que ele não descartasse ressonâncias advindas da base empírica comum sobre a qual ambos teriam trabalhado, a alquimia (MCCULLOUGH, 2019, p. 285).

Ora, o próprio Jung afirma na mesma obra, *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, que “esta representação [a mandala de Boehme] é incomum, mas expressa adequadamente o conflito moral insolúvel na visão cristã.” (JUNG, 2000, p. 378; colchetes nossos). Entendemos que o *Olho das Maravilhas*, tal qual a mandala oriental, é uma maneira ocidental de representar um “pensamento difícil” ausente “na doutrina sagrada” (neste caso, cristã), o que, como vimos acima, já era amplamente praticado no lamaísmo há séculos (cf. JUNG, 1990, p. 104).

Ao empregarmos a técnica da *imaginação ativa* (que Jung resgatou da alquimia e que em Boehme é a *imaginação verdadeira*), promovemos a interação entre os conteúdos da consciência e do inconsciente, o que, segundo a psicologia analítica, ativa a *função transcendente*, a emergência do símbolo organizador de um novo conteúdo (BOECHAT, 2017, p. 394). De tal abordagem polissêmica e dinâmica não pode resultar uma representação em sentido unívoco e acabado, o que faria da mandala um mero signo.

Lembremos que, segundo Durand, as imagens circulares e todos os símbolos ligados ao ciclo (inclusive o calendário lunar e solar) por seu formato particular e sua exposição de elementos trevosos e luminosos induzem à reflexão contínua sobre a dialética presente neles. Disso resulta a síntese das modalidades heroica e mística, ou seja, a modalidade sistêmica (v. **Tabela 1**) e a concepção de uma ciclicidade em que o tempo é positivo e segue adiante em direção a algo que já foi experimentado. Adquire-se assim a predição do futuro e a posse do tempo (DURAND, 2012, p. 323).

A diferença entre noite e dia, as fases da lua, as estações do ano, os períodos de plantio e de colheita, tudo constitui uma dialética simbólica do imaginário, à qual o olhar do homem do campo está mais vigilante que o do homem urbano. Lembremos que a atenção à ciclicidade típica da natureza faz toda a diferença entre uma boa colheita e um ano de fome.

Tendo nascido no campo e só na maioridade migrado para a cidade, onde se envolveu em debates intelectuais de alto nível, Boehme pôde usufruir e compartilhar de dois mundos com seus leitores: o campestre e o urbano. Ademais, embora tenha passado o resto de sua vida residindo em burgos, o Teósofo nunca se desvinculou da zona rural, pois retornava com frequência à sua vila natal, onde era responsável pelo sustento de uma sobrinha órfã (BOEHME, 1730.XXI, p. 15; 4:29-30).

O próprio Boehme reiteradamente confirma seu fascínio diante da fauna e da flora e sua convicção de que importantes conhecimentos podem ser adquiridos ao se interagir com a natureza:

Não encontrarás nenhum livro onde possas buscar e achar mais facilmente a Sabedoria divina do que quando caminhas numa pradaria verdejante e florescente, onde podes ver, sentir e provar a maravilhosa força divina, embora não passe de uma similitude, e a *virtude* divina tenha se tornado material no *terceiro princípio* e Deus esteja ali manifestado em imagem [ou similitude]. No entanto, [essa similitude] é um amável professor para aquele que busca, e ele encontrará muitas coisas ali. (BOEHME, 2010, p. 102; II 8:12).

De fato, das páginas de seu primeiro livro brotam flores, ervas, plantas, árvores e animais, sinestesticamente apresentados em cores, texturas e cheiros. Claramente, o Boehme de *Aurora*, iniciante, se valia dos conhecimentos do mundo natural de que dispunha (cf. BOEHME, 2011, p. 144, 315, 410; I 9:32-33, 19:14-16, 24:8). E mesmo após aprimorar sua escrita, com a inserção de elementos abstratos advindos de suas leituras, ele jamais abandonou as metáforas, analogias e descrições de componentes faunísticos e florais (cf. BOEHME, 2005, p. 239; IV 32:2).

Seguindo os passos do Sapateiro, ao *ler o livro da natureza*, o adepto renunciará a noção de uma linearidade temporal e adotará uma concepção cíclica do tempo, mais condizente com a eufemização proporcionada pela imaginação. Pelo contato com a natureza e com a Sofia nela oculta, alcança-se a segurança de que o “eterno retorno” garante a perpetuação do homem frente à erosão da história.

Retomando o pensamento de Jung, lembremos que o psicoterapeuta admitiu que as mandalas modernas visualizadas em sonhos ou visões, ou desenvolvidas “por meio da imaginação ativa”, “exprimem certa atitude que só podemos chamar de ‘religiosa’” (JUNG, 1988, p. 79). Ele também afirmou que o *si-mesmo*, como *imago Dei*, “tem as suas raízes no corpo [físico]” e “coincide psicologicamente” com o “corpo astral” dos alquimistas, mas não chegou ao ponto de associar o *corpo glorificado* boehmiano ao culminar do processo de desenvolvimento esperado pela psicanálise junguiana (MCCULLOUGH, 2019, p. 283)⁵⁶.

Defrontamo-nos então com a limitação do instrumental da psicanálise para a plena compreensão do fenômeno religioso, pelo que, segundo Durand, ela se situa entre as hermenêuticas redutoras (assim como a sociologia e a linguística, p. e.).

Fato é que na elaboração de sua teoria, Durand identificou a dificuldade de conciliar os contrários sem que isso fosse interpretado como ausência de saúde psíquica. Deste modo, ele

⁵⁶ He notes that the Self, as the *imago Dei*, “has its roots in the [physical] body,” and “coincides psychologically” with the “shining body” or “*corpus astrale*” of the alchemists (1942, CW13:125,152,167; 1948c, CW13:195). Jung does not identify this body as the culmination of his developmental process, but its correspondence with the Self archetype hints at this. (MCCULLOUGH, 2019, p. 283; tradução nossa).

chegou à conclusão de que a *modalidade dialética* do regime crepuscular, “tende a conservar a todo custo os contrários no seio da harmonia cósmica. Por isso, graças a ela, o **sistema** toma a forma de um **drama**, de que a paixão e as paixões amorosas do Filho mítico são o modelo.” (DURAND, 2012, p. 355; grifos nossos).

Já a *modalidade histórica* do regime crepuscular não renega o tempo, mas “utiliza conscientemente a hipotipose que aniquila a fatalidade da cronologia. Esta estrutura histórica está no centro da noção de síntese, porque a síntese só se pensa em relação a um devir”. (DURAND, *loc. cit.*). E como vimos ao longo deste capítulo, a elaboração do *Olho* e sua chave interpretativa estão ricamente impregnados por tais modalidades. Ademais, no regime crepuscular a motivação maior das estruturas narrativas é criar uma tese que pretende eliminar os males do mundo pela transformação do perigo do presente em recompensa do futuro, ou da morte em renascimento, do que resultam rotineiramente os sistemas filosóficos e religiosos (STRÔNGOLI, 2009, p. 28).

Estando convicto de que na síntese ocorre uma espécie de compensação imaginária consciente e inconsciente, Durand fundamentou a *hermenêutica simbólica*, pela qual se constata que a imaginação simbólica culmina no que constitui sua principal tarefa, a *função hierofânica* ou *teofânica*, o símbolo como manifestação do sagrado, ou do divino.

Por sua vez, é a força da imaginação que instaura a função *fantástica transcendental* do imaginário, a qual cria/interpreta símbolos para compor um entrelugar que medeia o mundo sensível e o mundo inteligível. Significa “passar da morfologia classificadora das estruturas [modalidades] do imaginário a uma fisiologia da função da imaginação” (DURAND, 2012, p. 378; colchetes nossos).

É este mundo imaginal que nutre o indivíduo de esperança ante o inelutável fim da vida orgânica. O espaço fantástico, então, é responsável pela eufemização. “A função fantástica é, assim, função de Esperança.” (ibid., p. 413).

É patente que o símbolo contribui para o estabelecimento de uma hierofania ante os inesgotáveis sentidos que podem resultar da interpretação de uma imagem. “Não podendo figurar a infigurável transcendência, a imagem simbólica é *transfiguração* de uma representação concreta através de um sentido para sempre abstrato.” (DURAND, 2000, p. 11-12). Logo, ainda que o leitor não se aplique à prática do desenhar o *Olho das Maravilhas*, o simples fato de ler em *Quarenta Questões* o método de criação desta mandala e sua interpretação o levará a constatar a evocação do sentido teofânico da imagem.

A *imaginação atival/imaginação verdadeira* deve ser empregada pelo leitor/observador para se posicionar olhando do interior do *Olho das Maravilhas* – “Considera a ti mesmo ali: é

o espelho mais verdadeiro” (BOEHME, 2005, p. 80; IV 1:183) – e dali atuar como uma terceira dimensão e como o *Terceiro Princípio*. Somente assim ele poderá compreender nas dimensões espaço-temporais do mundo sensório os dois *Princípios* representados pelas semiesferas. O espaço de Deus ausente na figura – o olho que não pode ser retratado, o coração sobre a cruz – é completado pelo leitor/observador, que se torna conhecedor e objeto do conhecimento e *encarna* este mundo no *espaço* interior de sua imaginação. Importante então, investigarmos melhor o simbolismo do coração e da cruz nesse contexto.

Outrossim, ao compararmos o *Olho das Maravilhas* a um moderno diagrama do coração humano, veremos que o átrio e ventrículo direitos (à esquerda do observador), preenchidos por sangue venoso (rico em dióxido de carbono), equivalem à metade tenebrosa do *Olho*, ao passo que sua contraparte esquerda (direita do observador) é ocupada por sangue arterial, correspondente à metade luminosa. Quadricamaral, o órgão possui o mesmo número de cavidades que o de braços da cruz sobre a qual se assenta no *Olho das Maravilhas*.

A medicina da época de Boehme já se aproximava do atual nível de conhecimento do sistema cardiovascular – vide *De Re Anatomica libri XV*, ano 1559, de autoria de Matteo Realdo Colombo (1516-1559) –, com a descrição da circulação sanguínea ocorrendo pouco depois da morte do Teósofo, por obra de Willian Harvey, em seu *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, publicado em Frankfurt, em 1628.

Caminhando a passos largos rumo à descaracterização do órgão enquanto sede da personalidade, na Idade Moderna a cultura ocidental ainda preservava resquícios de crenças teológicas, filosóficas e mesmo médicas de que o coração é a sede da inteligência (Dn 2:30; Mc 6:52; 8:17; Mt 6:21; Rm 8:27), sede da alma – p. e., em Aristóteles (BESTETTI; RESTINI; COUTO, 2014, p. 539) – e sede das emoções e dos afetos – p. e., em Avicena (ibid., p. 542).

Enquanto o nascente mecanicismo atribuiria ao cérebro a sede da razão, Boehme mantém os conteúdos psicológico, epistêmico e moral do coração e o entende como centro dinâmico do perene afloramento de realidades físicas e metafísicas. E embora hoje se afirme que o coração não é a sede das emoções, também é comprovado que este é o órgão que via de regra responde fisiologicamente a esses fenômenos psicofisiológicos (VENTURA; RODRIGUES, 2018), de modo que a sabedoria dos antigos a esse respeito era dotada de certo grau de exatidão.

Deste modo, assim como no contínuo ciclo de trocas gasosas do sistema cardiovascular, o gás tóxico é substituído pelo oxigênio, essencial para a continuidade da vida, o coração na mandala/*Olho das Maravilhas* psicoterapeuticamente é o ponto donde pulsa o reequilíbrio mental (apaziguamento e felicidade). E do ponto de vista mágico é o cadinho que deve subsistir

no *fogo* de Deus, onde o homem velho, em *imitatio Christi*, deve se entregar à morte para renascer transmutado/revestido de Cristo (BOEHME, 2005, p. 74, 75; IV 1:159-161, 165). É a teofania que se manifesta ao homem pelo autoconhecimento do divino que há em si.

Pertinente frisar que o termo latino para cadinho (*crucibulum*) tem sua origem na palavra *crux* (cruz). De acordo com o *Webster's Revised Unabridged Dictionary*, edição de 1913, essa raiz etimológica, comum a grande parte da Europa Ocidental, teria derivado do fato dos alquimistas adornarem os cadinhos com uma cruz, a fim afastarem más influências que pudessem prejudicar as operações. É fato também que alguns exemplares de cadinhos foram marcados com uma associação do número arábico 4 e a cruz, com esta variando entre as versões simples, grega e latina. (LIMA; SILVA, 2003, p. 11, 20).

Embora em alemão cadinho seja *Tiegel* (derivação do proto-germânico *digulaz*, *recipiente*), sua representação imagética entre os cabalistas daquele país também se dava em formato de cruz grega (+) ou de Santo André (X) (STETTIN, 1772, p. 13).

A associação do 4 à cruz (conhecida como *quatre de chiffre*, *Zeichen der Vier*, *quatro de cifra*) também aparece em marcas identificativas de diferentes guildas entre os séculos XV e XVIII, a saber: fundidores, ourives, gravadores, talhadores de pedras, tapeceiros, oleiros, louceiros, vidreiros, pintores, escultores, desenhistas, marceneiros e principalmente, entre livreiros e impressores dos séculos XVI e XVII.

No *Dictionnaire Encyclopédique des Marques et Monogrammes* (s. d.), de Ris-Paquot, entre livreiros e impressores, na Alemanha, registra-se a marca *quatre de cifra* onze vezes em Colônia, seis vezes em Frankfurt e entre uma e duas vezes em Nuremberg e Ulm (LIMA; SILVA, 2003, p. 15). Em alguns casos, ao quatro e à cruz também se somava um coração ou um globo, não apenas nestas identificações de mercadorias e dos artífices que as produziam, mas também em marcas pessoais, por vezes afixadas na fachada de residências particulares (p. e., na La maison du IV de Chiffre, em Avignon) ou em lápides (p. e., no Cemitério Nikolaikirchhof, em Görlitz; SUEHNEKREUZ, 2021).

Como resultado de vasta pesquisa, Skånberg (2003, p. 136) rejeita que esta marca (𐌚 ou 𐌚) se origine do bastão de Mercúrio/Hermes⁵⁷ (𐌚) e defende sua inspiração no *staurograma*

⁵⁷ O deus grego Hermes, quando associado ao romano Mercúrio é descrito como filho do Céu e do Dia. É mensageiro dos deuses e psicopompo (guia dos mortos). (VIEIRA, 2016, p. 35, 36). Hermes é relacionado ao número quatro, havendo inclusive um Hermes quadricéfalo. (JUNG, 1990, p. 142). Enquanto planeta, Mercúrio é o mais próximo do sol (associado ao ouro), mas enquanto metal, dissolve o ouro e apaga seu brilho. Em razão dessa natureza dupla, era considerado hermafrodita (ibid., p. 75), o ser primordial, o qual se divide, formando o par clássico de irmão-irmã, que se reunifica na *coniunctio* e ao fim reaparece sob a forma de *lumen novum* (nova luz), do *lapis*. (ibid., p. 305). É a *rebis*, imagem da união de duas naturezas: masculina e feminina, ativa e passiva, macrocosmo e microcosmo etc. (VIEIRA, 2016, p. 48). No Renascimento, foram traçadas também relações entre Hermes e o Cristo, ambos veículos do *Logos*: “a alquimia estabelece um paralelo entre a substância procurada, o

(P), formado pela superposição das letras gregas *tau* (*T*) e *rô* (*P*), abreviatura de *staurós*, *estaca de tortura* (em referência ao suplício de Cristo na cruz). O autor apoia-se no fato de que a evidência mais antiga conhecida de tal uso remonta ao século IV, sendo uma óbvia variante de P .

Vê-se então que o tema da cruz, do quatro e do coração associados são anteriores ao boehmismo e estavam difundidos entre as diversas classes sociais em diversos pontos da Europa Ocidental, sendo empregado, inclusive, em contextos não-esotéricos. Com o Sapateiro, o coração sobre a cruz na *Quarta Qualidade* conclama o adepto à experiência dos opostos, à aceitação desta experiência e com isso, ao despertar da consciência. A *coincidentia oppositorum* e os gestos relacionados ao sentido de ligar ou de religar, lembremos, são apresentados na imagética textual típica do regime crepuscular (v. **Tabela 1**).

Lembremos ainda que, segundo Boehme (2005, p. 111-112; IV 5:1-3), é a cruz que divide o globo da alma em dois *olhos*. Se imaginarmos então as duas semiesferas como esferas completas e expandirmos o diâmetro do centro da cruz (a *Quarta Qualidade*) até o mesmo diâmetro daquelas, obteremos bidimensionalmente, três círculos interseccionados e duas *vesicae piscis*: . Essas mandorlas podem ser pensadas como portais-vulvas pelos quais duas realidades diferentes (ou boa, ou má) podem vir à existência, conforme a *matéria/embrião* depositada no cadinho do coração (que aqui se torna ventre-útero) tenha sido *qualificada/gestada* no amor ou na cólera.

Em termos da transmutação da alma, a crucificação representa uma reconciliação (religação), vez que, pouco antes da morte de Cristo, o sol desapareceu, com o eclipse sendo um casamento do sol e da lua (Lc 23:45). De acordo com Durand (2012, p. 303), a alquimia representa o produto desta união sob a forma do “*Filius philosophorum*, no ovo, na conjunção do sol e da lua. É o produto do casamento químico, tornando-se o filho no seu próprio pai e, muitas vezes, o rei engolindo o seu próprio filho.” No mito cristão, lembremos, o Pai oferece o Filho em sacrifício e o deixa descer à mansão dos mortos. Mas o teórico do imaginário complementa ainda que:

A alquimia não tende a realizar o isolamento mas sim a *conjunctio* [sic], o rito nupcial ao qual sucede a morte e a ressurreição. Desta *conjunctio* nasce o Mercúrio transmutado, chamado hermafrodita por seu caráter completo. Estas núpcias são as Núpcias do cordeiro, “forma cristã do Híeros Gamos das religiões orientais”. Neste

‘lapis’, e o Cristo”. (JUNG, 1990, p. 367). Hermes é representado com um bastão de mensageiro, *kerykeion* em grego, de *kerus* (arauto, mensageiro, pregador), *caduceus* em latim (anunciador, negociador e portador). O caduceu, itifálico (representação em que o falo assume o aspecto da fertilidade), apresenta duas asas e duas serpentes entrelaçadas.

homúnculo alquímico, os arquétipos de gulliverização e desdobramento vêm convergir com os da totalidade cósmica. O filho é assimilado ao Cristo [...] (DURAND, 2012, p. 303).

De fato, tal como a matéria-prima é torturada pelo fogo, o Cristo desceu ao calor do *ignis gehennalis*, do fogo infernal, “para vencer a morte, como parte de sua ‘opera’” (JUNG, 1990, p. 351).

Na psicoterapia junguiana, a *coniunctio* do ego consciente e da *anima/animus* inconsciente ocorre ao se permitir que conteúdos inconscientes previamente excluídos surjam na vida consciente, geralmente através de sonhos, e ao valorizar tais conteúdos. O objetivo disto é o desenvolvimento e eventual equilíbrio das quatro funções psicológicas básicas (pensar, sentir, intuir e perceber), que são centradas no *si-mesmo* (MCCULLOUGH, 2019, p. 282-283). Sob a ótica boehmiana, essas polaridades conflitantes (*anima/animus*) no interior do ser humano são fruto de uma fragmentação interna, cujo retorno à unidade depende da escolha entre o bem e o mal.

Para Boehme, sol e lua são também “homem e mulher” (BOEHME, 1730.XVII, p. 72; 11:31), arquétipos dotados de relativa autoridade sobre o mundo material. Ademais, o Sapateiro nos conclama a ir da cruz à *Quarta Qualidade* (o *Fiat*, o *Relâmpago*), pois “ali tens o Sol e a Lua juntos. Leva isso para a angústia, para a morte, e forja esse corpo mágico composto” [o *corpo glorificado*, que integra em si os aspectos duais do ser humano], “então tens a nobre criança”, ou seja, o *renascido* (BOEHME, 2005, p. 162; IV 17:14, 15). Deste modo, numa linguagem tipicamente alquímica, o astro do dia e a rainha da noite permitem que a *Verstand* (compreensão eterna) flua e reestruture a *Vernunft* (razão temporal), o que promove o *Wiedergeburt* (*renascimento*) do indivíduo.

Logo, enquanto Jung, inspirado na alquimia, busca equilibrar as quatro funções psicológicas básicas ao nível da psique, Boehme, sob um viés metafísico, relata como o microcosmo humano pode se tornar plenamente uma *imago Dei*, cujos exemplos bíblicos são Adão e Cristo (o segundo Adão). E por seu turno, na TGI, os desdobramentos simbólicos convertidos em fontes de equilíbrio constituem-se numa verdadeira sinopse da função da imaginação simbólica de Boehme, com seu desaguar na fantástica transcendental por meio do *Olho das Maravilhas*. Inicialmente, de maneira espontânea:

[...] o símbolo surge como restabelecedor do *equilíbrio vital* comprometido pela inteligência da morte; depois, pedagogicamente, o símbolo é utilizado para o restabelecimento do *equilíbrio psicossocial*; em seguida [...] através da coerência das hermenêuticas, apercebemo-nos que a simbólica estabelece [...] um *equilíbrio antropológico* que constitui o humanismo ou o ecumenismo da alma humana.

(DURAND, 2000, p. 97-98).

E então, “o símbolo erige finalmente, face à entropia positiva do universo, o domínio do *valor supremo* e equilibra o universo que passa, por um Ser que não passa, ao qual pertence a eterna Infância, a eterna aurora, e desemboca então numa *teofania*” (ibid., p. 98). Em suma, a função transcendente faz com que os símbolos tenham eficácia simbólica, i. e., sejam mágicos, tragam soluções às angústias existenciais.

Por fim, concluímos que creiamos apenas na sublimação psicoterapêutica ou, para além desta, na eficácia simbólica, ou, ainda, na *deificação* mágica do corpo (eficácia ontológica), o certo é que tais métodos em torno da mandala (a exemplo do *Olho das Maravilhas*) conduzem a um equilíbrio temporário entre pulsões inconscientes conflitantes, o qual, enquanto perdura, é altamente benéfico à saúde física e mental do indivíduo e às suas relações interpessoais.

Como vimos no capítulo anterior, estando a alquimia e a cabala em alta entre os médicos alemães e sendo alguns destes, amigos íntimos e colaboradores de Boehme, não é difícil compreender porque os simbolismos da geometria, da quaternidade e da quadratura do círculo vieram a ser-lhe caros. Com seu *Olho das Maravilhas*, o Sapateiro esclarece que em duas dimensões procurou representar algo tridimensional e que não haveria outra imagem ou forma de fazê-lo.

Como se verificou ao longo deste capítulo, símbolos circulares remontam à própria origem da cultura. Tais imagens ou são o olho ou fazem alusão a ele. Além disso, o uso de diagramas circulares era central para a tradição astronômica/astrológica desde a antiguidade e também foi bastante empregado nos primórdios do cabalismo, antes da hegemonia da *árvore sefirótica*.

Na cultura ocidental, fosse representado na totalidade de sua esfericidade, ou apenas como *vesica piscis*, o olho era o meio pelo qual Deus, do alto, observava o homem e, no processo, dava-se a conhecer. Se por um lado, isto se devia à vinculação do sentido da visão à verticalidade, por outro, também deu margem para a esfera ser associada à intimidade, ao acolhimento, ao ventre e ao retorno cíclico. Neste norte, o *Olho das Maravilhas da Eternidade*, descrito por Jacob Boehme em *Quarenta Questões sobre a Alma*, além de beber destas fontes tradicionais do Ocidente, também eleva o diagrama além da condição de mera representação visual de conceitos intelectuais.

Mais que uma reflexão introspectiva, o texto e a imagem elaborados pelo Teósofo convidam o leitor a fazer uso da *imaginação verdadeira* para reunir o espacial, o visual e o

corporal num exercício espiritual de transmutação do status ontológico. Deste processo mágico em que os conceitos de imagem, corpo e essência se fundem, espera-se que o homem re-imagine seu status original e assim produza a carne divina (carne dos anjos, carne de Cristo), prefiguração do *corpo glorioso* que terão os redimidos. Todavia, permanece um mistério como se dará a manutenção da integridade biológica numa corporificação espiritual pós-ressurreição, para o que coopera a carência de detalhes inclusive na própria *Bíblia*.

Constatamos então que da aplicação prática do boehmismo, resultaria um íntimo relacionamento com a divindade, onde o fiel apreende e aviva a centelha divina em seu âmago, ao invés de pela fé esperar Deus fazer morada em seu ser, como ocorre com o cristianismo em geral. Outrossim, essa experiência pessoal independe tanto da mediação institucional (rejeição da exclusividade sacramental das igrejas e do clero), quanto do afastamento do corpo social de fiéis (recusa ao eremitismo e ao monacato).

Por sua vez, do ponto de vista da psicologia analítica, o símbolo pode ter um papel terapêutico de equilíbrio mental, entendendo Jung que a geração da *imago Dei* após a prática de desenhar mandalas é a construção de um novo paradigma de personalidade, coincidente com a resolução de pulsões inconscientes conflitantes. Todavia, entendeu o psicoterapeuta que o *Olho das Maravilhas* não indica uma integração/ alcance de totalidade, ao passo que em Durand descortinamos a superveniência da intimidade com o sagrado e consequentemente, a manifestação da função hierofânica do símbolo, que vem para integrar as demais incumbências na busca de um objetivo último de transcendência.

Fica patente então que em Boehme as imagens textuais e visuais não servem apenas como *locus* representacional, mas também como *encarnação* do imaginado enquanto prognóstico de uma realidade transcendente. Fica assim demonstrada a importância do *Olho das Maravilhas* no sistema simbólico boehmiano. Tal diagrama, que vimos estar inscrito nos regimes noturno e crepuscular, permite à *imaginação verdadeira* conciliar os contrários e pela unificação, obter a reequilibração psíquica do indivíduo.

É necessário então investigar que influências culturais atuavam sobre o imaginário dos continuadores do pensamento de Boehme nos anos seguintes à sua morte e que impacto elas tiveram sobre a transmissão do *Olho das Maravilhas*.

4 O IMAGINÁRIO GERMÂNICO E O *SCHÈME* DA VERTICALIZAÇÃO ASCENDENTE

Para darmos continuidade a esse trabalho e desenvolver os fatores que levaram à supremacia da *Imagem Figurativa* em substituição ao *Olho das Maravilhas* é mister acrescentar outros ramos das Ciências das Religiões para a análise de nossa hipótese. Nesse sentido, além da TGI, lancemos mão da Geografia da Religião para averiguar a relevância da paisagem natural na composição dos sistemas simbólicos religiosos e da História das Religiões a fim de comprovar a perpetuação de tal influência no seio do cristianismo, especialmente na Alemanha.

Isso posto, recordemos então que ao aprender a ficar de pé, o homem adquiriu a possibilidade de melhor se localizar geograficamente, inclusive pela contemplação dos corpos celestes. Assim, o indivíduo observou no céu fenômenos cósmicos então inexplicáveis, bem como o advento de tempestades, furacões, geadas e secas. As forças da natureza que ora promoviam a vida, poderiam ser inclementes em seguida. Nossos ancestrais logo intuíram que tais potências eram dotadas de personalidade e sofriam de variações de humor. Era necessário aplacar a ira dos deuses para granjear sua proteção.

Deste modo, o olhar na vertical ganhou um papel fundamental na orientação da oração desde a aurora dos tempos. A “verticalização e esforço de levantar o busto, visão e, por fim, tato manipulatório permitido pela libertação postural da mão humana” constituem-se em “reações reflexas primordiais, naturais” (DURAND, 2012, p. 124), donde derivam esquemas axiomáticos da verticalização e daí representações “da verticalidade, da ascensão à elevação” (ibid., p. 127). Gaston Bachelard (1884-1962), de quem Durand agregou importantes lições, descreve bem as operações mentais que nos levam a valorizar a verticalidade:

Entre as fantasias que nos aliviam, bem eficazes e simples são as da altura. Todos os objetos retos e em pé designam um zênite. Uma forma reta e de pé se lança e nos leva em sua verticalidade. Conquistar um pico real continua sendo uma prova esportiva. O sonho vai mais alto, ele nos leva para além da verticalidade. Muitos sonhos de voar nascem num estímulo de verticalidade diante de seres retos e verticais. Perto das torres, das árvores, um sonhador de altura sonha com o céu. As fantasias de altura alimentam nosso instinto de verticalidade, instinto recalcado pelas obrigações da vida comum, da vida vulgarmente horizontal. A fantasia verticalizante é a mais liberadora das fantasias. (BACHELARD, 1989, p. 59).

Logo, contemplar o zênite é observar a linha imaginária que desce verticalmente do plano cósmico em direção ao plano terrestre e estabelece o *axis-mundi*, o *eixo cósmico*, a ligação entre o céu e a terra, que toca a terra no ponto que é simultaneamente o *topo do mundo* e o *centro do mundo*. Nasceu então o culto aos astros e a sacralização do cume das montanhas, que

no futuro resultaria na construção de altos edifícios religiosos. Este símbolo universal foi primeiramente expresso sob a forma da árvore, seguido pelo bétilo (pedra erguida), o menir (monumento megalítico de forma alongada, até 11 metros de altura e fixado verticalmente no solo), o obelisco e a coluna. Por sua relevância, o *axis-mundi* será detalhado na próxima seção.

Para o fiel, o *centro* deixa de ser apenas um referencial geográfico e converte-se em um espaço sagrado onde ocorre a intercessão entre céu, terra e inferno. Neste local, segundo a geografia mítica, além de ocorrer a ruptura de níveis de realidade cotidiana, é possível transcender o mundo sensível e realizar a comunicação entre as três regiões cósmicas (ELIADE, 1979, p. 39, 74). No sistema de mundo das sociedades tradicionais havia então as seguintes concepções religiosas e imagens cosmológicas:

(a) um lugar sagrado constitui uma rotura na homogeneidade do espaço; (b) essa rotura é simbolizada por uma “abertura”, pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); (c) a comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao *Axis mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada (cf. a escada de Jacó), montanha, árvore, cipós etc.; (d) em torno desse eixo cósmico estende-se o “Mundo” (“nosso mundo”) – logo, o eixo encontra-se “ao meio”, no “umbigo da Terra”, é o Centro do Mundo. (ELIADE, 1992, p. 24-25).

Para o homem religioso, é no espaço sagrado que a verdadeira realidade se manifesta, quando se abre uma porta para o nível celeste, pela qual o deus desce ao seu encontro. Essa conexão se estabelece pela presença de certos objetos (churingas, chocalhos, repiques, representações da divindade etc.) ou de símbolos hierocósmicos (árvore cósmica, pilar do mundo etc.), que marcam a aliança do ser humano e da terra. Nesse contexto, é natural que a árvore se transformasse em um dos símbolos mais ricos e mais difundidos.

De logo, os primeiros agrupamentos humanos associaram a árvore aos esquemas cíclicos de renovação. Ao longo de sua vida, o vegetal cresce verticalmente, ascendendo em direção aos céus; nesse período, reiteradas vezes folhas velhas morrem para dar lugar a jovens. Ademais, a árvore é símbolo de fertilidade: graças aos frutos e através de seus germes e sementes apresenta a ambivalência sexual do masculino e do feminino.

Mas, para além dos elementos masculinos, são as razões uterinas que sacralizam a floresta: a paisagem fechada sobre si mesma torna o bosque refúgio, receptáculo geográfico e centro de intimidade (DURAND, 2012, p. 246). Por tais características, muitos povos conceberam que seres divinos fizeram morada na árvore ou na floresta, a exemplo das dríades, ninfas das árvores e dos bosques. Daí surgiram as concepções de árvore sagrada e de bosque sagrado e o status de santidade e a veneração a tais seres e lugares.

Como veremos a seguir, vivendo em meio a uma rica cobertura vegetal, os povos germânicos logo estabeleceram o culto às árvores, que depois foi proibido e perseguido pelo cristianismo, assim como tudo o mais que fosse *pagão*: árvores sagradas foram derrubadas e igrejas foram erigidas sobre vários lugares cultuais tradicionais. Até mesmo menires foram reesculpidos como cruzes, a exemplo da Fraubillenkreuz, no Planalto Ferschweiler.

Os conjuntos de crenças e de práticas pagãs não eram sistematizados, nem hierárquicos e tampouco assentados sobre dogmas, mas derivavam da faculdade de simbolização inata ao homem. Graças à sua oralidade e resistência popular, o paganismo se perpetuaria de forma comedida, principalmente entre a plebe das cidades e os camponeses. Tamanha a relevância do símbolo da árvore no imaginário que, a despeito dos novos dogmas religiosos, ele sempre continuou presente, bem como outras práticas.

Segundo Rust (*apud* FICKELER, 2013, p. 8), no tocante a lugares sagrados, há os que possuem a *santidade do natural-mágico* (dos quais o início da veneração se perdeu na noite dos tempos) e o *sagrado histórico-religioso*, marcado por um evento particular num momento definido (p. e., nascimento de um santo ou o fundador de uma instituição, um milagre etc.). Os santuários naturais (p. e., bosques) são típicos do primeiro caso e pela lei da persistência, sua veneração alcança uma permanência indelével: a existência do lugar físico retroalimenta o sistema simbólico, que garante a eficácia cultural.

Todavia, ao longo do tempo, é possível que os dois tipos de sacralidade mencionados possam ser sobrepostos ou unificados, geralmente resultando na prevalência das religiões institucionalizadas. Desse modo, aquilo que a Igreja Católica não conseguiu extinguir das práticas religiosas pagãs, foi adaptado e incluído no sistema simbólico cristão, de modo que os santuários naturais foram por ela incorporados, a exemplo da árvore, que foi ressignificada e associada ao pecado original e a Jesus Cristo.

Neste capítulo, veremos ainda como a iconografia católica e protestante associou a árvore (que é também *axis-mundi* e *escada* para outro nível de realidade) aos mitos da queda adâmica e da esperada ascensão através do Filho do homem. Veremos ainda como diagramas arbóreos inspirados na tradição aristotélica e neoplatônica também corroboraram com a relevância da verticalidade e da ascensão para o imaginário ocidental, aí incluído o germânico. Por meio da análise de obras artísticas e documentos, esperamos demonstrar como o mito diretor preparou o terreno no imaginário germânico para o plantio de emblemas ascensionais, que se tornariam hegemônicos entre os espiritualistas protestantes do século XVI e os esoteristas do século seguinte.

Nas próximas seções, saberemos como se deu a transição da representação física do

axis-mundi de objetos naturais para construções, com destaque para os templos cristãos medievais. Em seguida, conheceremos um pouco da história do culto às árvores no paganismo germânico e de sua ressignificação pelo imaginário cristão. Neste ínterim, saberemos também como se deu a aceitação da *árvore de Porfírio* como método de organização verticalizada do cosmo. E na última seção, veremos o impacto da *árvore sefirótica* entre os esoteristas do século XVI e início do século XVII.

4.1 DO *AXIS-MUNDI* ÀS CATEDRAIS

Nas mais diversas culturas, são encontrados numerosos mitos, ritos e crenças derivados do *sistema do mundo* tradicional pautado pelo simbolismo do *axis-mundi* e das montanhas, pilares ou árvores cósmicas. Este lugar elevado não é apenas o ápice do mundo, mas também é o umbigo (*omphalos*) da Terra, o local onde a criação teve início (ELIADE, 1979, p. 43). Para os babilônios, a terra era a “montanha de muitas terras”, que se projetava em direção ao céu e cujo pico mais alto servia de trono a Enlil, a divindade principal; daí derivaram os templos escalonados babilônicos (zigurates) e as pirâmides do Sudeste Asiático, onde o mitológico Monte Meru permeou as cosmologias hindu, jainista e budista e serviu de base à arquitetura religiosa da região. O Haraberazaiti dos iranianos e o Himinbjörg da mitologia nórdica também eram montanhas cósmicas (ibid., p. 42).

Nos textos sagrados dos israelitas também há vários promontórios sagrados, a exemplo do Sinai (Horebe), Nebo, Carmelo, Tabor, Hérmon, Sião, Líbano e das Oliveiras. Segundo o salmista “Levantarei os meus olhos para os montes, de onde vem o meu socorro” (Sl 121:1). Já os cristãos acrescentam o Gólgota a essa lista, conferindo-lhe o título de centro do mundo (DURAND, 2012, p. 246).

Porém, os povos arcaicos não se satisfizeram apenas com a sacralidade dos santuários naturais e passaram a atribuir igual caráter ao local que viessem a habitar. Consagrar a aldeia era seguir e participar da santidade da obra dos deuses, criar uma *imago mundi*. Tal qual o mundo foi criado a partir de um centro, a povoação também possuía um *umbigo*, a partir do qual se desenvolvia em quatro setores, mesmo número de horizontes do universo (ELIADE, 1992, p. 28). Ao longo do tempo, este esquema cosmológico foi adotado para a construção no *centro do mundo* do templo ou da casa cultural e do palácio real. Os antigos romanos e os germanos comungavam desta concepção arquitetônica e a partir do centro do *orbis terrarum* (globo) é que a *urbs* (cidade) se expandia.

Graças à residência próxima e a entrada frequente no templo cosmicamente orientado,

o homem religioso das sociedades tradicionais tinha acesso constante à comunicação com o divino. Porém, ele também necessitava que sua própria morada fosse construída de modo a ser santificada e se constituir numa *imago mundi*. As comunidades primitivas árticas, norte americanas e norte-asiáticas consideravam que o céu era uma imensa tenda sustentada por um pilar central, o pilar do mundo; na base desse microcosmo domiciliar, ocorriam sacrifícios em honra das divindades. Já na Ásia Central, a *yourte* (tenda ou cabana circular) possuía uma abertura superior para evacuação da fumaça e por onde despontava uma árvore sem ramos (símbolo da árvore cósmica); em seus rituais, os xamãs escalavam a árvore até saírem pelo teto, pois ela era a escada que os conduzia ao céu (ELIADE, 1992, p. 27; 31-32). Tal qual a árvore, o templo e a casa também são centros de intimidade.

Como podemos perceber, o homem de então procurava manter a ordem cósmica presente em todos os aspectos da vida comunitária para assim usufruir integralmente da realidade.

As medidas contra a regressão ao caos primordial se davam também pela fortificação das povoações, muito embora de início essas defesas fossem essencialmente mágicas. Essa tradição se perpetuaria e no Medievo, os muros das cidades ainda eram consagrados ritualmente a fim de servirem também como defesa contra o demônio e as doenças. No mundo helênico, etimologicamente a palavra *pólis* possuía o sentido de *fortificação* e abrangia não apenas a *cidade*, mas também o *muro circundante*, concepção que levou à *Zaun* alemã e à *town* inglesa. Os agrupamentos humanos que não possuíam muros não eram *polis*, mas apenas vilas (PASSINATO E SILVA, 2013, p. 71-73).

Todavia, com o desenvolvimento do ofício da arquitetura, o homem grego aperfeiçoou sua habilidade de manipular as forças naturais para a exata consecução das obras previamente planejadas (ibid., p. 54). Este fato engendrou o fenômeno urbano e,

Com a urbanização, cresce a confiança no engenho humano e prevalecem os poemas épicos de heróis históricos, como Gilgamesh, que teria vivido por volta de 2600 a.C. Esses relatos frisam o significado e os limites da cultura humana, e os deuses ficam mais distantes. (QUEIROZ, 2013, p. 502).

A humanidade começava a se distanciar da natureza, chegando ao extremo na contemporaneidade mecanicista. De um conjunto de forças mágicas com as quais se buscava conviver, a natureza é reduzida a um sistema delimitado e por isso, manipulável. O homem aprende a empregar a antropia para safar-se da entropia e imagina-se o oposto da natureza. Mas o impacto de seu esforço de ordenação sobre os ecossistemas acelera a *desordem* entrópica e

hoje compromete a sustentabilidade ambiental do planeta.

Ao atentarmos para a arquitetura entre os germanos, constata-se que os padrões de organização do espaço baseados nos ritmos orgânicos da natureza foram sendo substituídos por aqueles pautados na ordem geométrica. No final do século XI, teve início o tempo das catedrais góticas, quando, no norte da Europa, especialmente em terras célticas, brotou um *bosque* de igrejas de pedra: Chartres, San Denis, Sens, Noyon (1150), Senlis (1153), Laon (1160), Paris (1163) e Bourges (1185). Sem o saber, o gótico se reconcilia com o hostilizado naturalismo celta (DURAND, 2003, p. 78).

Mais de meio século após a criação do gótico, os cistercienses introduziram o estilo na Alemanha, pela Abadia de Heisterbach, na Renânia do Norte-Vestfália (SIMSON, 1974, p. 58, 63) e logo o combinaram com elementos arquitetônicos das tradições regionais. Desenvolvendo sua própria identidade, o gótico alemão dispensou a construção de arcobotantes nas naves laterais e central das igrejas e explorou as linhas verticais e os rendilhados das janelas, transmitindo exuberante leveza.

Os construtores alemães elevaram suas torres góticas bem acima das francesas e geralmente as encimavam com enormes pináculos. Como exemplos, temos a Catedral de Colônia (maior catedral gótica do norte da Europa), com suas duas torres medindo 157 metros de altura cada (MCFADDEN, 2018), a Ulmer Münster, igreja mais alta do mundo, com seu campanário de 161,5 metros (LEVIN, 2019), e a igreja de São Martinho de Landshut, que possui a mais alta torre de tijolos do mundo, ao estilo *Backsteingotik*, com 130 metros (RIESTRA, 2004, p. 213).

A altitude da igreja gótica denota o impulso em direção aos céus e a participação do templo no fomento à transcendência dos fiéis (WUNENBURGER, 2007, p. 81). Todavia, tais convicções não estavam registradas apenas no sentido vertical do edifício, mas também em sua planta baixa, que herdou da igreja cristã primitiva o formato de cruz latina, constituído pelo plano longitudinal (proveniente das *basílicas* romanas – salas públicas – ou de pequenas construções longitudinais erigidas pelos pagãos) somado à nave perpendicular na altura do transepto (RIBEIRO, 1990, p. 36-39).

Outro aspecto importante – mas por vezes esquecido – do grande e coeso sistema da igreja gótica é a participação ativa da luminosidade, que, ao atravessar os coloridos vitrais das numerosas janelas e das rosáceas, parece romper a impenetrabilidade da matéria, desvela-a e envolve todas as formas táteis da arquitetura, esteticamente reais por se banharem de luz (SIMSON, 1974, p. 4). Nitidamente, tal modo de construir templos é a culminância do imaginário diurno, que busca tudo iluminar e extirpar as trevas.

Deveras, como reminiscência dos cultos solares pagãos, as catedrais medievais em geral tinham a nave central direcionada no eixo leste-oeste, com o altar voltado para o Oriente, de modo que somada às naves laterais, o conjunto constituía os braços da cruz do calvário. Impassível, a planta da igreja gótica demarcava a longa distância que o fiel precisa percorrer das trevas do pórtico até o altar de luz, onde, pelo rito consagratório, o *sol salutis* torna-se alimento da assembleia, prenúncio de Seu glorioso retorno, vindo do Oriente, no fim dos tempos (cf. Mt 24:27).

O gótico também se fez presente em Görlitz, sendo a Igreja Paroquial de São Pedro e São Paulo a mais destacada representante. Construída com as dimensões de uma catedral, mas não no estilo de uma igreja episcopal, este templo é um dos exemplares que conduz a arquitetura da igreja alemã em uma direção diferente do gótico francês (RIESTRA, 2004, p. 191). Tendo suas origens como capela de um castelo do século XI, foi elevada a igreja principal da cidade em 1372 e remodelada em gótico a partir de 1423, tornando-se a maior e mais antiga igreja do estilo na Saxônia e modelo para construções posteriores (GOERLITZ.DE, 2021).

Com cinco corredores e decorada com numerosas torres, a Pfarrkirche St. Peter und Paul (ou apenas Peterskirche) sediava assembleias municipais, proclamações e declarações em nome do conselho, do rei, ou do país e mesmo abrigando frequentes atividades não religiosas, jamais sofreu ataques iconoclastas. Entre 1590 e 1596, o prefeito Scultetus realizou pequenas mudanças estruturais em apoio ao culto protestante, mas até o incêndio que varreu a cidade em 1691, a edificação contava com trinta e seis altares, típicos de igrejas católicas (HAASER, 2019, p. 88).

Ao adentrar nesse imponente templo para os padrões de uma pequena cidade, Jacob Boehme se deparava com o imaculado esplendor medieval de uma *steinerne Kirchen*, centro da vida social e máxima representação de um imaginário verticalizado e verticalizante. Todavia, para ele, tais obras não passam de “montes de pedra”, *Steinhaufen* (BOEHME, 1730.IX.4, p. 135; 6:13), enquanto “o santo tem sua igreja em todos os lugares consigo e nele mesmo” (ibid.; 6:14)⁵⁸.

Na ótica do Sapateiro, as instituições que edificavam esses templos de luz para banir as trevas se tornaram aliadas destas ao se envolverem com o poder secular. E o destino da Babel cristã não poderá ser outro senão queimar no fogo da ira de Deus (BOEHME, 1730.XVII, p. 273; 30:44), tal qual a mariposa *fascinada* pela luz é tragada pela chama da vela. Logo, as catedrais seriam inócuas, pois em seu interior não se presta o verdadeiro culto a Deus: “[Babel]

⁵⁸ Der Heilige aber hat seine Kirche an allen Orten ben sich und in sich. (BOEHME, 1730.IX.4, p. 135; 6:14; tradução nossa).

dirige a Deus belas palavras, mas permanece fora de Deus, no Abismo, no qual ela entra” (BOEHME, 2005, p. 79; IV 1:177).

Constatamos então que, com a urbanização da vida social e religiosa, a *aposição* do *axis-mundi* migrou de lugares elevados naturais para a construção de templos, os quais alcançaram seu máximo engenho e arte sob a forma das catedrais medievais. Convertido o *axis-mundi* num local artificial em meio à paisagem, procurava-se destacar esta reminiscência de pilar da terra por construí-la cada vez mais elevada e imponente. E assim, a comunidade teria sempre em mente que tudo o que o olho alcançava estava sob a égide da cruz.

Pudemos perceber nesta seção como diferentes povos em diferentes épocas cultuaram/valorizaram o simbolismo do *axis-mundi*, no que demos especial atenção aos germanos, cuja cultura era hegemônica no contexto social no qual o silesiano Jacob Boehme esteve inserido.

4.2 O IMAGINÁRIO DA ÁRVORE

Em razão da predominante atmosfera crepuscular, dos ruídos insólitos e dos movimentos indistintos, a floresta sempre foi o local ideal para a imaginação do homem abrigar deuses, demônios e espíritos. Para Fickeler (2013, p. 30), foi esse temor reverencial que levou à proteção e ao culto de grupos de árvores, bosques e florestas inteiras no âmbito das religiões naturais (a exemplo do xamanismo) e de religiões pagãs, como aquelas dos gregos e germanos. Para ele, dos antigos santuários florestais procederam os bosques sagrados acessórios a túmulos, templos e mosteiros, cujo objetivo original era demarcar a área com um círculo mágico protetor contra demônios e outras mazelas. Antes do moderno emprego como isolante dos ruídos procedentes do exterior, os bosques delimitavam dois espaços heterogêneos, o hierático e o temporal.

Assim sendo, dado esse aspecto sagrado e místico conferido às árvores ao longo do desenvolvimento de diferentes civilizações, veremos a seguir como tal vegetal é visto e reverenciado por diferentes povos, através de uma conexão profunda e significativa, que viria a ser cristianizada.

De acordo com Durand (2012, p. 246): “Todo lugar sagrado começa pelo ‘bosque sagrado’. O lugar sagrado é uma cosmicização maior que o microcosmo da morada, do arquétipo da intimidade feminóide.” Igualmente, Simek (1984, p. 382)⁵⁹ afirma que as florestas

⁵⁹ Heilige Wälder gab es auf jeden Fall früher als T.[empel] und Altäre. (SIMEK, 1984, p. 382; colchetes nossos).

sagradas antecederam os altares e os templos, enquanto para Eliade (1979, p. 44), a maioria das árvores sagradas e cultuais é uma cópia imperfeita do arquétipo da árvore do mundo que, se consagrada antes ou durante a cerimônia religiosa, é magicamente projetada no *axis-mundi*.

Na criteriologia de Fickeler sobre os cultos florestais (2013), distinguem-se dois tipos de árvores: as *autônomas*, que eram sagradas e veneradas em si e as árvores *acompanhantes*, menos independentes, em geral vinculadas a templos, mosteiros ou túmulos e ainda a estágios intermediários de veneração.

Concernente às árvores independentes, os antigos gregos atribuíam um lenho sagrado a cada divindade de seu panteão: o carvalho era consagrado a Júpiter, a oliveira a Minerva, o louro e a palmeira a Apolo, o pinheiro a Cibele e o abeto sempre-vivo a Poseidon. O paganismo germânico também conferia sacralidade ao abeto e a outras árvores, rendendo-lhes culto até a hegemonia cristã. Tais práticas eram tão comuns, que o Papa Gregório III alertou os missionários cristãos sobre “profecias em bosques [*lucorum*] ou junto a fontes” (*apud* SCHRADER, 1983, p. 80)⁶⁰.

Em *Germania*, Tácito (1999, p. 42)⁶¹ informa que os povos germânicos “consagram florestas e bosques e aplicam o nome de deuses àquela presença misteriosa que só veem com os olhos da devoção”. Além disso, o senador romano afirmou que os sêmnonos, uma tribo que pertencia à cultura suebi, se referiam a um *castum nemus* (“bosque casto”) em que a imagem da deusa Nerthus foi consagrada, bem como que praticavam sacrifícios humanos (*ibid.*, p. 57, 58). Já em *Anais*, Tácito relata que após a Batalha da Floresta de Teutoburgo (9 d. C.), os vitoriosos queruscos realizaram sacrifícios humanos nas clareiras (DE VRIES, 1970, p. 352).

Outras tribos germânicas igualmente prestavam homenagem aos deuses sob a forma de sacrifícios humanos (SIMEK, 1984), geralmente, de inimigos capturados, criminosos ou escravos (GUMMERE, 1892, p. 462). E como no interior dos bosques altares eram dispensáveis, inicialmente os indivíduos sacrificados eram pendurados, no todo ou em parte, na árvore sagrada (*ibid.*, p. 441).

Tolley (2013, p. 183) é de opinião que para tribos como os sêmnonos, o sacrifício humano em bosques seria a reatualização de uma tradição na qual o mundo e o homem teriam se originado de um evento sagrado similar na aurora dos tempos. Por isso, a árvore seria não apenas um símbolo da vida, mas também de morte, afinal, suas raízes crescem em direção ao

⁶⁰ With the arrival of Christian missionaries, Pope Gregory III warned against such heathen practices as “prophecies in groves [*lucorum*] or by fountains”. (GREGÓRIO III *apud* SCHRADER, 1983, p. 80; tradução nossa).

⁶¹ They consecrate woods and groves and they apply the names of gods to that mysterious presence which they see only with the eye of devotion. (TÁCITO, 1999, p. 42; tradução nossa).

mundo subterrâneo, habitado por demônios e cujos arautos são os animais peçonhentos encontrados ao se revolver a terra junto às raízes.

A associação da vida e da morte do homem com as árvores é patente na cultura ocidental e atravessou os séculos. “Em Mecklemburgo [Pomerânia Ocidental], a placenta do recém-nascido é enterrada ao pé de uma árvore frutífera” de modo que “a solidariedade mística que existe entre o crescimento da árvore e o crescimento do homem é revelada” (VAN DER LEEUW *apud* ELIADE, 1974, p. 81; colchetes nossos)⁶². Uma tradição europeia que chegou ao século XX era o plantar uma tília quando nascia um príncipe herdeiro. “Outras crenças populares europeias envolvem até o mito de que os homens descendem de uma árvore; em Nierstein (Hesse), por exemplo, havia uma tília ‘que dava filhos para toda a região’” (HARTLAND *apud* ELIADE, 1974, p. 82)⁶³.

Para os ancestrais povos germânicos, dentre as árvores sagradas destaca-se o carvalho e a história de um em especial merece nossa atenção. Trata-se do carvalho Donar, que se localizava em Geismar, na região de Hesse, que era usado pela tribo chatti para adoração ao deus do trovão Donar, Thunor (Thor, no paganismo nórdico) (CUSACK, 2011, p. 97; RHODY, 2012, p. 20). Em virtude dos sacrifícios de animais realizados em torno do carvalho, no ano 724, o missionário cristão São Bonifácio derrubou a árvore e construiu uma igreja no local, dedicada a São Pedro. Uma vez que Bonifácio não foi fulminado por Donar, os chatti se converteram ao cristianismo, porém ele não obteve a mesma rápida adesão entre outras tribos (SCHRADER, 1983, p. 80; CUSACK, 2011, p. 95, 96; RHODY, 2012, p. 20).

Outra árvore importante para os antigos germanos era o monumento pilar de Irminsul (equivalente à Yggdrasil nórdica), na floresta de Teutoburgo, próximo ao Rio Lippe, então Eresburg, hoje Obermarsberg, Vestfália. Tal tronco de árvore era comparado ao *axis-mundi* e ao seu redor ocorria uma complexa ritualística, até sua derrubada e destruição do templo vizinho, em 772, por Carlos Magno, então rei dos francos (CUSACK, 2011, p. 101-102). Além disso, o monarca proibiu a adoração em e de árvores e florestas, sujeita a multa para o infrator (KARRAS, 1986, p. 554).

Tais atos de intolerância religiosa, que aparentam atitudes sob ataque de fúria, em verdade foram planejados de modo a destruir os símbolos da *imago mundi* dos germanos

⁶² En Mecklemburgo, se entierra la placenta del recién nacido al pie de un árbol frutal; en Indonesia, se planta un árbol en el lugar en que ha sido enterrada (Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 38). En ambas costumbres se pone de manifiesto la solidaridad mística que existe entre el crecimiento del árbol y el crecimiento del hombre. (ELIADE, 1974, p. 81; tradução nossa).

⁶³ Otras creencias populares europeas implican incluso el mito de que los hombres descienden de un árbol; en Nierstein (Hesse), por ejemplo, había un tilo «que proveía de niños a toda la región» (Hartland, I, 43). (ELIADE, 1974, p. 82; tradução nossa).

hesseanos e saxões e assim aniquilar as instituições centrais daquelas sociedades tradicionais.

A resistência se estendeu pelas décadas seguintes, inclusive com o incêndio de algumas igrejas e conflagrações, até o ano 810, quando as tensões abrandaram. A essa altura, os pagãos já estavam subjugados por guerras, batismos forçados, exílio, persuasão e suborno (CUSACK, 2011, p. 111, 113). O *axis-mundi* desses povos ruiu e só lhes restou integrar-se ao Império Franco.

Retornando às árvores que tiveram sua simbologia ressignificada pelo cristianismo, lembremos do abeto, gênero de árvores coníferas da família das pináceas, originalmente associada à festa do solstício de inverno, à vitória da luz sobre as forças da escuridão. Uma vez que, segundo a “Hipótese da História das Religiões” (de Hermann Usener e Bernard Botte), a cristandade fez coincidir a celebração do nascimento de Jesus com o culto heliolátrico romano do *Dies Natalis Invicti*, natural que o abeto se convertesse em símbolo da vitória da fé cristã, preservado sob a forma da árvore de Natal (QUEIRÓS, 2015, p. 117; FICKELER, 2013, p. 30). A *Weihnachtsbaum*, inicialmente chamada de *Weihnachtsmaien* e depois *Tannenbaum* (pinheiro) (BRUNNER, 2012, p. 25), ainda é parte indispensável das festas natalinas em muitos lares alemães, com 29,8 milhões de exemplares naturais vendidos em 2019 (STATISTA, 2021).

Também nas festas natalinas alemãs se tornou muito popular o hino *Der Traume des Baume* (*O sonho da árvore*), relevante por sua conexão com a visão da cruz por Constantino (272-337) conforme narrada no poema anglo-saxão *Elene* e sua semelhança com *The Dream of the Rood*. A letra do hino é a seguinte:

Uma mulher teve um sonho maravilhoso,
Um sonho maravilhoso e adorável.
Oh, cresceu abaixo de seu coração
Uma árvore maravilhosa e adorável.

A árvore cresceu, bem alto –
Também por toda parte.
Estava coberta de galhos
Toda a cristandade.

Os galhos eram vermelhos;
Eles brilhavam como ouro.
Oh, isso é porque Jesus Cristo
Foi pendurado no lenho [cruz].

Quem cantou essa música,
Seja mulher ou homem,
Para ele o céu está aberto
E o inferno está cerrado.
(DER TRAUME DES BAUME *apud* LUMPKIN, 1965, p. 67).⁶⁴

⁶⁴ Es träumet einer Frau,

Na primeira estrofe, constata-se que a árvore é Jesus Cristo, que durante a virginal concepção cresceu sob o coração de Maria, a mulher que sonha. Na segunda estrofe, a árvore (da vida) é o cristianismo, que ao se espalhar pelo mundo (estender seus galhos), acolhe e protege todos os crentes em uma comunidade de fé. Já na terceira estrofe, a árvore é também a cruz, instrumento pelo qual se deu o martírio de Cristo (o bordô do sangue) e a humanidade foi resgatada do pecado original e ganhou a salvação (o ouro da glória).

Segundo Josef Szoverffy (*apud* CUSACK, 2011, p. 143-144), esse hino ainda era popular no século XVII e estava intimamente relacionado ao *Maria Traum*, um sortilégio equivalente ao emprego de orações cristãs e objetos devocionais em feitiços e encantamentos marginais às igrejas institucionalizadas. Pela quarta e última estrofe, claramente o hino se presta ao uso como invocação, fórmula mágica que subjuga o sagrado e o demoníaco à vontade do conjurador.

Por empregar a homologia entre homem-Deus e a árvore, tal hino sugere que os conceitos pagãos de árvore sagrada e de deus a ela vinculado permaneciam vivos no imaginário germânico e eram compatíveis com as concepções cristãs sobre Cristo, a cruz, a crucificação e a árvore da vida do *Gênesis*.

4.3 O TRAJETO DA ÁRVORE NO IMAGINÁRIO CRISTÃO

Constatamos acima que o cristianismo mudou seu foco em relação à árvore: outrora um ser vivo venerado e/ou local de culto, restou-lhe na religião majoritária do Ocidente apenas ser

Viel wunder ein schöner Traum.
Ei, es wächst unter ihrem Herzen
Viel wunder ein schöner Baum

Der Baum wächst in die Höh' –
Wohl in die Weit,' und Breit.'
Er bedeckt mit seinen Ästen
Die ganze Christenheit.

Die Ästen waren rot;
Sie glänzten, als wie Gold.
Ei, das macht weil Jesus Christus
Gehänget war an das Holz.

Und wer das Liedlein sang,
Sei ein Weibsbild oder ein Mann,
Dem steht der Himmel offen,
Und die Hölle wird zu getan.

(DER TRAUME DES BAUME *apud* LUMPKIN, 1965, p. 67; tradução nossa).

representada pictórica ou textualmente. Reduzida a árvore física a mero componente da paisagem rural, no próspero ambiente urbano europeu a sacralidade do vegetal migrou para esculturas, vitrais e pinturas nas catedrais e a gravuras em livros.

De acordo com Durand:

A cruz cristã, enquanto madeira erguida, árvore artificial, apenas drena as acepções simbólicas próprias a todo simbolismo vegetal. Com efeito, **a cruz é, muitas vezes, identificada a uma árvore**, tanto pela iconografia como pela lenda, **tornando-se, com isso, escada de ascensão, porque a árvore**, como veremos, **é contaminada pelos arquétipos ascensionais**. (DURAND, 2012, p. 328-329; grifo nosso).

Diante do exposto, nesta seção procuraremos demonstrar os elementos iniciais que levaram o imaginário ocidental da época de Boehme a sobrelevar a simbologia pautada na ascensão da árvore em detrimento das características cíclicas (floração, frutificação) que a inserem no regime crepuscular (cf. DURAND, 2012, p. 54).

Como vimos, o cristianismo ressignificou o simbolismo pagão da árvore, por enfatizar a conexão entre a árvore do conhecimento do bem e do mal e o lenho no qual, segundo a *Bíblia*, Cristo foi crucificado. Entretanto, ao longo da Idade Média não faltaram denúncias cristãs de reverência a árvores individuais entre os povos germânicos, o que era tachado pejorativamente de retrocesso ao paganismo (SIMEK, 2007, p. 335; DE VRIES, 1970, p. 350-351). Em alguns casos, essa associação de árvores individuais com santos pode ser vista como uma perpetuação sincrética da tradição pagã (DE VRIES, 1970, p. 350-351). Nesse sentido, Eliade explica que:

Desde já se vê que as diversas significações de um símbolo se encadeiam, são solidárias à maneira de um sistema; as contradições que se podem distinguir entre as diversas versões particulares não são na maioria das vezes, senão aparentes: resolvem-se desde que se considere o simbolismo no seu conjunto, que se isole a sua estrutura. Qualquer nova valorização de uma Imagem arquetípica coroa e consome as antigas: a “salvação”, revelada pela Cruz, não anula os valores pré-cristãos da Árvore do Mundo, símbolo por excelência da *renovatio* integral; pelo contrário, a Cruz vem coroar todas as outras valências e significações. (ELIADE, 1979, p. 159).

Lembremos então que segundo o relato bíblico, Adão e Eva foram seduzidos pela serpente (Gn 3:3) e comeram do fruto da árvore do conhecimento, que assim como a árvore da vida crescia no centro do Éden (Gn 2:9). Por infringir a proibição imposta por Deus (Gn 2:17), o primeiro casal humano (Gn 1:27) foi expulso do jardim (Gn 3:23), como prevenção para que não comesse da árvore da vida e se tornasse imortal (Gn 3:22). Oportuno recordar que somente no livro de *Sabedoria*, um dos últimos do Antigo Testamento, é que a serpente do paraíso foi associada diretamente ao diabo (Sb 2:24), de modo que remonta ao século I a. C. seu título de

representação do mal absoluto na cultura judaico-cristã (BÍBLIA, 2000, p. 1103-1104).

Tanto no judaísmo quanto no cristianismo, a ingestão do fruto proibido resultou no afastamento dos mandamentos de Deus. Graças à intervenção do diabo no projeto cosmogônico divino, os humanos sofreram redução de suas potencialidades e consequente alteração de sua constituição física e mental, antes gloriosa e agora fadada ao sofrimento. A queda trouxe a morte ao mundo.

Nas sociedades arcaicas, é amplamente difundido o mito de que uma falta ritual levou os deuses a ascenderem para mais alto nos céus e interromperem as comunicações com os homens, outrora fáceis e *naturais* (ELIADE, 1979, p. 39-40). Em seus sinestésicos textos, Hildegarda de Bingen (1098-1179) apresenta um relato semelhante da queda, com o acréscimo de suas consequências para a natureza, em geral esquecidas pelo imaginário cristão.

Segundo a santa, o selvagem (*silvestre*) está essencialmente ligado à floresta (*silva*) e de modo algum é inferior ao mundo civilizado. Pelo contrário, segundo nos informa em *Causæ et Curæ*, homens e bestas conviviam harmoniosamente, até que rios e florestas surgiram (somente) após o dilúvio e os anaimsi resolveram se afastar. Na visão terapêutica holística de Hildegarda, a perda da harmonia e da integração entre Criador e criatura, entre o homem e a natureza, é a causa da maioria de nossas doenças.

De acordo com a freira mística alemã, além de serem mais autênticas e férteis, as árvores que crescem nas florestas contam com certas propriedades que são símbolos reais de virtudes humanas: por exemplo, o castanheiro denota sabedoria, a tamareira anuncia felicidade, o limoeiro espelha castidade. E os animais selvagens além de possuírem vontade própria – que seus parentes domésticos extraviaram por conviver com os homens – dispõem ainda de amplo conhecimento de sustentabilidade ambiental, fruto de uma comunicação ininterrupta com o cosmo, que a humanidade perdeu (MOULINIER, 2009, p. 56-57).

As ideias de Hildegarda de Bingen nos fornecem um panorama da visão que os medievais tinham da floresta e da *evolução* do relacionamento entre o homem e a fauna: ao abandonar a coexistência harmoniosa edênica e optar pela oposição e violência com os animais, a civilização torna-se responsável pela selvageria que procura combater. Nesse sentido, de acordo com Alexander Neckam (*apud* MOULINIER, 2009, p. 56-57)⁶⁵, um enciclopedista do início do século XIII, “antes do dilúvio, o homem não comia carne [...] e, como os animais, estava satisfeito com os frutos da terra, com ervas e com frutas”.

⁶⁵ [...] wie dies auch ein Enzyklopädist wie Alexander Neckam am Anfang des 13. Jahrhunderts unterstreicht; vor der Sintflut aß der Mensch kein Fleisch, schreibt er, und er begnügte sich, wie die Tiere, mit den Früchten der Erde, mit Kräutern und mit Obst. (*apud* MOULINIER, 2009, p. 56-57).

Dando continuidade à aniquilação progressiva que marca o drama existencial humano, lembremos que para o cristão, se a perdição da humanidade adveio de um vegetal, a redenção se dá pelo derramamento do sangue do próprio Deus que se fez homem. Sangue vertido durante Sua infame agonia e morte na cruz, num madeiro.

Nos primórdios do cristianismo, vários textos patrísticos e litúrgicos comparam o instrumento de tortura de Cristo a uma escada, a uma coluna ou a uma montanha: p. e., uma homilia do Pseudo-Crisóstomo evoca a cruz como uma árvore que se eleva da terra aos céus, enquanto Orígenes descreve o próprio Cristo como sendo uma árvore (ELIADE, 1979, p. 157, 158).

A cruz como sinal de salvação é o foco central da fé para os cristãos. Através dela, o simbolismo da árvore cósmica se perpetua, pois, como vimos, o homem procura espontaneamente um centro por meio do qual possa se comunicar com o céu. Para o cristão, ademais, a cruz *salva* o universo inteiro ao regenerar a natureza, corrompida pela queda.

Em *Provérbios*, a árvore da vida é citada por quatro vezes como metáfora de bem-aventuranças, quais sejam, sabedoria, justiça, esperança cumprida e uma língua benigna (Pv 3:13-18; 11:30; 13:12; 15:4). De acordo com o padre Henri de Lubac (*apud* ELIADE, 1979, p. 157), tal sabedoria “para os Judeus será a Lei; para os cristãos será o Filho de Deus.”

Remontando ainda ao Velho Testamento, de acordo com uma profecia de Isaías, “um ramo sairá do tronco de Jessé, um rebento brotará de suas raízes” (Is 11:1). Isso porque, se derrubados, alguns vegetais, como o salgueiro e a tília, têm a capacidade de produzir um novo broto a partir do toco e se tornar novamente uma árvore, enquanto outras espécies em igual situação produzem apenas pequenos galhos que, quando muito, tomam a forma de um arbusto.

Para os cristãos, a metáfora do poder regenerativo vegetal prenunciou a vinda de um novo representante da linhagem de Davi (que era filho de Jessé, 1 Sm 16:1), cuja casa real foi destronada em 586 a.C., pelos babilônios. O novo rei da paz seria Jesus Cristo, descendente de Davi (Mt 1:20; Lc 1:30-33; Rm 1:3-4; Ap 22:16) através de São José, que, lembremos, não era Seu pai biológico (!). Uma vez que Jesus foi concebido pelo Espírito Santo (Mt 1:20; Lc 1:35), a crença em sua origem davídica prevaleceu sobre a leitura lógica dos Evangelhos de *Mateus* e de *Lucas*.

Sob a ótica cristã, por Sua morte na cruz e Sua ressurreição, Deus em Jesus Cristo cumpre Seu plano de salvação da humanidade, vence o diabo e seus demônios (Mc 1:12-13; 1:23-27; 1:32-33; 1:39; 1 Jo 3:8; Hb 2:14-15), reabre o caminho do homem para o paraíso (Lc 23:43) e agora lhe permite “comer da árvore da vida que está no paraíso de Deus” (Ap 2:7) e “que frutificam doze vezes, dando fruto a cada mês; e suas folhas servem para curar as nações”

(Ap 22:2). Crucificado no Gólgota, centro do mundo, lugar onde Adão foi criado e sepultado, Jesus banhou com seu sangue o crânio do primeiro homem, que estava exatamente ao pé da cruz, e assim o resgatou (ELIADE, 1974, p. 158).

No *Apocalipse* de João também reaparece o rio de quatro braços do Éden (Gn 2:10), agora descrito como “um rio de água da vida, límpido como cristal, que saía do trono de Deus e do Cordeiro” (Ap 22:1), ao lado do qual cresce a árvore da vida. Além de pela fé poder comer dos frutos, disponíveis ao longo de todo o ano (i. e., sempre), quem tiver sede poderá beber graciosamente da água da vida (Ap 22:17). Os frutos e a água são os símbolos da abundância de vida em um mundo regenerado por Deus, que torna o fim dos tempos semelhante ao início.

À espera do clímax, na Alemanha, assim como em outros países cristãos, surgiu a tradição de plantar a tuia, thuja, em cemitérios e ao lado de igrejas. Gênero de conífera perene da família *Cupressaceae*, que compreende um total de cinco espécies, a *Lebensbaum* (árvore da vida, como é mais conhecida) é resistente ao frio, à seca e ao calor e pode viver mais de cem anos. Por tais razões, a planta foi escolhida para expressar a esperança de ressurreição.

Neste ponto, retomamos Fickeler (2013, p. 30), que menciona as *florestas-cemitério* de Munique e de Ohlsdorf, próximo a Hamburgo, como exemplos do bosque de cemitério cristão, resquício dos bosques mágicos protetores da Antiguidade. Já na categoria do *bosque do templo* (com iguais funções originais) enquadram-se o da capela e da igreja cristãs, como é o caso da mata das cristas morânicas nas montanhas alpinas da Alta Baviera.

O *bosque de mosteiro*, por sua vez, é um “bosque de meditação”, pois além de proteger contra ataques diabólicos, proporciona isolamento dos ruídos do mundo exterior (*claustrum*) e a paz necessária para a vida contemplativa. Além disso, as florestas dos mosteiros cristãos, como as da Baviera (p. e., Ettal, Benediktbeuren, Tegernsee e a do claustro de Niederaltaich) são enquadradas por Fickeler como *florestas econômicas*, preservadas nos domínios da casa a despeito de fundamentos religiosos (ibid., p. 31).

Quanto à iconografia cristã, os registros da cruz de Cristo (*Lignum crucis*) como a árvore da vida (*Lignum vitæ*) remontam ao século V e se estendem por todo o Medievo, como veremos em várias construções católicas. A árvore do conhecimento do bem e do mal é contrastada com a cruz, que também é referenciada como árvore da vida. Através de Sua paixão, Cristo torna a madeira morta da cruz em árvore da vida, razão pela qual era comum o lenho de tortura ser representado com galhos, flores, folhas, frutos ou gavinhas brotando de suas barras (WOELK, 1997, p. 724).

Em algumas representações, a árvore da vida e a árvore do conhecimento são uma só: pertinente lembrar que não há vida sem conhecimento e nem conhecimento sem vida. A

polaridade entre a vida e a morte só passa a existir após o homem descortinar o conhecimento. É por isso que na miniatura *Adão e Eva comem do fruto proibido* (ca. 1460; The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, Ms. Ludwig IX 8, fol. 137), de Guillaume (Willem) Vrelant (m. 1481), confeccionada em Bugres, Bélgica, a cruz na condição de árvore da vida cresce diretamente da árvore do conhecimento, enquanto a serpente antropozoomórfica oferece os frutos ao casal original.

Também na iconografia cristã é comum encontrarmos a árvore de Jessé elevada à condição de árvore da vida. A primeira árvore de Jessé foi retratada no *Códex Vyšehrad*, de 1086, atualmente preservado na Biblioteca Nacional da República Tcheca, em Praga (MS XIV.A.13, 420 mm × 330 mm, folio 4^v). Na figura, a árvore brota do solo, entre os pés de Jessé, enquanto o profeta Isaías aproxima-se e o envolve em uma faixa contendo o texto de *Isaías* 11:1 e parte do versículo 2, em latim (*egredietvr virga de radice Iesse, et flos eivs ascendet et reqviescet svper ev[m] sps[spiritvs] Dni[Domini]*).

Ao invés dos antepassados de Cristo, como será visto em representações posteriores, sete pombas aureoladas empoleiram-se nos ramos, a simbolizar os sete dons do Espírito Santo descritos no restante do versículo 2 e no 3 da *Vulgata* (sabedoria, inteligência, conselho, fortaleza, ciência, piedade e temor de Deus). Acima do conjunto, a frase: “Um pequeno ramo de Jessé dá origem a uma esplêndida flor” (*“Virgvla de Iesse p[ro]cedit splendida flore”*), que é o Cristo coroado, portando um cetro e um báculo.

Outro exemplo é a catedral de Freiburg im Breisgau, Alemanha, originalmente em estilo românico tardio, onde os motivos da árvore e da escada encontram-se associados em fragmentos de vitrais em gótico inicial, transferidos em 1509 para o coro gótico tardio e depois para as janelas da fachada do transepto sul. Na obra, provavelmente concluída antes de 1218, o patriarca Jacó, sentado em parte da copa de uma árvore, segura à mão esquerda uma tábua com seu nome e à mão direita, a escada do céu, que vira em sonho (Gn 28:10-19). O conjunto do vitral comporta uma árvore de Jessé em cujos galhos situa-se a árvore genealógica de Cristo, flanqueada de ambos os lados por profetas e patriarcas (KURMANN-SCHWARZ, 2004, p. 471-472).

Juntas, as imagens multicoloridas, translúcidas, longilíneas e ascendentes da Catedral de Freiburg corroboram na mente do fiel a certeza de existência de uma hierarquia divina e da necessidade de sincera contrição para percorrer o trajeto rumo ao lugar reservado no topo da árvore/escada, ao lado de Cristo. Nesta perspectiva, desde 1488 uma monumental árvore de Jessé esculpida em gótico tardio orna o corredor norte da Catedral de São Pedro, em Worms, Alemanha, porém encimada por uma Madona conduzindo ao colo o Deus-menino.

Nas iluminuras em livros manuscritos, a partir do texto de *Isaías* 11:1 foi desenvolvida a imagem de Jessé adormecido, de cujo peito cresce uma árvore, conforme exemplar no manuscrito *Speculum humanæ salvationis* (ca.1325-30), da Biblioteca do Convento de Kremsmünster (Cod. 243, fol.55^r). Numa variante, em *Liber psalmorum, canticorum et hymnorum iuxta...*, de 1583, conservado na Bayerische Staatsbibliothek, em Munique, ao invés da árvore, uma videira se eleva do corpo de Jessé, irrompendo diretamente de seu púbis (BSB Clm 28999 [Clm 28999], [S.l.] 1583).

De fato, o tema da árvore de Jessé se ampliou a partir do século XII, simultaneamente ao surgimento das primeiras *crônicas*, que buscavam legitimar os nascentes reinos, e ao estabelecimento da organização familiar e social pautadas no sistema linhagístico de sucessão.

A partir de então, torna-se importante elaborar e preservar a árvore genealógica das famílias, para comprovar a origem nobre de seus membros. A estrutura vertical linhagística das regras matrimoniais, unilinear e masculina, tal qual a de sucessão régia, visava preservar o patrimônio material e ressaltar a carga simbólica do pertencimento a famílias *tradicionais* (SANTOS NETO, 2007, p. 164). Na Alemanha, árvores naturais representando diagramas genealógicos apareceram no final do século XII (NORBYE, 2014, p. 80).

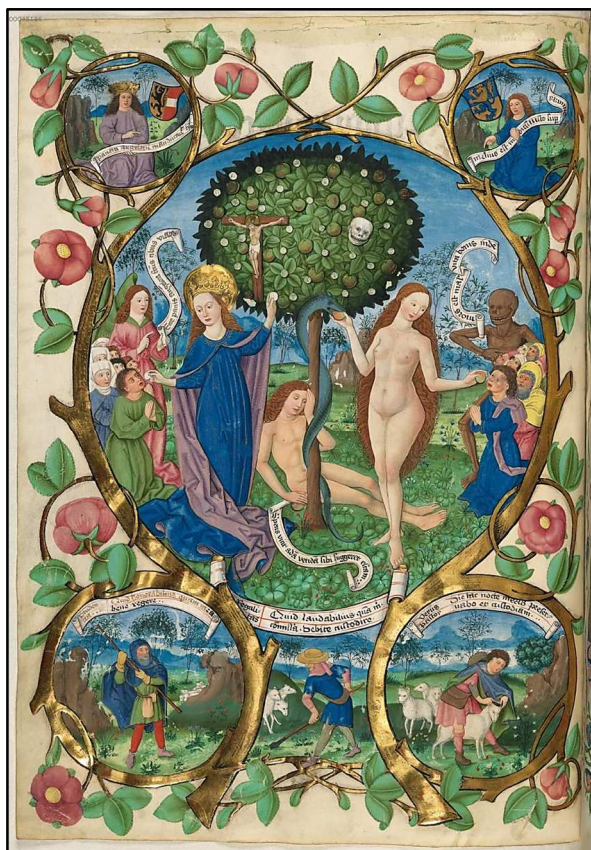
Outrossim, a simbologia da árvore relacionada ao mitologema da queda é bastante ampla, de modo que se faz presente mesmo em outras áreas do saber, como, por exemplo, no *Hebammenbuch*, um dos primeiros clássicos da literatura obstétrica, de autoria do cirurgião, litotomista e obstetra renano Jakob Rueff (1500-1558), médico e professor de medicina em Zurique. A árvore do conhecimento aparece em uma xilogravura no início da obra, tendo um esqueleto humano por tronco. Os braços descarnados são galhos, donde crescem ramos, folhas e frutos. A serpente se enrosca nos ombros do cadáver e oferece os fatídicos frutos a Eva, que os recebe alegremente, sob o olhar curioso e cúmplice de Adão (RUEFF, 1580, 1600, p. 1).

A árvore do sofrimento e da morte abre o livro primeiro de *Hebammenbuch*, dedicado ao estudo da concepção humana. Nas edições de 1580 e 1600, na página que antecede a árvore, outra xilogravura exhibe uma angustiada parturiente em uma cadeira de parto, presa pelos braços por duas mulheres, enquanto a parteira exerce seu mister. Ao fundo, dois homens consultam a configuração celeste para, através da *natividade* (astrologia natal), avaliar a influência dos astros sobre o recém-nascido e interpretar seus futuros caráter, saúde e fortuna (cf. MAGNO *apud* CAROTI *et al*, 1992). O conjunto é acompanhado da transcrição completa de *Gênesis* 3:16, onde Deus promete multiplicar o sofrimento da mulher durante a gravidez e o parto, por sua parcela de culpa no pecado original. Constata-se então como até para a medicina o tema da queda e as práticas esotéricas ainda eram relevantes para explicar a realidade humana.

Retomando a iconografia religiosa, na gravura de Berthold Furtmeyr, *A Árvore da Morte e da Vida* (38,29 cm x 28,7 cm; Bayerische Staatsbibliothek, Munique; Clm 15710, 60^v; v. 3, 1499), que precede a liturgia da festa de Corpus Christi no Missal de Bernard von Rohr, Arcebispo de Salzburgo (1466-1481) encontramos uma só árvore; porém o destaque aqui é do feminino, e positivamente (v. **Figura 12**). De um lado da árvore está Eva e do outro, Maria. Seus rostos são idênticos, indicativo de que são duas faces da mesma feminilidade: o estado decaído (Eva) e o estado de quem disse “sim!” a Deus (Maria).

Na imagem, Eva oferece o fruto da morte a um homem e Maria oferece uma hóstia a outro, que abre a boca para aceitá-la, enquanto ela colhe outra espécie sagrada. Note-se que todos os homens estão de joelhos na imagem principal. Entre as frutas no lado de Eva da árvore, há um crânio e a morte à espreita. No lado da árvore em que está Maria, vemos o Cristo crucificado e um anjo a acompanha. Adão está prostrado na base da árvore, em um gesto de tristeza. A serpente está enroscada no tronco, oferecendo a Eva outro pedaço de fruta, cravada em suas presas venenosas.

Figura 12: *A Árvore da Morte e da Vida*, *Missal de Salzburgo*, 1499.



Fonte: FURTMAYER, Berthold. *Missale quinque tomis constans, qui omnes multis (plus centum) et nitidissimis picturis ornati sunt.* v. 3. 1499. Disponível em: <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00045166&pimage=127&lv=1&l=es>. Acesso em: 20 fev. 2021.

É flagrante a catamorfia na postura de Adão, chocado com a posição em que está tal qual uma criança nas tentativas frustradas de seus primeiros passos. Sua representação aqui serve para marcar a relevância dessa queda para Adão e toda a humanidade, pois ela “poderá vir a ser a experiência dolorosa fundamental e que constitua para a consciência a componente dinâmica de qualquer representação do movimento e da temporalidade”. (DURAND, 2012, p. 112-113).

Nos dois círculos superiores há figuras principescas que ostentam bandeiras com trechos do livro de *Salmos* (Sl 77:25 à esquerda e Sl 36:16 à direita). Abaixo, três pastores ilustram a sequência do Corpus Christi de Tomás de Aquino “*Lauda ducem et pastorum*” e representam as virtudes esperadas de um bom governante: *Prudentia* (prudência), localizada à esquerda; *Regalitas* (realeza), no centro e *Verus Pastor* (pastor verdadeiro) à direita. A morte, o anjo, Adão e os pastores portam bandeiras, completando este conjunto onde Maria é apresentada como o antídoto salvífico para a queda.

De acordo com Jung, a morte de Cristo na cruz é para nós semelhante a um *batismo*, um renascimento através da segunda mãe, simbolizado pela árvore da morte. Para o homem, as duas mães marcam um nascimento duplo: uma delas é a mãe humana real, a outra é a mãe simbólica, mãe divina (Maria), que oferece o despertar espiritual (JUNG, 1976, p. 531-533; CW 5, § 494-495).

As *Madonas da videira*, também conhecidas como *Madonas com cetro-cruciforme*, originárias do Médio Reno por volta de 1400, também traçam a conexão entre Cristo-árvore-Maria (mãe). Nestas esculturas, a Madona porta à mão direita um crucifixo em forma de árvore, que no caso da Virgem de Korbasse, originária de Mainz, é uma frutuosa videira, uma vez que, para os cristãos medievais, Maria é a “videira que gerou Cristo, que foi a uva prensada na cruz” (GEESE, 2004, p. 356)⁶⁶.

Aqui dá-se a associação do sangue de Jesus com o vinho que deve ser consumido durante a eucaristia (Mt 26:27-28), e que assim é situado no polo oposto ao sangue menstrual, consequência secundária da queda, de acordo com a interpretação que imputava o pecado original exclusivamente à mulher. Tal deslocamento do lóquio (fenômeno menstrual) para temas de moral sexual e sua inclusão entre os símbolos catamórficos (macroimagens) seria fruto de um pessimismo ascético, que segundo Durand, a Igreja herdou dos gnósticos e maniqueus

⁶⁶ [...] in the case of the Virgin from Korbasse in Mainz now in the Mittelrheinisches Landesmuseum becomes a vine hung with grapes, in allusion to the medieval view of Mary as the “vine which bore Christ, who was the grape that was pressed on the Cross.” (GEESE, 2004, p. 356; tradução nossa).

(cf. DURAND, 2012, p. 115-116).

Por fim, frisemos que no ambiente cultural da Reforma, a arte em geral sofrerá profunda influência religiosa e artistas como Albrecht Dürer, Hans Baldung Grien e Lucas Cranach, o Velho, retrataram com frequência o jardim do Éden, a árvore do conhecimento e as imagens do *Apocalipse* de João. Aliado a isso, as xilogravuras de página inteira contidas nas versões impressas de *Gênesis* e *Apocalipse* também proporcionaram reflexões iconográficas da história da salvação. Todavia, as leituras biblicistas e literalistas mantiveram-se hegemônicas nos territórios luteranos.

Deste modo, constatamos nesta seção que o símbolo pagão da árvore foi ressignificado pelo cristianismo e sob a hegemonia deste, toda a cultura ocidental se viu marcada pela presença de símbolos arbóreos, inclusive em ambientes/contextos sem relação com arte sacra e religiosa. Se havia uma árvore da corrupção do corpo que leva para baixo, deveria haver também uma árvore capaz de resgatar e elevar. Assim como o símbolo da escada, a árvore cristã tornou-se o lenho da vida, que salva o homem dos tormentos deste mundo e o eleva ao céu.

Vejamos agora outra representação arbórea que ganhou relevância no Ocidente.

4.4 A ÁRVORE DE PORFÍRIO E A HIERARQUIA DOS SERES

As pesquisas mais recentes indicam que a rica produção imagética em torno da árvore enquanto símbolo ascensional teve como divisor de águas o século XII, quando surgiu a *Arbor Porphyriana* (árvore de Porfírio), que se tornaria o diagrama preferido para apresentar a “escala do ser”.

Tal imagem foi sugerida pelo neoplatonista Porfírio de Tiro (ca. 234- ca. 304/309 d.C.) em sua introdução e comentário (a *Isagoge*, i.e., *Introdução*) às *Categorias*, primeiro livro do *Organon* de Aristóteles. *Isagoge* incluía uma visão geral de diferentes escritos antigos sobre a natureza hierárquica de gêneros e espécies e se tornou uma das obras fundamentais para o estudo de lógica nas escolas neoplatônicas (GONTIER, 2011, p. 521-522).

Como vimos, na cultura erudita da Alta Idade Média, a árvore estava presente em uma infinidade de formas e funções alusivas aos mitologemas da queda e da redenção da humanidade. É digno de nota que além disso, a árvore é considerada uma metáfora ideal para expressar componentes dispostos numa hierarquia: sua estrutura orgânica, composta por raízes, tronco, galhos, ramos, folhas, flores e frutos, serviu para sistematizar conteúdos, de acordo com padrões ordenados de maiores a menores.

Os esquemas diagramáticos, particularmente os que possuem formato arbóreo, ainda

hoje são altamente versáteis e plásticos, a exemplo dos cladogramas. Em geral, diagramas arbóreos indicam um conceito principal, no interior do qual há vários conceitos específicos menores:

[diagramas arbóreos] expressaram hierarquia e coerência em termos visuais e ilustraram relações conceituais entre os vários componentes individuais e o todo, tornando assim acessíveis ao seu público conceitos intelectuais difíceis. Ao mesmo tempo, eles interpretam a ordem que representam como uma ordem natural, implicando crescimento e prosperidade. As árvores são símbolos polivalentes, estimulando o pensamento em diferentes níveis de associação, e assim estimulando a “capacidade metafórica criativa da mente humana”. (SALONIUS; WORM, 2014, p. 3)⁶⁷.

Apesar da Querela dos Universais (*debate universalia*) ser propriamente elaborada por Porfírio na *Isagoge*, tal problema é bastante amplo e perpassa praticamente toda a história da filosofia. Ele surge já no período clássico, com a conhecida antinomia do uno e do múltiplo, encontrada nos Eleatas e em Heráclito de Éfeso, pois, diante da multiplicidade das coisas, há uma tendência no ser humano de buscar uma unidade. Essas duas linhas de pensamento influenciaram sobremaneira o platonismo.

Dado o fluxo contínuo da sensibilidade, da qual não seria possível obter conhecimento verdadeiro, deveria haver algo para além dos objetos sensíveis, que não seria perecível e de onde se poderia alcançar a verdade. Nos diálogos da juventude, encontramos Sócrates em busca das virtudes morais, mas não em exemplos particulares. Sua meta era uma definição genérica que considerasse a essência do conceito pesquisado. De acordo com Aristóteles, Sócrates não concebeu as definições (ou universais) como entidades separadas, porém nos diálogos intermediários e da maturidade, Platão as separa (*Metafísica* 13.1078b).

Assim, constatamos em Platão a passagem dos particulares às Ideias, de modo que, correspondendo a cada coisa que encontramos na sensibilidade, há uma Ideia à parte da coisa, mas que unifica a multiplicidade. O que muitos têm em comum, ou a característica que as coisas na sensibilidade compartilham é um universal, ou, para Platão, uma Ideia.

Nesse sentido, podemos dizer que por universais entendem-se uma classe de entidades que são geralmente contrastadas com os particulares e utilizadas para relacionar as semelhanças entre esses. Ou seja, as semelhanças que aparecem entre coisas diferentes são devidas ao

⁶⁷ [...] expressed hierarchy and coherence in visual terms and illustrated conceptual relationships between the various individual components and the whole, thus rendering difficult intellectual concepts accessible to their audience. At the same time, they interpret the order they represent as a natural order, implying growth and prosperity. Trees are polyvalent symbols, stimulating thought on different levels of association, and thus exciting the “creative metaphorical capacity of the human mind. (SALONIUS; WORM, 2014, p. 3; tradução nossa).

compartilhamento de atributos universais.

Por exemplo, uma flor branca e uma nuvem branca são elementos distintos, mas que compartilham a brancura. Se ambos são brancos ao mesmo tempo, o universal *brancura* estará em dois lugares ao mesmo tempo. O curioso é perceber que coisas distintas instanciam atributos semelhantes e o que muitas coisas têm em comum, ou a característica que compartilham, é um universal ou, nos termos de Platão, uma Ideia.

Além disso, uma questão importante é como a cognição universal de coisas particulares é possível. Questões do tipo: “Como sabemos que o teorema de Pitágoras se aplica universalmente a todos os triângulos retângulos possíveis, dado que só temos acesso a um número finito de triângulos?”, “Como podemos designar todos esses objetos pela expressão ‘triângulo retângulo’?” e “Será que existe algo que é comum a todas essas figuras que pode ser significado por tal expressão?”.

Indagações assim estão no cerne do problema medieval dos universais, o qual constitui uma continuação do antigo problema acima exposto, envolvendo a teoria das Ideias de Platão, seguida pelas categorias aristotélicas. Logo no prefácio da *Isagoge*, encontramos o passo fundamental que daria início a tal questão no Medievo, quando Porfírio assim escreveu:

Antes de mais, no que se refere aos gêneros e às espécies, a questão de saber se elas são realidade em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto, e, admitindo que sejam realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas se, enfim, são separadas ou se apenas subsistem nos sensíveis e segundo estes, é assunto de que evitarei falar: é um problema muito complexo, que requer uma indagação em tudo diferente e mais extensa. (PORFÍRIO, 1994, p. 50-51).

Logo, a dúvida gira em torno de como saber se os *universais* são realidades extramentais ou meramente categorias mentais, expressas em termos linguísticos e, por consequência, de como formar sistemas lógicos para categorizar e se referir adequadamente ao cosmo (ANTISERI; REALE, 2012, p. 519, 520).

Em tal busca, Aristóteles seguiu seu próprio caminho, rejeitando a teoria de seu mestre, mas apesar dessas divergências doutrinárias, alguns filósofos neoplatônicos – pagãos, como Plotino e Porfírio, e cristãos, como Agostinho e Boécio –, conseguiram perceber uma concordância básica entre as abordagens platônica e aristotélica. Eles então creditaram a Aristóteles uma explicação de como a mente humana adquire seus conceitos universais de coisas particulares a partir da experiência, enquanto Platão fornece uma explicação de como as características universais de coisas particulares são estabelecidas por ser modeladas a partir de seus arquétipos universais.

No tocante aos predicáveis, significados possíveis do ser, Aristóteles nomeou quatro: categoria (definição), próprio, gênero e acidente (*Tópicos* A 4, 101b 17-25). Já Porfírio, assumiu a divisão em *quinque prædicabilia* (cinco predicáveis), ou *quinque voces* (cinco vozes, denominações), assim dispostos, conforme a ordem de conhecimento e acompanhados de exemplos de possibilidades de relação entre predicado e sujeito:

- a) **Gênero** (*genos, genus*): elementos da essência que podem ser encontrados em indivíduos semelhantes. Ex: “O homem é um animal racional”; aqui *animal* é gênero de *homem*, que é nome de uma espécie.
- b) **Definição** ou **espécie** (*horos, eidos*): uma proposição que caracteriza a essência de coisas singulares. Ex: “Boehme é homem”; a espécie *homem*, assim como as demais, se divide numericamente em diversos indivíduos e naquela, cada sujeito adota um nome próprio.
- c) **Diferença** (*diaphora, differentia*): parâmetros que distinguem uma espécie de outra no âmbito de um gênero; qualidade essencial. Ex: ao afirmar que “o homem é racional”, a razão é o parâmetro que diferencia a espécie *homem* de outras espécies de animais (os *irracionais*). Outrossim, Porfírio ainda distinguia entre *racional mortal* e *racional imortal* (seres espirituais), por considerar a racionalidade atributo também dos seres espirituais.
- d) **Propriedade** (*idion, propria*): um atributo coletivo dos membros de um gênero, mas que não faz parte de sua essência ou definição. Ex.: “O homem é capaz de nadar”; todos os humanos possuem essa capacidade como característica típica, ainda que nem todos a exerçam/aperfeiçoem.
- e) **Acidente** (*symbebekos, accidens*): um atributo que não é nem conversível nem essencial ao sujeito, que pode ou não ser atribuível a algo, sem impactar na sua identificação com a espécie Ex.: “Boehme é pai de quatro filhos” (v. PORFÍRIO, 1994).

A *Isagoge* de Porfírio foi introduzida no Ocidente por Mário Vitorino (m. ca. 380) e depois também traduzida e comentada por Boécio (480-525), que foi o primeiro a apresentar a *scala prædicamentalis* para dar suporte ao debate quanto à possibilidade dos gêneros e das espécies serem realidades subsistentes ou apenas Ideias (GOMES, 1994, p. 33-34). Uma cópia da versão de Boécio da *Isagoge*, datada do século XIV, encontra-se na British Library, em Londres (MS Royal, A.XVIII, fol. 3). Um dos mais renomados pensadores do cristianismo primitivo, Boécio influenciou os escolásticos, filósofos medievais que se engajariam no *debate universalis*.

A *Isagoge* também foi vertida ao árabe, no século VIII, por Ibn al-Muqaffa' (m. ca. 756/759), sob o nome *Isaghuji* e teve significativa influência no estudo de teologia, filosofia e gramática no mundo islâmico (ṢĀ'ID AL-ANDALUSĪ *apud* HERMANS, 2016, p. 53-54).

Em seguida, ao parafrasear obras como *Organon*, *Retórica*, *Poética* e especialmente *Isagoge*, o filósofo Al-Fārābī (872-950) foi particularmente responsável pela disseminação da lógica de Aristóteles no âmbito cultural islâmico (FAKHRY, 2002, p. 52).

Com a obra *Kitāb al-jam 'bayna ra'yay al-hakīmayn Aflātūn al-ilāhi wa-Aristutālīs* (*Livro da Concordância entre as Opiniões dos Sábios o Divino Platão e Aristóteles*), Al-Fārābī também promoveu a *conciliação* de Platão e Aristóteles, por considerar que em essência ambos discorrem sobre os mesmos temas.

Na defesa de tal hipótese, o filósofo afirmava que pelo grau de sutileza dos tópicos estudados, é necessário descrevê-los por meio de linguagens simbólicas ou figurativas, que podem divergir e que por essa razão não devem ser interpretadas literalmente; logo, em última instância, o desacordo seria uma questão semântica (*ibid.*, p. 31-39).

Posteriormente, o filósofo espanhol Domingo Gundisalvo (Dominicus Gundissalinus, Gundisalvi; ca. 1115-1190) traduziu *Isagoge* do árabe novamente para o latim (POLLONI, 2017, p. 517), no que coincide com a proliferação de diagramas da *árvore do Porfírio* em manuscritos do século XII.

Vale ressaltar que na *Isagoge* encontramos apenas a descrição lexical da árvore, cuja representação pictórica só surgiria após a tradução do árabe para o latim. Ademais, lembremos que à altura, a Península Ibérica encontrava-se sob ocupação muçulmana desde 711, o que perduraria até 1492; daí a facilidade de acesso e o interesse dos ocidentais por textos em árabe.

No século XIII, o *Tractatus (Summulae Logicales)*, de Pedro de Espanha (Papa João XXI), reputada obra medieval de lógica aristotélica, apresentou a própria imagem de uma árvore natural (ou seja, com tronco, galhos e folhas) a atuar como diagrama, conforme exemplar disponível na Bibliotheque Nationale de France, em Paris (MS lat. 16611, fol. 8).

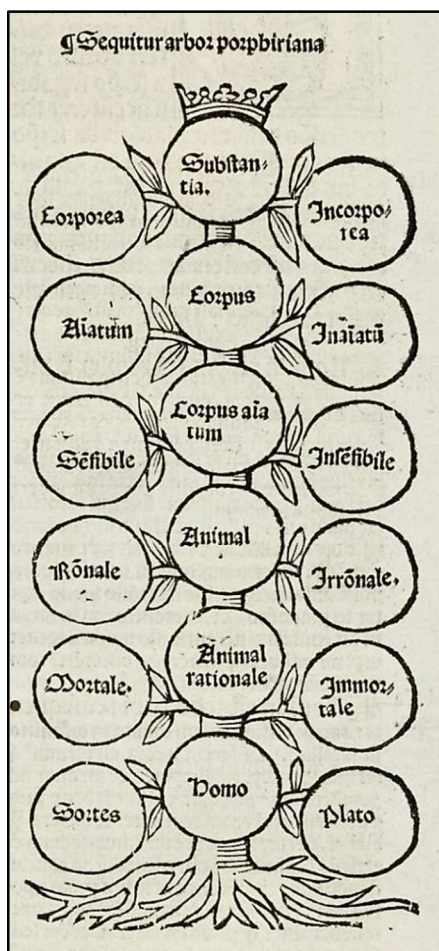
A *árvore de Porfírio* presente no *Tractatus* de Pedro de Espanha foi muitas vezes acompanhada por uma figura humana, em *syndesmos* (do grego, *conjunção*), situada por trás do diagrama, seja segurando-o ou exibindo-o. Em alguns exemplares, o ser está ornado com uma coroa e ladeado pelos nomes de Porfírio e de Aristóteles.

Em muitos casos, seu corpo se funde ao diagrama, restando visíveis apenas sua cabeça e membros, aludindo à interconexão entre os seres humanos e a *substância*, o primeiro princípio aristotélico (cf. Graz, Universitätsbibliothek, cod. 1039, f. 166^v; Assis, Biblioteca Comunale, cod. 293, f. 25; Viena, Österreichische Nationalbibliothek, cvp 5248, f. 5^v; *ibid.*, 2389, f. 0^v).

Dada a localização geográfica de seu surgimento, as figuras antropomórficas de *syndesmos* provavelmente têm íntima relação com o *Adam Kadmon* (homem primordial) da cabala e *Al-Insān al-Kāmil* (o *homem perfeito*) do sufismo, fruto da interação entre esta corrente mística do Islã, a *kalām* (teologia revelada) e a *falsafah* (filosofia islâmica aristotélica-neoplatônica) (cf. MORRISSEY, 2020, p. 11).

Mesmo em *árvores de Porfírio* sem a *syndesmos* é comum encontrar uma coroa sobre a primeira esfera (v. **Figura 13**), assim como a primeira *sefirah* (*Kether*; *coroa*, em hebraico) por vezes é encimada por tal símbolo de poder em árvores sefiróticas: p. e., em MS 69 (170.219), 182^r, no Museu Judaico de Praga; e GFC 028.011.009 (ca. 1670), no acervo Gross Family Collection.

Figura 13: *Árvore de Porfírio no Tractatus de Pedro de Espanha, 1497*. Observe a coroa sobre a *substância* – denotando se tratar de uma árvore invertida – e as esferas/frutos, que comportam os *termos* que emanam do ápice do lenho. Na edição de 1487 (Milão: Leonhard Pachel e Ulrich Scinzenzeler), ao invés de esferas, há listeis, que se tornariam padrão em árvores genealógicas.



Fonte: PEDRO DE ESPANHA. *Tractatus – Summulae Logicales*. Georgius; Thomas Bricot (comentários). Lyon, 1497. p. XXXII r. Disponível em: http://idb.ub.uni-tuebingen.de/opendigi/Ab8_qt#p=71. Acesso em: 24 maio 2021.

Quanto à tradição mística islâmica, inspirado no modelo do Profeta Muḥammad, o ideal do *homem perfeito* na antropologia metafísica do mestre sufi andaluz Muḥyiddin ibn ‘Arabi (1165-1240) recorda as noções gregas e escolásticas de que moralidade e virtude são indispensáveis à deliberada evolução do estado humano. Nas palavras do filósofo Ḥasan Lāhijī (1621-1709):

O não-ser absoluto manifesta-se apenas no e através do ser absoluto. Para qualquer outro que não seja o Homem Perfeito, o acesso a este grau é difícil, pois o Homem Perfeito é o mais perfeito dos seres e a própria causa da existência do mundo. (LĀHĪJĪ *apud* CORBIN, 1994, p. 118)⁶⁸.

Criado “na mais bela estatura” e alentado com o Espírito de Alá (ALCORÃO, 95:4, 38:72), o homem é hierarquicamente superior a todos os seres mortais e imortais (31:20) e favorecido com a luz do Altíssimo que o conduz à perfeição. Ao se autorrealizar, o *Al-Insān al-Kāmil* torna-se o “*locus* da teofania”, *majlā* (IBN ‘ARABI, 1988, p. 94) e cumpre a finalidade da criação, que é o desejo de Deus de se autoconhecer através do ser humano perfeito, tema caro também à cabala e à teosofia cristã.

Se no século XIII, as gravuras representando *syndesmos* geralmente estavam associadas a descrições do macrocosmo e do microcosmo, com o passar do tempo, elas viriam a servir à genealogia, a explicações dos quatro elementos e dos quatro ventos, em mapas-múndi, etc.

Por sua vez, a partir da segunda metade do século XIII, a *árvore de Porfírio* recebe novas aplicações em muitas outras disciplinas, razão do surgimento de diferentes nomes, tais como *árvore do amor*, *árvore da vida*, *árvore do conhecimento*, *árvore da sabedoria*, dentre outros.

A rigor, o vegetal em questão foi também um instrumento retórico relevante para os oradores empenhados na pregação às massas. Não foi à toa que o pregador Mauritius de Leiden, do século XV, afirmava que “*prædicare est arborisare*” (“pregar é arborizar”) e que o sermão deve ser estruturado de modo que suas partes sejam como ramos, dos quais pendem os “frutos da salvação” (*apud* VERBOON, 2014, p. 108).

Retomando o conceito de árvores autônomas explicado na seção anterior, Raimundo Lúlio (Ramón Llull; 1232-1315), filósofo medieval maiorquino, também buscou categorias aptas a apreender o conhecimento do mundo e igualmente representou-as sob a forma de árvores – dezesseis, para ser exato – em seu livro *Arbor Scientiæ Venerabilis et Cælitvs* (*Árvore da*

⁶⁸ Absolute non-being is manifested only in and through absolute being. For any other than Perfect Man, access to this degree is difficult, for Perfect Man is the most perfect of beings and the very cause of the coming into existence of the world. (LĀHĪJĪ *apud* CORBIN, 1994, p. 118).

Ciência Venerável e Celeste), escrito em 1295. Destas, quatorze abrangem desde os seres inertes até os seres celestiais e o próprio Deus, enquanto a *Árvore Exemplificativa* e a *Raiz das questões* têm função primariamente didática, respectivamente, de contextualização dos temas e de revisão do texto (LÚLIO, 1515).

Todas as árvores possuem estrutura interna homóloga, para demonstrar a interconectividade dos diferentes níveis da realidade, e estão simbolicamente divididas em raízes, tronco, galhos, ramos, folhas, flores e frutos. A edição de 1515 é ricamente ilustrada, com dezoito árvores, das quais dezesseis abrem cada um dos capítulos. Esse modelo de exemplificação da árvore lógica de Lúlio seria bastante usado nos primeiros livros impressos, entre 1482 e 1637 (SALONIUS; WORM, 2014, p. 2-3).

Em outra de suas obras, intitulada *Liber de Ascensu et Descensu Intellectus* (*O livro da ascensão e descida do intelecto*), de 1304, Lúlio combinava as ideias aristotélicas de uma escala da natureza à teologia cristã, a fim de descrever como o intelecto poderia ascender até o divino ou declinar até o nível mais elementar na cadeia do ser.

Contudo, este pensador também valorizava os círculos e em *Ars brevis*, de 1305, empregou tal formato para listar as propriedades de Deus. Tal atitude seria fruto da crença medieval de que as esferas eram perfeitas e mais harmoniosas do que as árvores e daí seriam mais adequadas a ilustrar diferentes tipos de conhecimento (GONTIER, 2011, p. 523). Tal ideia, conforme estamos demonstrando, foi perdendo espaço para a arborização do imaginário.

O médico paracelsista, alquimista e astrólogo inglês Robert Fludd (1574-1637), no volume I de *Utriusque Cosmi Maioris Scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia* (*Descrição metafísica, física e técnica de ambos os Mundos, nomeadamente o Microcosmo e o Macrocosmo*), publicado em latim, na cidade alemã de Oppenheimer, no ano 1617, apresentou como encarte uma escala que descende de esferas concêntricas e que combina representações do cosmo e das artes humanas. Sua expectativa era possibilitar ao homem estudar todo o universo. Além disso, na mesma gravura, o autor expôs uma cadeia de seres, do sobrenatural aos seres mortais e elementos naturais (FLUDD, 1617).

Nos diagramas que ilustram a hierarquia de Porfírio, as oposições binárias são os extremos de uma *summum genus* (substância superior) que se diferencia, eventualmente resultando em *infimæ species* (espécies inferiores).

Em sua forma mais básica, um diagrama da árvore é composto de termos no interior das três colunas que estão interconectadas por meio de linhas e onde se destaca uma diferença refletidamente contraditória: seus termos não são diferenciados na coluna da esquerda, o que ocorre na coluna da direita, de modo que o outro membro do par é sempre uma negação do

primeiro (v. **Figura 13**).

Ainda em relação à sua estrutura, é patente que a *árvore porfiriana* foi organizada de cima para baixo, de modo que a *essência* se situa no alto, donde descendem as definições referentes à multiplicidade e à individualidade dos seres.

Aqui, temos um estado de inversão tal qual em *Timeu* 90A-C é descrita a inteligência humana: de acordo com Platão, somos uma “planta celeste” cuja cabeça “é como uma raiz” fixada no firmamento: se um vegetal natural absorve nutrientes do solo, no oposto, o homem se nutre no céu de Ideias (PLATÃO, 2011, p. 206-207).

Os autores e ilustradores medievais procuraram conciliar o conflito entre a direção de crescimento da árvore natural e da *árvore de Porfírio*. Para tanto, numa mesma imagem, a árvore, que por natureza se esgalha para o alto, representa uma hierarquia de tópicos distribuídos de cima para baixo. À guisa de exemplo, temos um diagrama arbóreo em uma cópia manuscrita do *Tractatus*, datada do século XV e preservada na Herzog August Bibliothek, em Wolfenbüttel (Cod. 800 Helmst., fol 16).

Tais diagramas, que combinam ciência e teologia cristã, de fato apresentam uma *scala naturæ*, uma cadeia dos seres, dos naturais aos sobrenaturais, dos menos aos mais perfeitos, dispostos fixa e hierarquicamente num sistema ontológico. Logo, os elementos situados mais acima na escala têm superioridade sobre os elementos dispostos mais abaixo. Conhecer tais cadeias é mapear integralmente a estrutura do universo (GONTIER, 2011, p. 523-524).

Os alquimistas foram responsáveis pelo número sempre crescente de elementos e disciplinas necessárias para organizar estas *escalas*, a fim de comportar seus achados em uma representação fidedigna da natureza e das artes que estudavam. Posteriormente, com a pesquisa da história natural se emancipando das religiões, os naturalistas acresceram novas espécies ao conhecimento do mundo natural.

Somando-se a isso os nascentes estudos em geologia e paleontologia, chegou-se aos desmitologizados cladogramas baseados na taxonomia de Lineu (1707-1778) e à abstrata *árvore da vida* de Darwin (1809-1882), que representa a teoria da evolução das espécies⁶⁹.

Constatamos, pois, que os diagramas arbóreos são componentes de um empreendimento genuíno para mapear todos os elementos que existem no universo. Além disso, no lapso

⁶⁹ Embora o nome *árvore da vida* seja o mais afamado, nas anotações em seu Caderno B, § 25, em 1837, o próprio Darwin propôs que a evolução das espécies seria mais bem representada em um diagrama sob a forma de *coral of life* (*coral da vida*). Tal metáfora levaria em conta que os galhos de uma árvore necessitam que o tronco esteja vivo para sobreviverem, enquanto no coral a superfície está viva, mas as estruturas internas estão mortas, tal qual as espécies hoje existentes seriam descendentes de outras já extintas (BARRETT *et al*, 1987, p. 177). Quer cresça sob a água, ou sobre a terra, tais seres são exemplares, dado seu impulso para o alto, em direção à fonte de luz e de perpetuação da vida.

temporal ora estudado, eles também estavam imbricados com o esoterismo ocidental, uma vez que eram usados para justificar a realidade da contraparte sobrenatural da existência, ainda hoje não comprovada pelos métodos da ciência moderna. Daí porque obras como as de Lúlio e Fludd hoje em dia serem mais lembradas pelos esotericistas que pelos historiadores da ciência.

Se do ponto de vista cristão, a *árvore da cruz* e a *escada de Jacó* são instrumentos na escalada do homem em direção a Deus, por sua vez as escalas naturais/*árvore de Porfírio*, de inspiração aristotélica-neoplatônica, partem da *certeza* irrefutável da existência de um ente superior do qual toda a natureza se desdobrou em sentido inverso. Esta segunda asserção será abraçada pelos cabalistas, porém, unindo o melhor de dois mundos: a *árvore cabalística* é o caminho pelo qual a energia do Altíssimo flui do alto e pelo qual o adepto pode retornar a Deus. A seguir, veremos então como a *árvore de Porfírio* impactou no surgimento da *árvore da vida* da cabala.

4.5 A ÁRVORE SEFIRÓTICA E A HIERARQUIA DE POTÊNCIAS DIVINAS

Se na cultura hegemônica os símbolos ascensionais não só estavam presentes como eram majoritários, na subcultura esotérica da época de Boehme também se repetiria igual fenômeno, como iremos demonstrar a seguir, tratando da substituição, nos escritos cabalísticos, dos diagramas de círculos concêntricos pela *árvore sefirótica*.

Mencionada em capítulos anteriores, a cabala surgiu entre o fim do século XII e início do século XIII, nos centros judaicos de Provença e Girona. Sabe-se que de Girona esta corrente esotérica estendeu-se inicialmente pela Península Ibérica. Além disso, os registros existentes demonstram que os judeus espanhóis se empenharam na tradução de tratados de fontes árabes da Antiguidade e Idade Média (LEICHT, 2006, p. 638), o que demonstra a receptividade a outras fontes de conhecimento.

É consenso acadêmico e popular considerar que a cabala é o misticismo judaico, todavia é pouco conhecido o fato de que os sistematizadores originais deste conhecimento desconheciam o significado e natureza desta expressão, pois “o hebraico, tal como o árabe, não possui uma palavra equivalente nem mesmo parcialmente à definição latina-cristã de ‘misticismo’.” (DAN, 1995, p. 7)⁷⁰. Dito isso, tenhamos em mente que a definição de misticismo envolvendo a cabala é tipicamente uma categoria ocidental contemporânea e que a

⁷⁰ Hebrew, like Arabic, does not have a word equivalent even partially to the Latin-Christian term of “mysticism”. Any identification of a certain Jewish religious phenomenon as “mystical” is a modern scholarly decision, which relies on the modern scholar’s understanding of the term; (DAN, 1995, p. 7; tradução nossa).

cabala não possui uma única fonte textual, mas uma composição polimórfica, condensada em mitos e símbolos.

Frisemos ainda que o misticismo é o emprego de técnicas específicas de concentração e contemplação com o objetivo de atingir um êxtase e disso resultar a manifestação do ser e a completa autocompreensão. Por tais razões, a experiência mística é única, singular, intransmissível e acessível apenas aos iniciados nos exercícios espirituais. E, embora se trate de uma abordagem ontológica de maior eficácia, o misticismo não contesta a existência de outras formas de pensamento e até faz uso delas em suas especulações e tentativas de expressar as experiências místicas.

Com isso em mente, lembremos que as desavenças entre a religião oficial judaica e a cabala não decorreram da prática do misticismo em si, mas da contestação velada ou explícita às regras do judaísmo rabínico, o qual crê defender a tradição judaica por identificá-la com a letra da Lei (*Torá*) e pela prática de usos e costumes. Porém, ao longo da história, a tendência dos cabalistas tem sido de evitar o choque frontal, mantendo-se a adesão pública à autoridade rabínica e assim não resvalando para a *herem* (excomunhão) (HELLER, 2011, p. 61).

Durante o Renascimento, aumentou o interesse dos cristãos pela cabala. Nisto, foi significativo o aporte de judeus às comunidades italianas, após serem expulsos da Espanha, em 1492. Deve-se notar que essa busca pela cabala se deve em parte à crença medieval de que os judeus tinham pleno domínio da alquimia, do que resultaram vários relatos lendários.

A este respeito, as pesquisas mais recentes vêm encontrando marcas da alquimia no pensamento judaico medieval e menções à cabala em obras alquímicas, porém as duas correntes só se imbricaram a partir do Renascimento (LEICHT, 2006, p. 638). É sabido que a partir de 1480, intelectuais judeus como Yokhanan Alemanno, David Messer Leon, Isaac de Pisa e Abraão de Balnes iniciaram uma tentativa de interpretação da cabala segundo os conceitos filosóficos presentes em seu ambiente intelectual, de modo a torná-la mais compreensível por não-cabalistas, fossem eles judeus ou cristãos.

Em seguida, de posse de tais conhecimentos, pensadores como Marsílio Ficino, Pico Della Mirândola (*Oratio e Apologia*) e Johannes Reuchlin (*De Arte Cabalistica*) empregaram a cabala para firmar a teologia cristã, dando origem a uma versão cristianizada deste conhecimento, útil principalmente para decodificar as referências numéricas do Novo Testamento, em especial do livro de *Apocalipse*.

A cabala cristã que surge na Itália traz em seu nome uma expressão equivocada, posto que restritiva, vez que os humanistas florentinos não descobriram e adotaram apenas a cabala, mas toda a riqueza cultura hebraica pós-*Bíblia*, no que se inclui o *Talmud*, o *Midrash*, o livro

de orações judaico, os comentários hebraicos medievais à *Bíblia*, os escritos da filosofia racionalista judaica e o misticismo judeu não-cabalístico da Antiguidade e do Medievo (DAN, 2006, p. 638-639).

Ademais, tais pensadores italianos nem mesmo eram místicos e na verdade estavam a esmiuçar todas as fontes que lhes caíam às mãos, em busca de antigos segredos, tais como os hieróglifos egípcios, os tratados herméticos e várias tradições judaicas que generalizaram como sendo cabala. “A ênfase em um aspecto particular desta vasta tradição – o dos escritos dos cabalistas judeus sobre o mundo divino – ocorreu bem mais tarde, e nunca foi uma exclusividade” (ibid., p. 639)⁷¹. Além disso, é importante frisarmos que o segmento *cristianizado* da cabala se destacará pelo desvencilhamento do caráter teúrgico originário das terras espanholas. Em seu lugar, se “ênfateizou a unidade e a simplicidade da emanção divina e sua apreensão pela inteligência humana” (IDEL, 2008, p. 461).

Foi assim que os cabalistas cristãos deram vazão aos aspectos mágicos da cabala. “Na opinião de Pico,” por exemplo, a “Cabala [...], em sua completude, é a quintessência da magia.” (IDEL, 2008, p. 471). Tal concepção está em perfeita harmonia com o antropocentrismo do Renascimento e sua síntese de conhecimentos que confluiu na afirmação por Ficino da existência de uma *prisca theologia* (HANEGRRAFF, 2012, p. 7-8). Nesse contexto, a obra de magia mais importante será a *Picatrix* (*Ghayat al-Hakim*), acompanhada do *Sefer Raziel* e do *Liber Clavicula Salomonis* (*Sefer Maft'e'ah Shlomo*) (IDEL, 2008, p. 24-26).

No que concerne à Alemanha, região geográfica foco deste trabalho, foi no fim do século XI que surgiram diversas judiarias às margens do Reno e do Danúbio, em Mainz, Speyer, Worms, Trier, Augsburg e Regensburg, onde se adotou o comércio por principal atividade econômica, enquanto os cristãos locais eram agricultores, em sua maioria.

Tais comunidades, instaladas na Europa Central e Oriental, logo foram denominadas *asquenazitas* (de *ashkenazi*; plural: *ashkenazim*), uma derivação do hebraico medieval para Alemanha, *Ashkenaz*. Dentre os mais destacados *asquenazitas* da época registra-se o rabino veneziano Leone de Modena (1571-1648), o polonês Joel ben Samuel Sirkis (1561-1640), o rabino de Praga, Moisés Isserles (1525 ou 1530-1572) e Abraham Horowitz (ca. 1545-1615), também de Praga. Conforme vimos na **seção 3.2**, Praga foi um centro difusor da cabala, de onde se irradiava até a região onde viveu Jacob Boehme.

No mundo *asquenazita*, as tensões entre cabalistas e autoridades rabínicas se manifestaram para além do plano doutrinário e alcançaram o contexto social:

⁷¹ The emphasis on a particular aspect of this vast tradition – that of the writings of the Jewish kabbalists concerning the divine world – occurred much later, and was never an exclusive one. (DAN, 2006, p. 639).

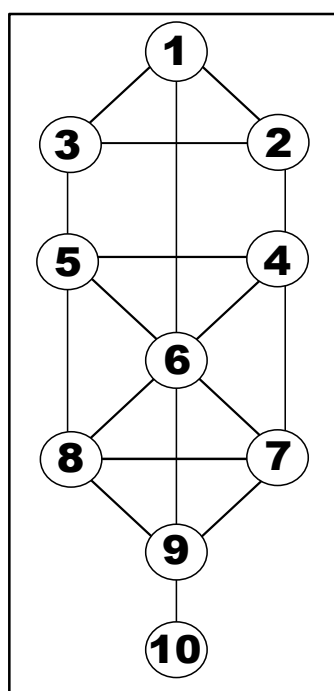
Lá onde o cabalismo espanhol do século XIII malogrou – tornou-se fator histórico real só bem mais tarde, após a expulsão dos judeus da Espanha e depois que Safed se convertera em novo centro – o hassidismo alemão foi bem sucedido. Longe de permanecer isolados, os hassidim mantiveram-se em íntima ligação com toda a vida judaica e os interesses religiosos do povo comum. (SCHOLEM, 1972, p. 82).

Supõe-se que a aceitação popular ao misticismo dos *hassidei ashquenazi* se deu pelas condições únicas da sociedade germânica de então, ao passo que na Europa Ocidental houve tensões sociais que eclodiram nas Cruzadas e no massacre de judeus durante a marcha à Terra Santa, além das expulsões de judeus de vários países e as mortes provocadas pela peste. Todavia, a elite social judaica mantinha reservas quanto a aderir aos cabalistas (HELLER, 2011, p. 63). Em meio a esta tensão, com o tema cabala se disseminando entre as camadas mais pobres da população, por certo a menção a tais técnicas espirituais chegou aos ouvidos da massa geral, que a pintou com tons fantásticos, o que aumentou o grau de interesse por elas.

Dessa forma, alcançamos o símbolo lapidar da mística judaica: a *árvore da vida* (*Etz Hayyim*), *árvore cabalística*, ou *árvore sefirótica*, composta por *sefirot*, energias encapsuladas que teriam *descendido* do Infinito para animar todos os mundos e as criaturas. Percebe-se então que essa árvore cresce de cabeça para baixo. Além disso, está arranjada em três colunas ou pilares, assim como a *árvore de Porfírio* (v. **Figura 14**).

As *sefirot* atendem pelos seguintes nomes, em ordem decrescente:

Figura 14 – Diagrama da árvore sefirótica



Fonte: o autor.

- 1) *Kether* (Coroa), a vontade inicial;
- 2) *Chokmah* (Sabedoria), a semente de todas as coisas;
- 3) *Binah* (Inteligência), a matriz superior;
- 4) *Chesed* (Bondade), a graça, o amor, a misericórdia;
- 5) *Geburah* (Força), a severidade, o julgamento, o poder condenatório;
- 6) *Tiphereth* (Beleza), a compaixão, o esplendor;
- 7) *Netzach* (Vitória), a perseverança, a resistência;
- 8) *Hod* (Majestade), a grandeza;
- 9) *Yesod* (Fundação), o fundamento de

todas as coisas;

10) *Malkuth* (Reino), a morada de Deus na criação, o canal pelo qual fluem as forças vivas da divindade (SCHOLEM, 1997, p. 42-43; ROOB, 2011, p. 262).

Foi na Provença do século XII que a noção de tal *árvore* apareceu, associada com a teorização dos atributos de Deus, na obra cabalística chamada *Sefer ha-Bahir* (*O Livro da Iluminação*), onde se lê:

Eu sozinho plantei esta árvore para que o mundo se regozije. Eu desdobrei o Todo e chamei-lhe *col* [sic] כל, o Todo. Pois tudo depende dele, procede dele e precisa que ele seja o que é. Ele é o Todo que todos observam; o Todo que todos esperam e para o qual as almas voam com alegria. E Deus disse, ainda: “Fi-lo apenas para que nenhum anjo possa se gabar de me ter precedido. No preciso momento em que desdobrava a terra plantei e enraizei aquela árvore, enquanto me regozijava com eles (os anjos) e neles, pois quem poderia então ter estado comigo e a quem poderia eu ter revelado os meus segredos?” (BAHIR, 1992, p. 29-30; XXII)⁷².

Uma característica importante do *Bahir* é que diferentemente do sistema de dez hipóstases das *sefirot*, tal como descrito no *Sefer Yetzirah* (data e autoria incertos), aqui estes poderes divinos constituem a *árvore cósmica* da qual florescem as almas. A descrição *bahírica* de um Deus que não é apenas um rei celestial, mas também um pleroma de potências, possui reminiscência no gnosticismo judeu primitivo, o que atestam dois dos mais destacados especialistas em mística judaica, Gershom Scholem (1897-1982) e Moshe Idel (1947-) (LEICHT, 2006, p. 637).

A tendência a interpretar tal texto de acordo com a doutrina cabalística das dez *sefirot* se difundiu inicialmente entre os cabalistas catalães do século XIII (WOLFSON, 1993, p. 46) e segundo Scholem, houve ressonâncias no *Zohar*, escrito entre 1280-1286.

Por seu turno, Idel registra o desenvolvimento de duas versões diferentes do modelo sefirótico nos textos dos cabalistas dos séculos XII e XIII da Provença e Girona: enquanto o *Bahir* apresenta uma visão mítica e instrumental das *sefirot* como vasos da energia divina, o rabino Isaac, o Cego (ca. 1160-1235) as vê como partes da divindade. Daí resultaram duas representações imagéticas diferentes:

a) a *árvore da vida* e os modelos emanativos das *sefirot*, progredindo de cima para

⁷² Sólo yo he plantado este árbol a fin de que el mundo pueda regocijarse. He desplegado el Todo y lo denominé *col* כל, el Todo. Puesto que todo depende de él, procede de él y de él necesita para ser lo que es. El es el Todo que todos observan; el Todo que todos esperan y hacia el cual las almas vuelan con alegría. Y Dios dijo, todavía: «Lo he hecho solo para que ningún ángel se vanaglorie diciendo que me ha precedido. En el momento mismo en que desplegaba la tierra planté y enraicé ese árbol, mientras me regocijaba con ellos (los ángeles) y en ellos, pues ¿quién podía haber estado entonces conmigo y a quién podía revelarles yo mis secretos?» (BAHIR, 1992, p. 29-30; XXII; tradução nossa).

baixo; ou

- b) uma estrutura quiástica, que da mesma forma progride de cima para baixo, porém com o distintivo de progredir para o alto novamente (SEGOL, 2012, p. 68).

De acordo com Scholem, é possível que no *Bahir* a árvore simbolize o *Zaddiq Yesod 'Olam*, que na cabala é a coluna cósmica que se estende do céu à terra e sustém o mundo. Em verdade, o uso do léxico *kol* para a árvore cósmica semanticamente serve para designar seu estatuto ontológico como a fonte da realidade material (WOLFSON, 1993, p. 49-51).

De toda sorte, dar-se-á em seguida uma guinada no histórico dos diagramas arbóreos, cuja origem tecemos na **seção 3.2**. Se antes eles serviam a uma estruturação dispositiva da realidade, agora eles são elevados ao status de imagem ôntica destinada a refletir a estrutura oculta da criação.

Surgidos a partir do final do século XIII, os textos cabalísticos, à altura, apresentavam comumente diagramas de círculos concêntricos, seguindo um princípio estrutural consagrado na cosmologia, nos firmamentos bíblicos (*reki'im*), nos intelectos filosóficos (*sekhalim*) e por consequência, nas *sefirot* (CHAJES, 2020a, p. 32-33, 34).

Posteriormente, o termo *árvore* (*ilan*, em hebraico) se tornou uma metonímia para todo o conjunto de esquemas diagramáticos implantados pelos cabalistas, no que se incluíam círculos, tabelas e, a partir do século XVII, figuras antropomórficas. Assim, no século XV, *ilanot* (plural de *ilan*) servia tanto para se referir aos pergaminhos (i. e., excerto de couro animal) nos quais os diagramas eram inscritos, quanto ao gênero deste estudo, que por vezes combinava diferentes e extensos materiais textuais de grande variância temática (ibid., p. 33, 34).

Foi no século XIV que os cabalistas passaram a não apenas diagramar as *sefirot* em seus tratados, ontologizando e divinizando a *Arbor Porphyriana*, mas a elaborar detalhados pergaminhos do tamanho de cartazes atuais e que eram armazenados no formato de rolos. Nestes, a *árvore sefirótica* ocupava a maior parte do espaço, acompanhada do equivalente a legendas explicativas que expunham a *topografia da divindade*, como antes se fazia com os diagramas de círculos concêntricos.

Em meados do século XVII, surgem os *ilanot rotuli* (pergaminhos verticais e não horizontais, como antes) de comprimento sem precedentes (com até 10 metros ou mais), e que reforçaram a imersão no estado imaginativo durante o seu desenrolar. E imaginar o divino em seu desdobramento emanatório era uma técnica invocada pela cabala luriânica, a fim de atingir a *tiqqun* (reparação) da divindade.

Enquanto artefatos performativos, os *ilanot* convidavam o estudante a percorrê-los com os olhos da mente, ou ao menos, a contemplá-los durante a oração (CHAJES, 2020b, col. 446).

É digno de menção que além de suas funções pedagógica e hermenêutica, o *ilan* também era considerado apotropaico (afastaria o mal, tal qual amuletos) (CHAJES; BAUMGARTEN, 2019, p. 7r).

De fato, havia entre os cabalistas várias descrições dos processos ascensionais, alguns envolvendo apenas a intenção ou a alma humanas e outros, a ascensão pelas *sefirot* inferiores, que recorrem ao influxo das *sefirot* superiores e o absorvem (IDEL, 2005, p. 47). Acreditava-se, por exemplo, que a alma do cabalista poderia ascender à noite e estudar a *Torá* com finados sábios, ou que estes poderiam descer e revelar os segredos cabalísticos, método pelo qual Isaac Luria teria obtido seu conhecimento (ibid., p. 45).

Para Cordovero, através da oração e concentração, qualquer cabalista sincero pode e deve ascender diariamente através das *sefirot* para aderir à fonte suprema. Por tal método místico-mágico, o cabalista além de desencadear a descida do influxo divino, também se torna um canal para a sua transmissão ao mundo terreno (ibid., p. 48).

Em um texto iemenita do início do sabbatianismo, sobre a ascensão de Sabbatai Tzevi (1626-1676), constatamos que a *árvore sefirótica* é a escada vertical que o místico galga quando progride na compreensão e na descoberta experiencial dos níveis mais elevados da estrutura divina (ibid., p. 49). Por sua vez, em *Sha 'arei Qedushah*, de Vital, a ascensão do pensamento ao firmamento e a contemplação resultante decorrem de uma forma de visão imaginária induzida (ibid., p. 54).

Originalmente, no misticismo judaico da antiguidade tardia ocorria a ascensão corporal dos mortais. Os processos ascensionais que envolvem ascensão e adesão da alma humana, pensamento ou intelecto a entidades espirituais superiores, sejam elas Deus, o intelecto agente ou a alma cósmica têm inspiração em fontes neoaristotélicas e neoplatônicas. São escritos filosóficos árabes, judeus e cristãos que tratam da desconexão do ser humano da fonte de suas faculdades espirituais. Em geral, as teorias greco-helenísticas prevaleceram e obliteraram as formas anteriores de ascensão judaica (ibid., p. 57).

Chegamos então aos livros impressos, onde uma das primeiras ilustrações da *árvore sefirótica* circulou em 1516, no frontispício do *Liber Portæ Lvcis* (v. **Figura 15**), do médico e cabalista Paolo Ricci (Paulus Ricius), judeu convertido de Pavia e residente em Augsburg a partir de 1514. Tal obra é a tradução latina da homônima *Sha'are Orah*, de Joseph Gikatilla (1248- ca. 1305), texto pré-zohárico que apresenta o caminho místico das *sefirot* em dez capítulos, um para cada *sefirah* e cada uma associada a um nome divino (Deus possui vários nomes na tradição judaica). Este livro foi a principal fonte de conhecimento cabalístico de Johannes Reuchlin.

Adepto da *philosophia perennis*, Ricci afirmou que seu saber remonta a [Pseudo-] Dionísio, o Areopagita e que descobriu na cabala “o mistério da Trindade em unidade, a geração eterna do Filho” (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 58)⁷³. Logo, a tradução do trabalho de Gikatilla estaria ligada à suposta identificação deste como sendo um manual capaz de produzir a *adhæsis* dos homens a Deus, além de sua estrutura e conteúdo literário retratarem a *árvore sefirótica* (MANTOVANI, 2017, p. 142).

É importante ressaltar que na gravura em *Portæ Lvcis*, semelhante à *árvore de Porfírio*, os atributos de Deus são representados por esferas que estão conectadas por ramos, sendo perceptíveis três colunas. A presença de um velho sábio (*senex, sophos*) a segurar a *árvore* é um convite a futuros leitores e uma promessa de que ali aprenderão a como dominar a arte.

Além disso, um desenho posterior contemplou a *árvore* com 20 caminhos de conexão. Tal diagrama surgiu na edição impressa (em hebraico) de *Pardes Rimonim* (Cracóvia, 1592), do Rabino Moshe Cordovero, obra composta em 1549 (BEN-SHLOMO, 2007, p. 220-221) e que em meados do século seguinte seria republicada na Itália como *Giardino dei Melograni*.

Foi também no século XVII que o jesuíta Athanasius Kircher utilizou essa mesma estrutura quiástica em seu *Œdipus Ægyptiacus* (v. **Figura 16**), agora com 22 ramos (correspondentes às letras do alfabeto hebraico) e acrescidos os sete planetas às *sefirot* inferiores, além de utensílios do templo de Salomão e seis anjos aludindo à sua sala central, o *Sanctum Sanctorum*. Encimando o conjunto, uma esfera bicolor marca o *habitat* do *Ein-Sof*, no horizonte da eternidade. Subtraídas estas adições, chegamos assim aos dois formatos mais populares de representação da *árvore cabalística* na cultura ocidental. Além disso, a representação cosmológica na gravura do *Œdipus* apresenta uma *scala naturæ*, como as presentes nas *árvores de Porfírio*.

Em *Utriusque cosmi*, de 1619, Robert Fludd nos traz uma curiosa *árvore* natural invertida (v. II, seção I, porção II, parte I, p. 157), com as raízes coroadas e brilhantes como o sol, curtos galhos desfolhados que finalizam em esferas contendo nomes de Deus e os nomes das *sefirot* e uma copa formada por dez folhas de palmeira (que não possuem galhos!), representando a hierarquia angélica mais a alma do homem.

Diferentemente do modelo consagrado de diagrama da *árvore sefirótica*, nesta, as *sefirot* estão posicionadas invertidas: pares à esquerda do observador. De fato, mesmo os cabalistas clássicos se perguntaram se a direita e a esquerda da *árvore* correspondiam à direita e à esquerda de Deus ou à do observador, como na *visão heráldica* (CHAJES, 2020a, p. 60).

⁷³ Like Pico, Ricci discovers in the Kabbalah “the mystery of the Trinity in unity, the eternal generation of the Son, [...]” (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 58; tradução nossa; colchetes nossos).

Figuras 15 e 16 – Árvores sefiróticas de *Portæ Lvcis* e de *Ædipus Ægyptiacus*.



Fontes: **Figura 15:** RICCI, Paolo [GIKATILLA, Joseph]. *Liber Portæ Lvcis*. Augsburg: Officina Millerana de Augustæ Vindelico, 1516. Disponível em: <https://bit.ly/3z7POv1>. Acesso em: 05 jun. 2021.

Figura 16: KIRCHER, Athanasius. *Ædipus Ægyptiacus*. Tom IIB. Classis IV: Cabala Hebræorum. Encarte entre as páginas 288 e 289. Roma: Typographia Vitalis Mascardi, 1653. Disponível em: <https://digital.library.cornell.edu/catalog/ss:550216>. Acesso em: 05 jun. 2021.

Ainda no século XVII, para a elaboração de sua *Kabbala Denudata*, o próprio Christian Knorr von Rosenroth propôs-se a coletar alguns *ilanot*, por considerá-los essenciais à educação cabalística de seus leitores. Foi deste modo que ele publicou cinco *ilanot*, convertidos em gravuras e distribuídos ao longo de dezesseis páginas encartadas, com tradução do hebraico para o latim realizada pelo próprio erudito. Na verdade, há registros de que em meados do século XVIII ainda se produziam *ilanot* na Alemanha e na Europa Oriental (CHAJES; BAUMGARTEN, 2019, p. 78, 80).

Deste modo, constatamos que à época de Abraham von Franckenberg a *árvore sefirótica* era de conhecimento dos espiritualistas protestantes, os quais já eram animados pelo ideal de ascensão que traziam da tradição cristã e das reminiscências do paganismo.

Alguns destes pensadores nutriram enorme admiração pela cabala, ainda que, equivocadamente, por esse termo entendessem uma ampla gama de tradições judaicas. E tal enlace se deveu também, como vimos, à ideia de fazer conjugar “as verdades da *Bíblia*” à

cabala. E conforme observado na **seção 2.2**, o interesse pela cabala também nutriu as redes de contatos dos esoteristas de Görlitz, grupo do qual Boehme e Franckenberg participaram ativamente. Por isso, veremos como o interesse de Abraham von Franckenberg pela cabala (e por outras correntes e noções esotéricas) influenciou na composição da *Imagem Figurativa*.

Ao longo deste capítulo, observamos como na aurora dos tempos a humanidade aprendeu a reverenciar seres celestiais e a buscar meios de comunicação com estes, sendo um dos principais, o contato direto com o *axis-mundi*. Neste *local*, ponto de contato entre a terra e o céu, a vida se reatualizava e ganhava sentido e valor. Naturalmente, do imaginário emanaram representações de verticalidade, de ascensão e de elevação.

Foi assim que a *árvore do mundo* veio simbolizar o anseio da ascensão espiritual da humanidade, que em contato com árvores individuais ou bosques sagrados, procurava se elevar até o mundo espiritual. Para tanto, povos ancestrais, como os germanos, não hesitaram em praticar sacrifícios humanos, augurando as boas graças das divindades.

Com o advento do cristianismo, todas as práticas pagãs foram duramente combatidas e muitas foram assimiladas pela nova religião. Uma delas foi a substituição do culto à árvore pela adoração à cruz. A um povo que pendurava vítimas sacrificiais em árvores foi apresentado o Cristo no madeiro, como a oblação perfeita e definitiva, para a fortuna de todos que o reverenciassem.

A partir daí vicejou um rico imaginário arbóreo, graças à polivalência deste símbolo, donde advieram múltiplas representações das árvores do paraíso, da *árvore de Jessé*, da árvore de Natal e da própria cruz enquanto *árvore da vida*. Em menor projeção, a *escada de Jacó* também se fez presente, demonstrando que há um caminho da terra ao céu.

Ao longo da história cristã, os seres vivos (árvores) e elementos (montanha, bétilo, menir, obelisco e coluna) que representavam o anseio de ascensão do homem foram sendo substituídos por representações arquitetônicas (igrejas e catedrais) e artísticas (vitrais e esculturas), típicas do espaço geográfico do homem urbano. Na atualidade, em alguns poucos lugares, a árvore física individual e o bosque ainda desempenham algum papel no conjunto de crenças cristão, porém sem qualquer fé em poderes mágicos da/na vida vegetal, mas apenas resquícios da agora distante veneração pela floresta.

Com o advento dos manuscritos e em seguida do livro impresso, surgiram imagens que não eram propriamente sacras (dignas de culto), mas que serviam para representar um sagrado que as transcende. Em meio à miscelânea de livros ilustrados que proliferaram por toda a Europa, essas imagens arbóreas originárias do cristianismo possuíam um caráter verticalizante

que demonstrava que há no alto uma divindade a ser reverenciada, distante dos mortais, caídos pelo pecado de Adão. Traço típico da cultura ocidental, estabelecia-se a dicotomia entre alto e baixo, que reduziria a realidade a oposições e consagraria a obediência à ordem divina como condição de uma feliz imortalidade, poupada a alma dos suplícios infernais, após os tormentos neste *vale de lágrimas*.

A esta verticalização do imaginário veio somar-se a *árvore de Porfírio*, provável fruto das traduções árabes de textos aristotélicos e neoplatônicos na Espanha, que depois seriam vertidas ao latim, a língua universal de então. Fosse no formato de árvores naturais ou no formato de diagramas, tais esquemas arbóreos, com seus frutos (esferas) fluorescentes evidenciavam positivamente o valor da aquisição de conhecimento. Além disso, ao sistematizar o conhecimento de maneira lógica, tais estruturas demonstravam visualmente a hierarquia e coerência universal, facilitando a compreensão de conceitos pouco acessíveis à maioria.

A *árvore de Porfírio* servia para comprovar a existência de uma ordenação dos seres e coisas, não se limitando ao mundo sensível, mas percorrendo sobre os seres mais ínfimos e irracionais até os racionais imortais, com o homem ocupando um lugar de destaque nesta escala. Lembremos que para os pensadores daquela época, dentre os quais podemos citar os esoteristas, filosofia e teologia se coadunavam e as descobertas do mundo natural deveriam corroborar as verdades da fé, o que, sabemos, teve um limite pouco elástico.

Dáí seria apenas questão de tempo para que o imaginário ocidental desvelasse o caminho pelo qual o homem poderia retomar a sua antiga dignidade na hierarquia universal e habitar junto à hierarquia celeste (dos anjos) e próximo do próprio Deus. A essa técnica deu-se o nome de cabala, um sistema de representação que transformava as imagens em verdadeiras epifanias e cujo aprendizado seria índice de crescimento e prosperidade individuais.

A cabala, como já mencionamos no capítulo anterior, inicialmente fazia uso generalizado de diagramas circulares, mas estes perderam lugar para os diagramas arbóreos, até que a *árvore sefirótica* se tornasse um ícone identitário de seus adeptos.

Por fim, podemos afirmar que no imaginário germânico em especial, a morfologia simbólica em torno da árvore permite definir uma verdadeira lógica ascensional, sendo um de seus frutos a superveniência da *Imagem Figurativa* – tipicamente vertical –, alçada equivocadamente à condição de representação do sistema simbólico boehmiano, assim preterindo o *Olho das Maravilhas*. É sobre a *Imagem Figurativa* que trataremos a seguir.

5 A IMAGEM FIGURATIVA DOS TRÊS MUNDOS

Neste capítulo, nosso foco principal será interpretar a *Imagem Figurativa*, emblema que, poucos anos após a morte de Boehme, levou o seu *Olho das Maravilhas* quase ao total ostracismo. Diante disso, esperamos verificar se a nova imagem conservou a mesma pregnância simbólica da anterior.

Como vimos previamente, o imaginário germânico se infundiu de uma verdadeira lógica verticalizante, primeiramente através dos cultos pagãos, ressignificados pelo cristianismo, que elevou a *árvore* ao patamar de antídoto dos efeitos nefastos da queda de Adão após saborear o fruto proibido. Tal escada para o céu, acessível apenas pelos componentes do corpo místico de Cristo (a Igreja Católica), marcava sua presença no corpo social através das imponentes e cada vez mais altas igrejas, catedrais e basílicas.

Por outro lado, remontando ao neoplatonismo, a *árvore de Porfírio* também veio consubstanciar a ideia de escala de seres, pois incluía as forças da natureza na categoria dos seres espirituais. E assim, elencamos os componentes pagãos, judaico-cristãos, aristotélicos-neoplatônicos que deram esteio ao anseio humano de ascensão espiritual que foi representado por símbolos, alegorias, estruturas e obras artísticas verticais e verticalizantes.

As correntes e noções esotéricas que vicejavam no imaginário dos humanistas eram do interesse de Abraham von Franckenberg (1593-1652), já mencionado em capítulos anteriores e que ganhará maior destaque na segunda seção deste. Veremos como as gravuras por ele criadas não empregaram os níveis figurativos e o cenário típico dos livros de emblemas convencionais, mencionados no capítulo anterior.

É por tais razões que as obras de Franckenberg incluem-se entre os tratados esotéricos, categoria em que as imagens pictóricas e textuais serviam ao aprendizado de magia prática, de alquimia e até mesmo da cura médica (paracelsiana). Além disso, homem de seu tempo, o autor também sofrerá e compartilhará o medo geral por uma indesejada figura, o diabo, que também terá destacado papel na sua produção textual.

É nesse cenário multifacetado que as obras de Jacob Boehme foram publicadas e no qual seu *Olho das Maravilhas da Eternidade* foi perdendo espaço para outro emblema, ricamente elaborado por Franckenberg: a *Figürliche Bildung wie in dieser Welt Dreyerley Welten in einander* (*Imagem Figurativa de como, dentro deste mundo, três mundos existem, interpenetrados*), mais conhecida como *Imagem Figurativa dos Três Mundos*. Tamanho alcance teve esse emblema que foi incluído na versão impressa do terceiro volume do *Geheime Figuren der Rosenkreuzer*, mais de um século depois, enquanto o *Olho* ficou excluído.

Para a plena compreensão dessas circunstâncias, será necessário primeiramente conhecer os desdobramentos da imagética da árvore no contexto esotérico que Boehme e Franckenberg vivenciaram.

5.1 A ÁRVORE ENTRE OS ESPIRITUALISTAS PROTESTANTES – SÉCULO XVI E INÍCIO DO SÉCULO XVII

Embora para os reformadores a desconfiança da imagem em geral e mais especificamente da católica significasse também a desconfiança da imaginação criativa, com o advento da imprensa, entre o final do século XVI e início do século XVII, surgiu na literatura impressa do leste da Alemanha um rico mundo visual de símbolos, inspirados na alquimia, teosofia, hermetismo e cabala cristã, fomentado pelo interesse do público por tais assuntos. Pertinente frisar que tais ilustrações e os textos que as acompanhavam foram publicados por impressores protestantes liberais de cidades alemãs associadas à Reforma, em particular Lucas Jennis, em Oppenheimer, a família de Bry em Frankfurt e Estrasburgo e David Francke, em Augsburgo. A exegese tipológica baseada nos conceitos luteranos *sola fide* e *sola scriptura* logo estimulariam o imaginário dos cristãos reformados à produção de uma iconografia bíblica e antipapista útil à causa protestante.

Os ciclos de ilustração esotérica começaram com a publicação do já citado *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*, de Heinrich Khunrath (1595), seguido pelo trabalho de Michael Maier (1568-1622), publicado em Oppenheimer e Frankfurt, e por Robert Fludd, escrito em Londres, mas publicado em Estrasburgo, Oppenheimer e Frankfurt.

Um segundo momento se deu na década de 1630, quando o vizinho do finado Jacob Boehme, Abraham von Franckenberg, trouxe a lume um tipo de hieróglifo críptico baseado na semiótica mágica do *Monas Hieroglyphica* (1564) de John Dee (1527-1609), empregado em um jogo de cifras e palavras que interconectava os modos visual e textual de interpretação do pensamento boehmiano.

Pertinente lembrar que com a rejeição das imagens católicas pelos protestantes, muitos fiéis experimentaram insegurança espiritual e emocional, pois em um curto espaço de tempo ocorreu a supressão do sistema simbólico pelo qual representavam sua devoção e que dava sentido às suas vidas: uma teologia da fé histórica e da letra não era suficiente para dar vãsão ao imaginário e equilibrar biológica, psíquica e sociologicamente aquela sociedade e seus componentes.

Certamente, este foi um dos principais motivos do desenvolvimento da ilustração

alquímica paracelsiana, atuando como uma compensação psicológica. Tanto é assim que essa rica iconografia manifestou-se justamente nas regiões em que o medo da idolatria trouxe a iconoclastia e a destruição das coleções monásticas católicas de arte religiosa, livros e manuscritos. Lembremos, contudo, que o interesse católico pela alquimia só ocorreu bem depois, em meados do século XVII, manifestado na obra de Athanasius Kircher e de outros jesuítas (SZULAKOWSKA, 2006, p. 2).

Um método bastante comum de pedagogia pictórica nos livros alemães foi o uso de emblemas, já anteriormente aplicados nas obras alquímicas *Aurora consurgens* (séc. XV), *Splendor solis* (séc. XVI) e *Rosarium philosophorum* (1550). Em verdade, nos círculos eruditos da Renascença se empregava o emblema como um jogo semiótico, equivocadamente identificado com os *hieróglifos egípcios*.

Em tal contexto, o emblema representava a insígnia pessoal de uma pessoa ilustre, onde uma sua qualidade específica era enaltecida. Tais motivos podem ser encontrados em medalhas-retratos, moedas e em vários compêndios impressos, com destaque para o *Emblematum liber*, de Andrea Alciati (Andrea Alciato ou Alciatus, 1492-1550), publicado em Augsburg, em 1531 (SZULAKOWSKA, 2006, p. 152). Alcançando o fabuloso número de mais de 175 edições independentes publicadas nos séculos XVI e XVII, o livro do advogado milanês foi editado com caracteres móveis de metal (para os textos) combinados a pequenos blocos de madeira das xilogravuras (para as imagens) e abriu caminho para o lucrativo negócio do livro ilustrado impresso tipograficamente (BREGMAN, 2007, p. 8).

O formato dos emblemas de Alciati estabeleceu o modelo básico para os demais livros do gênero: essencialmente, cada página contava com um mote ou uma divisa, seguido de uma imagem que pictorializava a divisa, e arrematado por um texto curto, em prosa ou verso, que complementava a explicação do tema.

Os emblemas da Renascença tencionavam ser uma linguagem enigmática, decifrável apenas por membros da elite erudita, os quais imaginavam que o modo autêntico dos antigos egípcios se expressarem se dava pelo uso de elementos visuais equivalentes às frases verbais. Tudo suposições, tendo em vista que os hieróglifos só seriam decifrados no século XIX, por Jean-François Champollion.

O próprio Athanasius Kircher foi um dos defensores de que os hieróglifos gravados nos monumentos egípcios eram equivalentes a emblemas da época. Por essa razão, tais signos alegóricos renascentistas em geral apresentavam símbolos incomuns em sua composição, bem diferentes, por exemplo, daqueles empregados de longa data na arte heráldica. À guisa de exemplo podemos citar corações alados, fornos, foles, varas de pescar, caracóis (CRAMER,

1624a, p. 49, 109, 197, 193 e 209), corações com olhos, camaleões e turíbulos (CRAMER, 1624b, p. 61, 81 e 177).

Além de contar com temas morais, o livro de emblema apresentava conteúdos mais seculares, diferentemente dos livros de horas medievais, aos quais substituiu. Além disso, pelo fato de se concentrar nas imagens visuais, esse tipo de obra ultrapassava as fronteiras linguísticas e atingia todos que encontravam nas artes um denominador comum.

Versando sobre temas como política, façanhas militares, a natureza, o amor, a galantaria, a vida quotidiana, a moral, a educação e o comércio, o emblema foi a porta de entrada pela qual o visual se tornou presença significativa na vida social e a questão linguística da relação entre palavra e imagem tomou novos rumos. Segundo Grieco (2003, p. 82),

O emblema, sugere Harthan, pode ser visto como uma imagem falante, e esse é um dos aspectos que faz convergir para esse tipo de livro do pós-renascimento a atenção de tantos pesquisadores, hoje em dia, já que também pode ser interpretado como uma espécie de antecipação da expressão contemporânea audiovisual.

Em um curto espaço de tempo, tantos livros de emblemas foram criados, traduzidos e publicados que logo os leitores europeus se viram submetidos à sobre-excitação provocada pela inflação de todo tipo de imagens, o que marcou o início da atual sociedade da informação (TEIXEIRA; ARAÚJO, 2009, p. 7).

Foi durante esta primeira onda de pressão imagética a comprometer a cultura ocidental que surgiu a *iconologia*, que visava sistematizar a representação de alegorias e narrativas pictóricas ou escultóricas com base em parâmetros universais (HADJINICOLAOU, 1981). Seu mais famoso inventário/manual foi a *Iconologia*, do italiano Cesare Ripa, em dois volumes, publicada em Roma, no ano de 1593. Alçado à condição de verdadeiro dicionário iconográfico, tal livro foi a obra de referência dos artistas europeus dos séculos XVII e XVIII.

Seguindo nessa vertente, ao longo dos séculos XVI e XVII os alquimistas, teólogos místicos e teósofos criaram novos conceitos espirituais e encontraram como representar um amplo vocabulário através de imagens visuais, decifrável apenas pelos praticantes/estudiosos do tema e que não visavam à exaltação das qualidades de um ser humano em particular, mas à demonstração pictórica de um mundo marcado pela *natureza viva* e no qual o homem é a medida de todas as coisas: a pedra filosofal *nasce* da união sexual das *sementes* masculina (rei) e feminina (rainha), o vaso alquímico é um *útero*, no qual se desenvolve a *Criança Real* (i.e., um retorno à Grande Mãe do regime noturno) etc.

Também os símbolos da *árvore da vida*, do *livro da vida* ou da *escola do conhecimento*

(Sabedoria) foram incorporados a uma iconografia baseada em uma teologia mística e epistemologia teosófica cristã fortemente influenciada pelo quiliasmo, astrologia, alquimia, cabala cristã, hermetismo e magia. À parte a observação quiliasta do impacto dos eventos sociopolíticos contemporâneos no cumprimento das profecias bíblicas, as demais correntes e noções enfatizavam o homem e suas experiências pessoais em matéria de filosofia, religião e misticismo (HARMSSEN, 2017, p. 153).

Valentin Weigel foi o primeiro teólogo luterano a escrever sobre cosmogonia combinando teologia, tipologia e filosofia natural paracelsiana. Dentre as obras de Weigel, a trilogia *Gnothi Seauton* se destaca na apresentação de sua epistemologia e cosmologia. A epistemologia de Weigel migrou do estudo textual teológico e filológico da *Bíblia* para uma abordagem cada vez mais simbólica, introduzindo conceitos paracelsianos e de Nicolau de Cusa da tríade presente no mundo, no homem e no olho e os pondo em torno da árvore do conhecimento. Sua leitura do mito da queda abandonou o papel da serpente e a participação de Eva no processo, dando enfoque ao ser humano em geral e à necessidade deste acessar o conhecimento divino que possui em si.

O teólogo místico Benedikt Biedermann (ca. 1543-1621), discípulo e sucessor de Weigel como pastor de Zschopau, na Saxônia, além de copiar e interpolar os manuscritos do amigo, atribuiu suas próprias obras ao falecido. Como a maioria dos weigelianos, Biedermann se ocultou das autoridades religiosas sob o nome de seu mestre, o que não impediu que ele fosse denunciado como herege e obrigado a deixar sua função, em 1599 (HARMSSEN, 2017, p. 157).

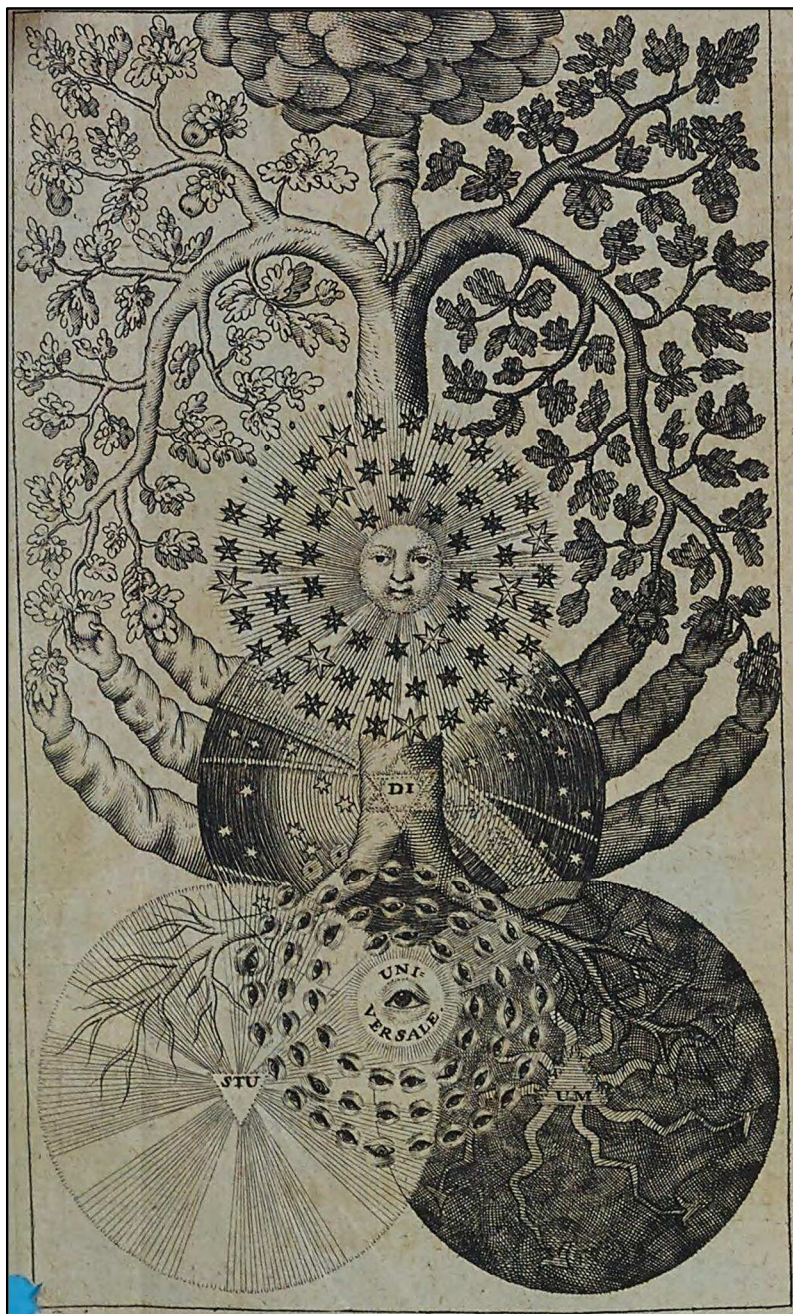
Por consequência, apenas a primeira parte da série *Gnothi Seauton* é atribuída a Weigel, embora editada por Biedermann, enquanto os dois volumes seguintes foram escritos pelo próprio discípulo. *Gnothi Seauton* também apresenta marcantes semelhanças com sua provável síntese, o *Studium Universale*, de autoria de Biedermann e publicado por Johann Knuber, provável pseudônimo de Johann Francke, em Magdeburg, no ano de 1618 (ibid., p. 155, 156).

Segundo Biedermann, assim como Weigel, Eva está ausente e Adão é o seduzido pela serpente a comer do fruto, conhecer e ser como Deus. Cristo é a árvore da vida e a árvore do conhecimento no homem. Logo, o próprio homem é a árvore proibida que está no centro do jardim, dotado de livre arbítrio para optar por *se alimentar* do bem ou do mal que jazem em seu interior.

O enfoque em Weigel e Biedermann na presente seção tem por motivação a segunda edição de *Studium Universale*, datada de 1695, na qual a dicotômica árvore do conhecimento (*Baum der Erkenntnis*; *Baum der Erkenntniß*, no alemão da época) foi publicada pela primeira vez. Claramente, naquela época, esse, como outros textos de Biedermann, ainda eram

considerados autênticas obras de Weigel. Nessa gravura de autoria anônima (HARMSEN, 2017, p. 160), as diferenças em relação à representação tradicional da cena da queda do homem são flagrantes: não há serpente, Adão, Eva, anjos, Deus antropomórfico, nem menção a distinção de sexos, sexualidade humana, ou procriação (v. **Figura 17**).

Figura 17: *Baum der Erkenntnis*, edição de 1695 de *Studium Universale*.



Fonte: BIEDERMANN, Benedikt [WEIGEL, Valentin]. *Studium Universale*, [...]. S. I., 1695. Disponível em: <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb11236480>. Acesso em: 11 fev. 2021.

Embora crescendo na mesma árvore, os frutos à esquerda do observador, do lado iluminado da árvore, estão maduros, bons e saudáveis, enquanto à direita, do lado sombrio,

estão murchos ou apodrecendo. Há três pares de braços incorpóreos cujas mãos tateiam cegamente; por consequência, um par agarra galhos sem frutos, outro segura galhos com frutos e só o terceiro alcança o alvo desejado. Tal cena não remonta ao princípio dos tempos, mas alude à *inquietação* constante do homem, causa de seus prazeres fugazes e das dores e labores subsequentes.

O conjunto inteiro parece ser sustentado por uma sétima mão, que desce de uma nuvem e segura o tronco bifurcado, cujas raízes provêm de três esferas, respectivamente de luz, trevas e astros, que estão interseccionadas, mas não formam uma *vesica piscis*.

Dois redemoinhos, um de estrelas (*Wirbel der Ungewissheit*, redemoinho da incerteza) e outro de olhos humanos (*Wirbel der forschenden Begierde*, redemoinho do desejo inquisitivo), espiralam e respectivamente nem permitem que o homem encontre repouso, nem que perceba as *Wunder Gottes* (*maravilhas de Deus*) (BIEDERMANN, 1695, ERKLÄRUNG, p. 2).

Enquanto isso, no centro imóvel do segundo turbilhão, na intersecção das três esferas, há um olho central, que contempla placidamente o observador da imagem, que, paradoxalmente, pode estar inquieto, com os olhos a percorrer todos os cantos da gravura. A cena é puramente transcendental, dada a presença a um só tempo de um sol radiante e de uma tempestade nas trevas. A palavra *Stadium* encontra-se silabada entre as três esferas, enquanto *Universale* circunda o olho central.

Segundo o texto que explica a árvore (antes do capítulo 1, na edição de 1695; no final do livro, na de 1700), devemos atentar para sete estrelas mais brilhantes, sete olhos maiores e as sete mãos como representação da obstinação humana natural, a qual não observa o Sabá (interior) de repouso e acaba rompendo sua conexão espiritual com Deus. Entretanto, a sétima mão, agarrada ao tronco, está mais próxima do divino, mas não o desvelou porque está longe das raízes.

Já o olho central é o *Auge der Weisheit* (olho da sabedoria), olho interno, dotado de luz interior e do conhecimento universal. De acordo com o texto, para retornar à compreensão correta e ao estado de paz, o homem deve cessar suas obras exteriores e deixar Deus operar, pois assim o olho da sabedoria se abrirá em seu interior e ele “atingirá *um studio particulari ad universale* e encontrará tudo em Um” (BIEDERMANN, 1695, ERKLÄRUNG, p. 4-5)⁷⁴. Tal

⁷⁴ Darumh O lieber Mensch | wilftu wieder zum rechten Verstande und zu der rechten Ruhe kommen | so höre auff von deinen Wercken | und laß Gott allein in dir wircken | so wird das Auge der Weißheit sich in dir auff thun | und du wirst à *studio particulari ad universale* gelangen | und in Einem alles finden. (BIEDERMANN, 1695, ERKLÄRUNG, p. 4-5; tradução nossa).

explicação constou em todas as edições posteriores do livro, mas foi descontinuada nas reproduções da árvore em outros impressos e nas cópias manuscritas.

Tal imagem posteriormente foi redesenhada com semelhante riqueza de detalhes e publicada no terceiro livreto do *Geheime Figuren* (1788). Com o título *Baum der Erkenntnis Gutes und Böses* (*Árvore do conhecimento do bem e do mal*), a árvore é acompanhada pelo texto explicativo integral, disposto ao seu redor. Naquela edição, tal conjunto está situado na página seguinte à *Imagem Figurativa*, o que demonstra a crença dos compiladores do *Geheime* de que tais gravuras estariam ligadas diretamente aos ensinamentos de Jacob Boehme.

É evidente que a árvore do conhecimento do *Studium Universale* destoa das ortodoxias católica e protestante e representa uma visão teosófica de iluminação espiritual por meio do autoconhecimento (HARMSEN, 2017, p. 160). Tal concepção remonta ao olho triplo no capítulo 8 de *Der güldene Griff*, do legítimo Weigel, já mencionado na **seção 3.2** deste trabalho.

Segundo Weigel, é no *oculus mentis*, na consciência humana, que o homem compreende a divina *Unitas* e alcança o conhecimento interior (*gnothi seauton, nosce te ipsum, conhece-te a ti mesmo*), a sabedoria divina que emana do âmago para o exterior e que não carece de objetos para sua consecução, nem mesmo da *Bíblia*. É suficiente que o sujeito-olho conhecedor se perceba refletido no espelho que está diante dele.

Influenciado por antecessores como Weigel e outros espiritualistas protestantes, Boehme, no prefácio de *Aurora*, compara a árvore a todo o conhecimento universal (“filosofia, astrologia, teologia, mais a fonte de que derivam”), crescendo num *jardim de delícias* e explica:

O Jardim em que se encontra essa árvore significa o mundo, o solo significa a natureza; o tronco da árvore, as estrelas; os ramos, os elementos; os frutos que crescem desta árvore, os homens; **a seiva na árvore, a pura Divindade**. Ora, os homens são formados da Natureza, das estrelas e dos elementos, mas **Deus, o Criador, domina ou reina em todas essas coisas como a seiva na totalidade da árvore**. (BOEHME, 2011, p. 24; I PREFÁCIO:8; grifos nossos).

O sistema de classificação apresentado acima pelo Teósofo e o fim a que se destina (analisar as ciências de então) são claramente inspirados na *Arbor Scientiæ* de Lúlio. À guisa de exemplo, na primeira árvore da obra do maiorquino, *Arbor elementalis*, as raízes representam os *princípios da arte*; o tronco é o *caos* e a *matéria* (*hyle*); os ramos são os *elementos simples*; os galhos são os *elementos compostos*; as folhas, *acidentes*; as flores, *instrumentos*; e os frutos, *coisas elementadas* (LÚLIO, 1515, int., p. 6).

Boehme não descuida da existência de diversos seres, porém traz à reflexão um elemento em geral desconsiderado nos diagramas arbóreos: a seiva, que por natureza perpassa

e garante a vida de todo o conjunto, tornando-o coeso, uma unidade na diversidade, nem informe, nem uniforme. A seiva é a substância divina, pois, para criar “*este mundo*”, Deus “não teve nenhuma outra substância” à disposição “senão sua própria essência, originada Dele mesmo” (BOEHME, 2010, p. 26: II 1:3).

Como já vimos, a certeza do Sapateiro é de que esse processo de criação da/pela natureza é incessante: “o que um espírito faz continuamente é se expandir, manar, se mover e engendrar [ou gerar] a si mesmo” (BOEHME, 2010, p. 26: II 1:3). Mais que delimitar os estamentos de uma hierarquia, o léxico de Boehme nos brinda com uma reconfortante interconectividade, que seria aperfeiçoada poucos anos depois com o *Olho das Maravilhas* e sua metodologia de reingresso na unidade.

Em relação às árvores do paraíso, na obra *Os Três Princípios*, de 1619, o Teósofo afirma que Deus plantou um jardim no Éden, que ficava a Oriente, onde fez crescer muitas árvores, dentre as quais, “a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal” (BOEHME, 2010, p. 138-139; II 10:22).

De acordo com o Teósofo, a árvore do conhecimento é “a árvore da cólera”, que “também brotou no meio do jardim” e se tornou “a maior e a mais poderosa de todas, conforme a propriedade de sua própria forma a partir das qualidades eternas na origem” (ibid., p. 155; II 11:21). Ao situar a árvore do conhecimento no mesmo lugar que a árvore da vida, o Teósofo no mínimo as equipara e no máximo, assinala que ambas são uma.

A árvore do conhecimento “proveio da força da terra e teve inteiramente em si a natureza da terra, como todas as árvores terrestres de hoje. E ela não foi diferente – nem melhor, nem pior – do que estas [atuais] nas quais existe a corrupção” e serviu para tentar Adão, cujo destino original era “dominar poderosamente sobre todas as essências, como fazem os santos anjos e Deus Ele mesmo” (ibid., p. 160; II 11:39).

Se ainda restam dúvidas quanto ao número de árvores no paraíso segundo Boehme, estas caem por terra na obra seguinte, *A Vida Tripla*, de 1620, onde ele afirma explicitamente que no jardim havia uma só árvore, “que se denominava o bem e o mal” e deu origem a todas as demais árvores (BOEHME, 2016, p. 182; III 9:15). A presença dos princípios luminoso e colérico na mãe de todas as árvores seria a razão dos frutos vegetais possuírem tanto propriedades benéficas quanto prejudiciais à saúde de quem os consome, além de serem passíveis de decomposição.

Nas *Quarenta Questões*, a vida é equiparada ao *Segundo Princípio*, “do qual brota a árvore da vida eterna incessantemente, desde toda a eternidade. E, do tronco, provêm os ramos. Esses ramos são os espíritos dos anjos” (BOEHME, 2005, p. 98; IV 1:268). Ao lembrarmos que o *Segundo Princípio* está vinculado a Deus-Filho, torna-se óbvio que a árvore da vida nesta

passagem é o próprio Jesus Cristo, fonte vivificante dos seres espirituais e terrenos.

Posteriormente, em *Mysterium Magnum* (1623), ao interpretar Moisés, o Teósofo afirma explicitamente que as duas árvores do paraíso são “apenas uma, mas manifesta em dois reinos” (BOEHME, 1730.XVII, p. 109; 17:11)⁷⁵, sendo a árvore da vida “a propriedade da vida eterna na árvore” e a árvore do conhecimento, “a ira de Deus” (ibid., p. 109-110; 17:13,14)⁷⁶, de modo que “todos os três Princípios eram cada um deles de uma maneira especial manifestados nesta árvore” (ibid., p. 110; 17:15)⁷⁷.

Em *Gnaden-Wahl*, também de 1623, Boehme descreve de forma mais elaborada a árvore da vida no contexto do livre-arbítrio, a qual, por seus frutos tenebrosos também é a árvore do conhecimento. Ela “por um lado é Cristo; e por outro lado é o Reino da Natureza, na ira de Deus Pai; de acordo com a propriedade trevosa e luminosa do mundo” (BOEHME, 1730.XV, p. 93; 7:53)⁷⁸. Cristo “chama sem cessar na Essência da Árvore, dizendo: Vinde todos a mim, vós que estais cansados e oprimidos” (ibid., p. 94; 7:60)⁷⁹. A árvore é também o próprio gênero humano: “a mulher é o solo, e o homem é a semente da árvore humana que é semeada” (BOEHME, 1730.XV, p. 115; 8:48)⁸⁰ e que quando crescer se tornará muito proveitosa (ibid., p. 165; 9:118)⁸¹. E na *Vida Tripla*, como na canção popular *Der Traume des Baume*, a cruz também é árvore (2016, p. 285; III 13:8).

Dito isso, retomando a *Baum der Erkenntnis* do *Studium Universale*, graças às referências acima, percebemos a inspiração boehmiana em sua composição, principalmente em relação a *Gnaden-Wahl*, embora não haja citações diretas dos textos do Sapateiro. Por exemplo, o número de sete estrelas e sete olhos girando em torno do Sol e do olho central tem origem em *Gnaden-Wahl*. É especificamente do capítulo 8 que parece derivar a árvore, seu processo de enraizamento nos três reinos e os frutos que ela produz. Já a referência ao sábado no texto explicativo remonta tanto a Boehme quanto a Weigel.

⁷⁵ Das edle Perlein lieget in diesem Unterscheide der zwehen Bäume, und da es doch nur Einer ist, aber in zuen Reichen ofanbar (BOEHME, 1730.XVII, p. 109; 17:11; tradução nossa).

⁷⁶ Darum unterscheidet Moses dem Baume und saget: den Baum des Lebens; da verstehet die Eigenschaft des ewigen Lebens im Baume, als das 2te Principium; und mit dem Worte: des Baumes der Erkenntniß Gutes und Böses; verstehet er den Grimm des Zorns Gottes. (BOEHME, 1730.XVII, p. 109-110; 17:13; tradução nossa).

⁷⁷ und waren alle 3 *Principia* in diesem Baum ein iedes inforderheit offenbar; und darum nennet ihn Moses: den Baum der Erkenntniß Gutes und Böses. (BOEHME, 1730.XVII, p. 110; 17:15; tradução nossa).

⁷⁸ Dieser Baum des Wissens frehet nun in höchster Aengstlichkeit in der Geburt: an einem Theil ist er Christus, und am andern Theil ist er das Reich der Natur, im Grimme Gottes des Vaters, nach der finstern und Freuer-Welt Eigenschaft. (BOEHME, 1730.XV, p. 93; 7:53; tradução nossa).

⁷⁹ Der Ruff ist nun also zu verstehen, Christus ist der Ruff, der ruffer ohne Unterlaß in der Essenß des Baumes: Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen sehd. (BOEHME, 1730.XV, p. 94; 7:60; tradução nossa).

⁸⁰ So merket nun aus die angebeurere Figur vom Gleichniß des Baums: das Weib ist der Acker, und der Mann ist das Korn zum menschlichen Baume das gesäet wird; (BOEHME, 1730.XV, p. 115; 8:48; tradução nossa).

⁸¹ Der Worfaß Gottes kennet ein iedes Ens, weiles noch ein Same in Mann und Weib ist, und weib worzu dieses Holß, wenn es wird zum Baume warden, nütze ist. (BOEHME, 1730.XV, p. 165; 9:118; tradução nossa).

Os indícios hoje disponíveis levam a crer que a *Baum der Erkenntnis* teve origem no círculo em torno de Samuel Müller, o editor pietista do *Studium Universale* em Leipzig. Quanto ao autor da descrição da árvore, tão desconhecido quanto o artista gráfico, era visivelmente um boehmiano ou pietista que acreditava que o Teósofo se inspirou em Weigel. Em síntese, a inclusão da árvore e do texto explicativo ao *Studium Universale* tratou-se de uma tentativa deliberada de sobrepor o pensamento boehmiano ao que se imaginava ser uma obra precedente (HARMSEN, 2017, p. 169).

De toda sorte, aqui se sobressai uma concordância com a árvore de Biedermann que se espalhará pela subsequente iconografia de inspiração boehmiana, empregada inclusive nas edições impressas de suas obras, em cujas capas também foi uma constante a divisão entre luz e escuridão, tal qual no *Olho das Maravilhas*. O quiliasta e alquimista em Utrecht, Michael Andreae (ca. 1628-1720), foi o grande responsável por essas gravuras e pelos textos descritivos que as acompanham, que vieram a público na coletânea das obras completas de Boehme de 1682, sendo republicadas em 1730 e até hoje, sejam encartadas, ou nas próprias capas dos livros do Sapateiro.

Todavia, ao invés da *Baum der Erkenntnis*, na edição de 1682 Andreae apresentou uma *Baum des Glaubens* (árvore da fé), como frontispício da terceira parte de *Von der Menschwerdung Jesu Christi (Sobre a Encarnação do Verbo)*, encartada entre as páginas 184 e 185 na edição de 1730. A gravura é acompanhada da seguinte sinopse da seção: “A árvore da fé cristã; uma correta instrução, mostrando como o homem pode se tornar um só espírito com Deus e o que ele deve fazer para trabalhar na obra de Deus”. (BOEHME, 1730.V, p. 184)⁸².

De constituição muito simples, as três esferas estão dispostas na vertical, com a esfera das trevas (a ira de Deus) ao fundo. Aqui, a árvore está sobreposta à âncora, tradicionalmente um símbolo cristão de fé e vinculado a vários santos católicos (DURAND, 2004, p. 89). As raízes brotam da haste e dos braços, enquanto o cepo divide a imagem ao meio. O anete ostenta um olho no centro de um triângulo de fogo, donde se elevam os galhos (sem frutos aparentes) da árvore do paraíso, no centro da qual está o nome latino *Iesus*.

Por sua vez, a gravura que estampa o frontispício de *Gnaden-Wahl*, embora simbolizando o mesmo tema da escolha do homem entre o *Wohl* (bem) e a *Wehe* (dor), diverge do *Studium Universale* em linguagem e estilo e notadamente reflete os *Três Princípios* boehmianos (HARMSEN, 2017, p. 168). Essa mesma imagem foi redesenhada e inserida no terceiro livreto do *Geheime Figuren* (1788), quatro páginas após a *Imagem Figurativa* e com

⁸² Der Baum des Christlichen Glauben; | Ein rechter Unterricht, wie der Mensch könne | Geist mit Gott senn, und was er thun müsse, | daß er Gottes Werck wircke. (BOEHME, 1730.V, p. 184; tradução nossa).

um número de sentenças explicativas ainda menor.

Numa primeira visada, ao comparar a **Figura 18** com a *Baum der Erkenntnis* na **Figura 17**, pode-se imaginar as três circunferências desta agora desprovidas do restante da árvore. Porém, aqui há semiesferas simétricas a representar o bem e o mal, levando o observador a compreender que elas são metades de uma só.

Figura 18: Capa de *Gnaden-Wahl*, edição de 1730.



Fonte: *Gnaden-Wahl*. In: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). *Theosophia Revelata*. [...]. Amsterdã: 1730.XV. Disponível em: <https://archive.org/details/theosophiarevela04bohm>. Acesso em: 11 fev. 2021.

Acima de todo o conjunto, paira a *Wille* (vontade), que através do *Fiat* (faça-se) vertical desce até o mundo temporal, no qual a passagem do tempo é marcada pelas revoluções dos astros e o relógio, cujo ponto superior marca a primeira hora (ao invés do meio dia), indicando

que dali em diante a Unidade não é mais indiferenciada. A partir da queda, o homem precisa escolher entre o bem (*Wohl*), ou a aflição (*Wehe*), entre a cruz ensolarada junto à qual brotam lírios ou aquela cercada de cardos. Sob as cruces, há a afirmação de que ambas são “*Aus einem Saft*” (“vindas da mesma seiva”).

O conjunto, como já dissemos, possui algumas semelhanças com o *Olho*, porém, ao apresentar duas cruces, ele nos indica dois caminhos a seguir (ou o do bem, ou o do mal). Deste modo, *Wohl* e *Wehe* aí expostos podem ser compreendidos como contrários inconciliáveis, ou consequência de escolhas, interpretação a se esperar da maioria dos cristãos diante de tal imagem. Falta-lhe um ponto central, onde deveria ocorrer a síntese, que é o caso da cruz única no diagrama das *Quarenta Questões*. Embora na horizontal, a gravura ora em análise tem clara conexão com as alternativas entre ascensão ou queda na *Imagem Figurativa*.

Já o cardo estará presente nos textos de Boehme como representação dos frutos da má vontade. Ainda em *Gnaden-Wahl*, os *Distel-Kinder* (filhos dos cardos) são pessoas aparentemente boas, mas que ocultam um orgulho exacerbado e a incapacidade de se arrepender e de buscar a Cristo. São vinculadas ao cardo porque apesar do sol brilhar um dia inteiro, doando seus benfazejos raios a todos os seres vivos, tal vegetal torna-se “cada vez mais espinhoso; torna-se assim mais resistente” (BOEHME, 1730.XV, p. 46; 4:37)⁸³.

Retomando a relevância dos escritos heterodoxos boehmianos e weigelianos, mesmo antes da virada do século, dois renomados historiadores da igreja avaliaram tais obras: Gottfried Arnold (1666-1714), com uma abordagem positiva em seu *Kirchen-und Ketzer-Historie* (1699-1700) e o protesto de Ehre-Gott Daniel Colberg (1659-1698), em *Das Platonisch-Hermetisches Christentum* (1690-1691).

Segundo Colberg, Weigel, Boehme e seus adeptos eram “hereges fanáticos” que misturaram teologia cristã, filosofia platônica e hermetismo, minimizaram o pecado original e provocaram celeumas semelhantes àsquelas dos gnósticos valentinianos e dos maniqueus (HARMSEN, 2017, p. 172-173).

Com um capítulo inteiro (II, 3) dedicado ao mito bíblico da criação, Colberg foi possivelmente o primeiro a analisar a interpretação simbólica mística da árvore do conhecimento presente nos textos (pseudo-)weigelianos e boehmianos. O que mais o incomodava era que nos dois autores havia apenas uma árvore no meio do jardim. De toda sorte,

⁸³ Siehe eine Distel oder Nessel an, aus welche die Sonne einen ganzen Tag scheint, und mit ihrer Kraft sich in dieselbe auch eindringet, und ihr gar gerne ihre Liebe-Strahlen in ihr stachlichtes Ens eingiebet; diese Distel freuer sich auch in der Sonnen Ente, aber sie wächst dardurch nur in eine Distel desto stachlichter, sie wird dardurch nur stolßer. (BOEHME, 1730.XV, p. 46; 4:37; tradução nossa).

a árvore e a verticalidade estavam no centro do debate sobre a vida espiritual.

Com a publicação das obras completas de Boehme, as imagens dos frontispícios dos livros alimentaram ainda mais o imaginário arbóreo/ascensional, cujas raízes se situam na psicologia das profundezas do povo germânico, donde brotou a *Imagem Figurativa*.

5.2 FRANCKENBERG, A *IMAGEM FIGURATIVA* E SEU TRAJETO NO SÉCULO XVII

Por muito tempo, Abraham von Franckenberg vinha sendo negligenciado pela academia, com registros recentes de algumas poucas pesquisas sobre ele, em alemão e em inglês. Geralmente lembrado apenas como biógrafo de Jacob Boehme, todavia, como veremos a seguir, ele foi figura de somenos importância para o esoterismo ocidental e em especial para a perpetuação do legado do Teósofo.

Com a família natural de Franckenberg, perto de Chemnitz, em Pleissenland, o cidadão homônimo herdou o título de senhor de Ludwigsdorff, na Silésia. O primeiro registro de seus ancestrais na Baixa Silésia remonta a 1297, quando lhes foi doada a vila de Rosen, próximo a Byczyny. Nos dois séculos seguintes, sempre se destacaram no incentivo às artes e à arquitetura (SZULAKOWSKA, 2006, p. 150).

Notável estudante, Franckenberg foi educado no ginásio de Brieg, na Baixa Silésia, até 1611, tendo legado sua herança ao irmão, como resultado de sua conversão espiritual após a leitura das *Escrituras*, quando afirmou haver encontrado o próprio Cristo ao invés do dogma (SZULAKOWSKA, *loc. cit.*).

Outro fato curioso foi que durante a peste na Silésia em 1634, ele empregou a medicina paracelsiana para tratar os enfermos. Em 1645, ele viajou para Danzig para estudar astronomia e matemática com o filósofo natural Johann Hevelius. Além disso, ele também se correspondeu com o historiador Athanasius Kircher, residente em Roma (*ibid.*, p. 151).

Em seus primeiros textos, Franckenberg utilizava o pseudônimo *Amadeus von Friedleben* e seus escritos só vieram a público após sua morte, em Amsterdã, cidade onde a coletânea das obras de Boehme viria a ser publicada. Seu livro mais relevante e original é *Raphael oder Artzt Engel (Raphael ou Doutor Angélico)*, escrito em 1639, mas só publicado em 1676, em Amsterdã.

Apesar de aderir à cosmogonia de Boehme, os escritos de Franckenberg apresentam vários elementos incomuns, de sua autoria, demonstrativos de uma grande inventividade visual e linguística. Em *Raphael*, por exemplo, os diagramas e notas amplificam o texto de maneira lúdica. Nesse sentido, a sua forma peculiar de apresentar suas ideias já prefigurava o que

veríamos no século seguinte, no *Geheime Figuren*: gravuras mescladas com textos em fontes de diversos tamanhos, demonstrativo também do esmero dos editores.

Tal qual John Dee, Franckenberg jogava com trocadilhos visuais e auditivos, porém seus emblemas são bastante diferentes dos de seu antecessor. Aparentemente, o autor da *Monas* (*Mônada*) não elaborou um emblema místico, apenas para a contemplação do leitor, mas um *autômato geométrico*, que poderia gerar o alfabeto de todas as línguas e, assim, representar o princípio da linguagem universal (SZÖNYI, 2006, p. 306).

O comerciante Hendrik Beets, alemão de origem (que se autodenominou Betkius em homenagem a seu admirado pai espiritual, Joachim Betke), publicou em Amsterdã outros tratados de Franckenberg, a exemplo de *Mir Nach* (1675) e *Gemma Magica* (1688). Tais escritos, embora sejam mais convencionais, fornecem informações adicionais sobre as fontes do discípulo de Boehme: Hermes, Geber, o *Turba Philosophorum*, Roger Bacon, Salomon Trisomosin, Morienus, Paracelso, Basílio Valentino, Michael Sendivogius, *Atalanta Fugiens* de Michael Mayer, o *Theatrum Chymicum*, a *Occulta Philosophia* de Agrippa, além de Marsílio Ficino. A obra de Fludd parece ser a fonte mais provável para suas numerologia e geometria sagradas de matizes cabalística e pitagórica (SZULAKOWSKA, 2006, p. 157).

Curiosamente, Franckenberg não menciona Boehme como uma de suas fontes, provavelmente porque o considerava mais um profeta que um mago. Na biografia do Teósofo, ele afirma que o Sapateiro foi enviado aos alemães em tribulação com a missão de convocar todos ao arrependimento antes do fim dos dias:

É [Boehme] de tal dignidade e bondade que, em minha opinião (sem negar que houve janelas abertas para Jerusalém em outros lugares), desde o tempo dos apóstolos, dificilmente foi desvelado e exposto ao povo desta terra um alicerce tão sublime e profundo do conhecimento essencial da superlativa e supremamente Santíssima Trindade Divina e da luz da Natureza oculta e manifesta, da Graça e da Glória. (FRANCKENBERG, 1730, p. 27; I:48; colchetes nossos)⁸⁴.

Percebemos aí a elevada reputação que o discípulo creditava ao mestre, mesmo após o falecimento deste. E ao mesmo tempo, exemplifica um traço fundamental do esoterismo ocidental: o sincretismo, que aceita a existência de vários mestres fidedignos, sem seguir a um deles exclusivamente. Nada mais natural aos adeptos de uma *prisca theologia*, vez que todas as escolas de sabedoria teriam uma mesma origem.

⁸⁴ ist dieselbe von solcher Würde und Güte, daß meines Frachtens (ob man anderst offene Fenster gen Jerusalem hat) seit der Apostel Zeit, kaum ein solcher hoher und tieser Grund von dem wesentlichen Erkenntniß der allerheiligsten Göttlichen Drey-Einigkeit, und dem Licht der geheimen und offenbaren Natur, Gnade und Herrlichkeit, den Menschen dieses Erdbodens ist erössnet und worgezeigt worden. (FRANCKENBERG, 1730, p. 27; I:48; tradução nossa).

Igualmente curioso é que gira em torno de Franckenberg a origem do emblema que no cenário esotérico sobrepujou o *Olho das Maravilhas da Eternidade*, a mais relevante arte pictórica do seminal Sapateiro. Com o longo nome de *Figürliche Bildung wie in dieser Welt Dreyerley Welten in einander* (*Imagem Figurativa de como, dentro deste mundo, três mundos existem, interpenetrados*), o emblema foi encadernado entre as páginas 58 e 59 de *Oculus Aeternitatis* (*O Olho da Eternidade*), livro equivocadamente atribuído a Franckenberg, como veremos à frente.

Todavia, conforme registro datado de 31 de agosto de 1649, fruto de uma conversa entre Franckenberg e Georg Lorenz Seidenbecher (1623-1663), este confirma que a *Imagem Figurativa* é de autoria do discípulo de Boehme e que já fora publicada antes de 1649, em Nuremberg (FRANCKENBERG, 1995, p. 361), em uma única folha impressa (folheto), hoje desaparecida, mas que reapareceu em duas edições posteriores, em 1649 e em 1697, que atestam a impressão em uma página. À **Figura 20**, vemos o exemplar de 1665.

As ideias iniciais de Franckenberg para a *Imagem Figurativa* podem ser encontradas em outra obra dele, a *Trias Mystica*, publicada em Amsterdã, por Joris Trigge, em 1651. O livro está dividido em três partes, todas de caráter escatológico: *Speculum Apocalypticum*, *Mysterium Metaphysicum* e *Epistolium Chronometricum*.

A primeira seção de *Trias Mystica* apresenta três diagramas, sendo os dois primeiros formados por círculos circunscritos em um maior, com alguns deles formando uma linha vertical no centro da imagem. No epílogo da parte 1, contemplamos na página 63 um diagrama que podemos considerar um verdadeiro protótipo da *Imagem Figurativa*: a gravura é composta por dois conjuntos verticalmente espelhados de seis círculos concêntricos, dos quais apenas quatro aparentes em cada conjunto (v. **Figura 19**).

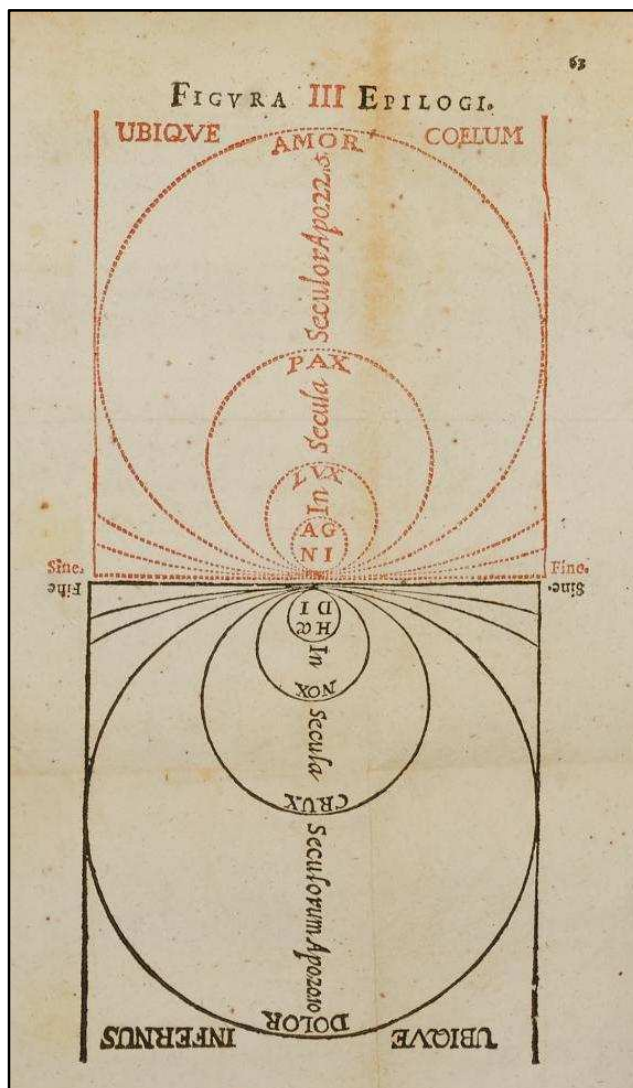
A linha divisória dos dois polos é denominada *sine fine*, sem fim. O conjunto inferior representa o mundo infernal e em sentido descendente surgem *HCEDI* (do bode, da besta), *NOX* (escuridão), *CRUX* (cruz), *DOLOR* (dor) e *UBIQVE INFERNUS* (totalidade do inferno). Em ascensão, contraditoriamente temos *AGNI* (do cordeiro), *LUX* (luz), *PAX* (paz), *AMOR* (amor) e *UBIQVE COELUM* (totalidade do céu).

De acordo com o texto explicativo, a imagem apresenta “o límpido espelho da natureza universal”; a quem contemplá-lo, Franckenberg promete que “do alto céu descera a ti próprio o divino γνῶθι σεαυτόν [conhece-te a ti mesmo, o discernimento divino]”.

Como consequência, “agora, pela santa obra de Cristo, em breve **serás no céu quase um deus imortal**, vendo e vivendo Deus e o mundo, com Deus em feliz e gloriosa eternidade” (grifo nosso). E sentencia: “Se acreditas, estás eleito. Se recuas, estás exilado!”

(FRANCKENBERG, 1651, p. 61)⁸⁵.

Figura 19: Epílogo de *Speculum Apocalypticum* em *Trias Mystica*, 1651.



Fonte: FRANCKENBERG, Abraham von [MONTE SANCTO, A. Franciscus de]. *Trias Mystica*. Amsterdã: Joris Trigge (tipografia), 1651. Disponível em: https://books.google.com.br/books?vid=KBNL:UBA000074552&redir_esc=y. Acesso em: 16 maio 2021.

Em ambas as partes da imagem, a expressão “*In Secula Seculorum*” (“pelos séculos dos séculos”) se estende verticalmente, com uma referência bíblica ao final de cada. No conjunto inferior, “Ap 20:10”: “O Diabo que os seduzira foi então lançado no lago de fogo e de enxofre, onde já se achavam a Besta e o falso profeta. E serão atormentados dia e noite, pelos séculos

⁸⁵ Atque Hoc est, O MORTALIS! in Tenebris clarum Vniversalis ARTIS & NATVRE *Speculum*, in Horizonte Animæ, ad Solem Iustitiæ, simplici *Mentis* Oculo sapienter inspiciendum.

[...]

Sic etenim sese Cælo demittet ab ALTO | Ad Te Divinum descendens γνῶθι σεαυτόν.

Quique Tuo merito haud bono, in *Terris* olim eras Mortalis HOMO; CHRISTI nunc munere sancto, in *Cœlis* mox eris Immortalis quidam *Deus*; Videns & Vivens DEVM & Secula, cu DEO in Secula BEATVS & Gloriosus.

HOC | Si credis, es Electus; | Si recedis, es Ejectus! (FRANCKENBERG, 1651, p. 61; tradução nossa; grifo nosso).

dos séculos.”

Já na extremidade superior, lê-se “Ap. 22:5”, cujo texto é: “Já não haverá noite: ninguém mais precisará da luz da lâmpada, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles, e eles reinarão pelos séculos dos séculos”.

A verticalização e a necessidade de ascensão para fugir das trevas ganham uma roupagem de alerta urgente na explicação do diagrama de Franckenberg, que de certo modo, contrasta com a harmonia cósmica representada pelas gravuras:

Abaixo:
NOITE, sem um raio de luz; CRUZ, sem consolação;
DOR, sem deleite;
[...]

Tal como os justos brilharão e regozijar-se-ão eternamente no Reino da Luz e do Pai;
os ímpios, pelo contrário, prostrar-se-ão e lamentar-se-ão submersos em fogo e enxofre para todo o sempre!

Oh, alegrias celestes!
Oh, tormentos infernais!
Oh, eternidade sem fim!

Para sempre
E sempre. (FRANCKENBERG, 1651, p. 62)⁸⁶

Esse texto vincula-se ao regime diurno, no qual “os campos lexicais mais desenvolvidos são os que destacam as matérias luminosas, os esquemas ascensionais ou espetaculares, expressos em orações curtas, em ordem direta, com vocabulário e adjetivação precisos” (STRÔNGOLI, 2009, p. 28).

É preciso então que façamos um aparte e recordemos que até o século XIII a ênfase da cristandade, e consequentemente de sua arte, estava na alegria dos eleitos no paraíso. “Na arte teológica do século XIII [não se encontra] nenhuma representação detalhada do inferno” (MÂLE *apud* DELUMEAU, 1989, p. 240). Tal estado de coisas mudaria a partir do século XIV e se estenderia até o século XVII, tornando-se marcante na iconografia a presença de imagens

⁸⁶ *Inferius.*

NOX, sine Radio: CRVX, sine Solatio:
DOLOR, sine Gaudio:
[...]

Sicut enim JVSTI | In Regno Lucis et Patris sui | Lucebunt et Lubilabunt, in Secula Seculoru [sic] | Ita e contra IMPII | In Stagno Ignis et Sulphuris | Jacebunt et ejulabunt, in Secula Seculorum!

O COELORUM GAVDIA!
O INFERORVM TORMENTA!
O ÆTERNITAS INFINITA! (FRANCKENBERG, 1651, p. 62; tradução nossa).

do inferno e das tentações lançadas pelo diabo para a perdição dos homens. É nessa esteira que na Alemanha surge a lenda de Fausto e obras como *Das Teufels Netz* (*As armadilhas do diabo*; século XV), onde um eremita discute com o *pai da mentira* e expõe os vários meios que este usa para garantir o tormento eterno do homem (DELUMEAU, 1989, p. 243).

A imprensa terá um papel relevante na ascensão do medo de Satanás no século XVI, através dos livros impressos (os de Lutero, inclusive), gazetas, brochuras e folhas volantes. Estas últimas, por serem mais acessíveis, eram as que mais alimentavam o imaginário popular, vendidas por mágicos, mascates e exorcistas ambulantes.

Na Alemanha, entre lançamentos e reimpressões, no mínimo 231.600 exemplares de obras relativas ao diabo foram lançados na segunda metade do século XVI. Somente o Fausto teria cerca de 24 edições nos doze últimos anos do século. “De fato, é provável que o temor conjunto do fim do mundo e das investidas demoníacas fosse então mais difundido nesse país [Alemanha] do que em qualquer outro da Europa.” (ibid., p. 246).

É bem verdade que nos textos de Boehme, Satã é uma realidade objetiva, sempre presente e mal-intencionado; mas contra ele devemos nos precaver, jamais alimentar um temor alucinante ou reverencial. Enquanto muitos autores e artistas retratam com riqueza de detalhes os poderes do *príncipe das trevas*, o Teósofo, num momento descontraído de sua escrita, o reduz a condição análoga à dos responsáveis pelo recolhimento e despejo de urina e fezes de moradores das cidades e exorta o cristão sincero a molestá-lo:

Zombe dele [do diabo]: Um belo anjo, que não pôde ficar um dia no céu; era um príncipe, e [agora] arrasta-se a coletar pecados, com seu saco de imundícies. Servo executor, leva o meu pecado em tua mendicância. Se tens sido apenas um servo dos pecados, leva-o a teu mestre, e eu livrar-me-ei dele, e permanecerá [comigo apenas] o mérito de Cristo. (BOEHME, 1730.IX.8, p. 233; 1:51)⁸⁷.

Por seu turno, no que toca a Franckenberg, percebemos em *Raphael e Trias Mystica* que as gravuras eram bastante simples, em geral diagramas constituídos por figuras geométricas, letras e palavras explicativas, muito semelhantes aos diagramas cabalísticos originais, pois não havia desenhos mais elaborados (de seres vivos, de paisagens, de construções etc.). Por consequência, embora a ideia da *Imagem Figurativa* seja do silesiano, é provável que ele tenha demandado os serviços de um ilustrador profissional para confeccioná-la, dada sua complexidade.

⁸⁷ Spotte ihn: E[i]n schöner Engel, der nicht einen Tag Himmel bleiben konte; Er war ein Fürste, und schleppet ießt mit der Sünden Register, mit den Schlamsacke. Hencker-Knecht, nim hin meine Sünde in deinen Bettelbist du doch nur der Sünden Knecht worden, bringe sie em Herrn, so werde ich ihr los, so bleibet Christi Verdienst. (BOEHME, 1730.IX.8, p. 233; 1:51; tradução nossa; colchetes nossos).

Eram necessárias imagens mais impactantes para provocar nos leitores/observadores os sentimentos necessários de apreensão e engajamento ante a brevidade do apocalipse. No terceiro diagrama de *Trias Mystica*, p. e., vê-se apenas os nomes do cordeiro (*agnos*) e do bode (*hoedus*), numa clara referência a *Mateus* 25:33, quando no juízo final, segundo Jesus, Deus “posicionará as ovelhas à sua direita e os bodes à sua esquerda”.

Por sua vez, na *Imagem Figurativa*, como veremos adiante, os demônios ganham instrumentos de tortura, asas de morcego e características caprinas que, somadas a postura ereta e a braços e mãos humanos, assemelha-os aos faunos e sátiros das tradições grega e romana. Lembremos então que na TGI, uma vez de pé, a segunda atitude do homem é empunhar armas para enfrentar o destino e a morte. Ao adotar a verticalização como uma atitude heroica, ele orienta-se pelos símbolos de subida, de separação e da luz para dar sentido ao pós-morte. Portanto, o fiel deve se preparar para combater os demônios armados e não jazer na escuridão.

A partir das correspondências e da obra impressa de Franckenberg, verificamos que o silesiano de pensamento eclético e dedicado aos *Studia humaniora*, ao longo da vida insistiu não apenas em uma reforma da vida religiosa, mas também numa reforma geral, tendo se inspirado para tal nos manifestos rosacruz⁸⁸ (TELLE *apud* GILLY, 2001, p. 221); todavia, ele evitou mencionar a suposta fraternidade, por não ter certeza de sua existência (GILLY, 2001, p. 224-225).

Defensor da *philosophia perennis*, Franckenberg teve por lema e método, “Examinar todas as coisas, guardar o bem” (“*Prüfet alles, das Gute behaltet*”), inspirado em 1 *Tessalonicenses* 5:21. É deste modo, p. e., que em correspondência de 1638 ao quiliasta austríaco Johannes Permeier (1597-1644?), ele trata da importância do domínio da língua hebraica para desvelar os segredos da *Bíblia*. E nos contatos com Bureus, bibliotecário da Universidade de Uppsala, o assunto girava sempre em torno da cabala (RUSTERHOLZ, 1999, p. 62).

Constatamos em Franckenberg um espírito inquieto, que apesar do contato com a obra e a pessoa de Boehme, não parou de buscar orientação em outras fontes, muitas das quais com matizes quiliastas. Daí seu tom ansioso de reforma geral divergir de Boehme, o qual, apesar de

⁸⁸ À época em que Boehme escrevia seus livros, na Alemanha surgiu o fenômeno rosacruz, corrente do esoterismo ocidental que recebeu influências de outras *correntes e noções*. Seu ponto inicial foi a publicação de três manifestos anônimos, a saber: em 1614, em Kassel, o texto em alemão *Fama Fraternitatis*; em 1615, também em Kassel, o texto em latim *Confessio Fraternitatis* – ambos propondo a reforma universal e a queda da tirania papal – ; e em 1616, em Estrasburgo, o texto em alemão *Die Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz*, *O Casamento Químico de Christian Rosenkreutz*, onde o narrador descreve sua experiência como convidado ao casamento do rei e da rainha, uma alegoria do processo de transmutação enquanto mais alto nível do trabalho alquímico (MCINTOSH, 1988, p. 21). Kassel e Estrasburgo situam-se respectivamente, a 455 km e 364 km de Görlitz.

afirmar o vindouro armagedom, prescrevia a seus leitores a precedência da reforma interior, aliada a uma vida bucólica (BOEHME, 1730.VIII, p. 110; 9:2).

Em carta, ao tratar da obra de Boehme, Franckenberg julgou que “é um nascimento novo e estranho [para] quem quer dominá-la” (*apud* RUSTERHOLZ, 1999, p. 62)⁸⁹. Mais do que uma perplexidade perante um texto complexo, a afirmação denota humildade em face de uma obra de cuja importância única ele estava profundamente convencido, razão pela qual apoiou sua impressão, inclusive em latim, para maior popularização. Foi visando dinamizar a compreensão do boehmismo que Franckenberg projetou-o imagetivamente, segundo sua própria interpretação, através da *Imagem Figurativa* (*ibid.*, p. 63).

Importante citar também que na biografia de Boehme, Franckenberg relata que os manuscritos do Teósofo permaneceram sob a custódia do conselho de Görlitz por vinte e sete anos, sendo finalmente liberados em novembro de 1641, quando foram enviados para o Presidente da Câmara do Eleitor de Dresden e daí para Amsterdã, onde foram publicados pela primeira vez (FRANCKENBERG, 1730, p. 10; I:13)⁹⁰. É provável que neste ínterim ele tenha recorrido a estas outras fontes para completar sua educação esotérica, tal qual o fez Balthasar Walther.

Enquanto isso, entre 1634 e 1642, o comerciante de Amsterdã, A. W. van Beijerland publicou às suas expensas a maioria dos escritos de Boehme então disponíveis, traduzidos por ele mesmo para o holandês. As obras completas de Boehme em alemão só estariam acessíveis em 1682 (*Alle Theosophische Wercken*), seguida pelas edições de 1715 e de 1730. “Entre 1644 e 1662, todos os escritos do místico alemão Jacob Boehme foram traduzidos para o inglês, e a seita dos ‘behmenistas’ foi escolhida por Richard Baxter como um dos grupos religiosos significativos do período do Interregno.” (THOMAS, 1991, p. 308)⁹¹.

Por seu turno, entre 1656 e 1678, Hendrik Betkuis se esforçou para publicar obras individuais de Boehme em alemão, utilizando os manuscritos da coleção de van Beijerland para algumas de suas edições. Betkuis, além de comerciante, era livreiro, com uma loja em Amsterdã e filial em Frankfurt, cujo catálogo de 1663 foi recentemente localizado na Biblioteca Nacional Széchényi, em Budapeste. Dez das edições boehmianas encomendadas por Betkuis foram impressas por Christoffel Cunradus (1615-1684) (HEIJTING, 1973).

⁸⁹ Es ist eine Neue, absonderliche Geburth; wer will sie meistern (FRANCKENBERG *apud* RUSTERHOLZ, 1999, p. 62; tradução nossa).

⁹⁰ Recorremos a *Teosophia Revelata*, vez que esta parte do texto se encontra suprimida na biografia de Boehme por Franckenberg disponível em português.

⁹¹ Interregno inglês: trata-se do período republicano inglês (1649–1660), que foi do regicídio de Carlos I à Restauração de Carlos II.

Foi deste modo que a *Imagem Figurativa*, supostamente apresentando a concepção cosmogônica boehmiana, foi usada por Betkius tanto em uma edição de *Gnaden-Wahl*, em 1665, no formato *duodecimo* (cf. **Figura 20**), quanto em *Oculus Æternitatis*, de 1677 (KB, 2021). Este emblema foi uma regravação em placa de cobre da impressão de Nuremberg ou do rascunho original de Franckenberg.

A mesma *Imagem Figurativa* foi utilizada em *Helleleuchtender Hertzens-Spiegel*, uma seleção de textos devocionais de escritores místicos, como Johannes Tauler e Gottfried Arnold. O livro é frequentemente atribuído ao cobrador de pedágio imperial e ducal de Liegnitz, Paul Kaym e ao gravador e retratista de Boehme, Nikolaus Häublin, responsável pela edição (HARMSEN, 2012, p. 196) e autor do prefácio, sob o pseudônimo N. von Wehrd.

A primeira publicação de *Helleleuchtender...* se deu às expensas de Heinrich Betkius, em 1680, sendo a reimpressão de 1705 a mais conhecida, de onde foi extraída a cópia da *Imagem* presente na **Figura 21**. A corroborar tais datas, em carta de 1697, Johann Georg Gichtel (1638-1710) afirma que o emblema foi adicionado a uma publicação de Kaym há 17 ou 18 anos, o que coincide com o ano de 1680 (GICHTEL, 1722, p. 3128).

Paul Kaym iniciou seu contato com Boehme em maio de 1620, ansioso pela opinião do Teósofo sobre o livro *Tuba Temporis* (1620), de Nicolaus Hartprecht, que apresentava uma cronologia bíblica que implicava em várias imprecisões nas *Escrituras* e que ameaçaram corromper a fé do funcionário fiscal. Em resposta, Boehme aconselhou Kaym a deixar de lado a história e focar em temas espirituais (PENMAN, 2019, p. 113-114).

Além disso, a pedido de Kaym, o Sapateiro também avaliou o manuscrito daquele sobre o apocalipse, *Drey unterschiedliche Tractat (Tratado das três diferentes vias)*, que versa sobre quase todos os escritos de Paul Lautensack (1478-1558). As duas cartas nas quais Boehme enviou sua resposta, em 1620, foram publicadas por Kaym sob o título *Unterricht von den letzten Zeiten (Do fim dos tempos)*. É digno de menção que nesse texto referente ao livro do *Apocalipse*, são empregados termos mágicos, e a alquimia tão cara a Boehme foi desconsiderada.

Além disso, nas missivas a Kaym, Boehme não mencionou Lautensack pelo nome, pois sua preferência era indicar aos correspondentes passagens de suas próprias obras, bem como objetar das tendências mais politicamente militantes e nacionalistas, especialmente de seus amigos quiliastas (HARMSEN, 2017, p. 170-171).

Entre 1624 e 1626, Kaym acabou por revisar seus escritos e em 1626, publicou um folheto em que apresentava expectativas de uma vindoura era feliz na Terra, algo típico da crença milenarista da breve segunda vinda de Cristo, baseada em uma interpretação de

Apocalipse 20:1-10.

Figura 20: Imagem Figurativa dos Três Mundos, modelo 1, exemplar de 1665.

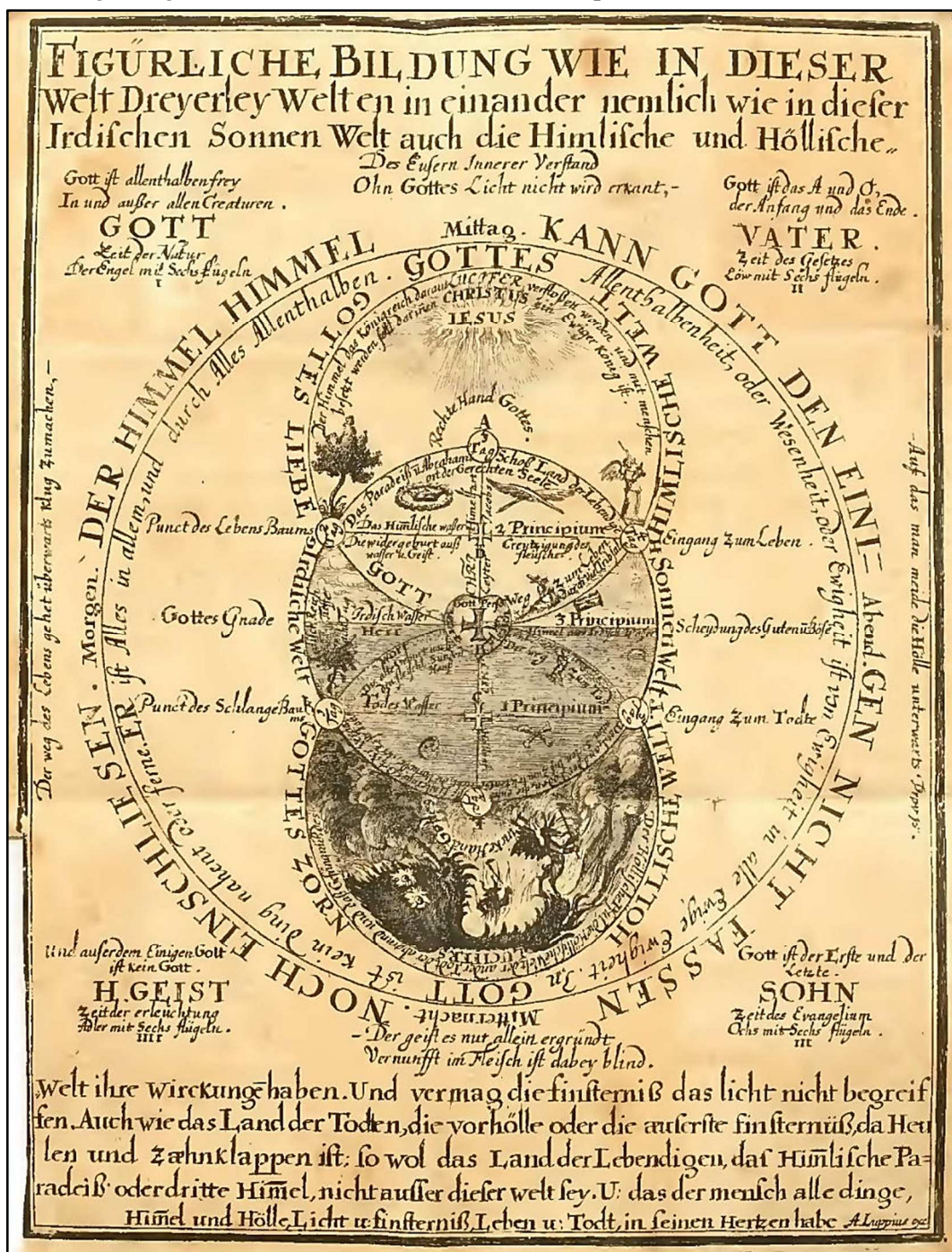


Fonte: BÖHME, Jacob. *Von der Gnaden-Wahl, oder dem willen Gottes über die Menschen*. Amsterdã: H. Betkuis (editor); C. Cunradus (impressor), 1665. Catálogo da Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdã, nº 7967. Disponível em: <https://www.kb.nl/themas/gedrukte-boeken-tot-1800/jakob-bohme>. Acesso em: 02 jan. 2021.

Com um texto apoiado por citações da *Bíblia* e poemas, o *Helleleuchtender Hertzens-Spiegel* descreve a jornada espiritual do coração humano (a alma) rumo à iluminação e os obstáculos com os quais se defronta ao longo do caminho. Para tanto, apresenta 16 gravuras que exibem os modos pelos quais o coração é atacado, geralmente por demônios ou o próprio diabo com aspecto caprino (I, II, III, V, VI, VII, VIII, X e XII), semelhantes aos da *Imagem Figurativa*. Aqui, o órgão que foi mostrado de longe no *Olho das Maravilhas* é dissecado,

revelando-se que o combate entre luz e trevas também ocorre no microcosmo do homem.

Figura 21: Imagem Figurativa dos Três Mundos, modelo 1, exemplar de 1705.



Fonte: HAEUBLIN, Nicolaus. Helleleuchtender Hertzens-Spiegel: worinnen vermittelt einer dreyfachen Vorstellung... Amsterdã e Franckfurt: Johann Bielcken, 1705. Disponível em: <https://catalog.hathitrust.org/Record/002240793>. Acesso em: 02 ago. 2020.

Em duas das estampas (VII e VIII), o esquema ascensional demonstra a oposição entre dois corações: acima, um preenchido pela *gratia Dei* (graça de Deus), e abaixo, outro repleto da impiedade da *natura* (natureza corrompida). Nas estampas I, III, IV, V e VI o lado trevoso

do coração é o esquerdo (à direita do observador), bem como o diabo bate à porta da esquerda e Cristo, à contrária (VI), de modo que todas as gravuras foram pensadas respeitando o texto de *Mateus 25:33*. Vemos aqui mais um motivo da inserção da *Imagem Figurativa* nesta obra, uma vez que traz em seu bojo a menção explícita à “*Linke Hand Gottes*” (*mão esquerda de Deus*) e à “*Rechte Hand Gottes*” (*mão direita de Deus*) (v. **Figura 21**).

Além de contar com quatro emblemas – alguns dos quais também encontrados em *Oculus Æternitatis* –, o *Hertzens-Spiegel* também transcreveu na íntegra o hino *Christi Tod ist Adams Leben*, de autoria do discípulo e vizinho de Boehme e presente em alguns hinários luteranos.

Retomando à *Imagem Figurativa*, podemos observar que na edição de 1665 (**Figura 20**) não consta a assinatura no canto inferior direito, presente na edição de 1705. O “A. Luppius” que aí se lê trata-se de Andreas Luppius (1654-1731), editor, livreiro e gravador alemão, que também publicou livros de Tauler, Weigel, Paracelso, Breckling e Philipp Jacob Spener. Ele também imprimiu hinos pietistas e literatura astrológica, mágica e cabalística, a exemplo de uma reedição do grimório *Arbatel – De Magia Veterum* (em 1686, lançado originalmente na Suíça, em 1575) e de *Semiphoras und Schemhamphoras Salomonis Regis* (também em 1686).

É pertinente frisar também que tanto o *Oculus Æternitatis* quanto o *Helleleuchtender Hertzens-Spiegel* foram impressos *in octavo* (folha dobrada três vezes, resultando em oito folhas, 16 páginas impressas), porém a *Imagem Figurativa* encontra-se sob a forma de encarte, em uma única folha de tamanho superior às demais páginas e em papel de outra gramatura.

Um segundo modelo da *Imagem Figurativa* encontra-se anexado antes da primeira página de uma cópia das *Quarenta Questões sobre a Alma*, publicada em Amsterdã, em 1663. Mas esta decorre de outra versão, de 1654, redesenhada por um amigo de Franckenberg, o contador e tipógrafo Wilhelm Schwartz (1596/97-1661), de Breslau (v. **Figura 22**).

Entusiasta, Schwartz chegou a afirmar que sua própria revelação espiritual foi desencadeada pelo contato com Franckenberg e Johann Theodor Tschesch (1595–1649), outro espiritualista que também teve papel relevante para a recepção inicial das obras de Boehme (KARNITSCHER, 2019, p. 322).

Também faziam parte da rede de amigos e correspondentes de Schwartz o quiliasta austríaco Johannes Permeier, os teólogos pietistas Joachim Betke e Friedrich Breckling, os poetas Andreas Tscherning, Wenzel Scherffer von Scherffenstein e o reitor do Ginásio *Magdalene* de Breslau, Valentin Kleinwechter.

Schwartz publicou a imagem sob o formato de folheto (uma página avulsa) e a assinou como “*Wilhelmus Schwartz delineav. et script em Vratisl. A°. 1654*”, como se pode observar no

A placa de cobre para a impressão provavelmente foi confeccionada pelo primo de Andreas Tscherning, David Tscherning, que também gravou as placas de cobre para o livro de Schwartz, *Deutschen und Lateinischen Fundamentalschriften* (*Escritos Fundamentais Alemães e Latinos*), publicado em Breslau, em 1659 (SCHILLING, 2016, p. 78).

O que se percebe é que a republicação da *Imagem Figurativa* no fim do século XVII e no século seguinte se baseou no primeiro modelo, que em todos os aspectos (padrão dos símbolos, fontes do texto, acabamento) é de qualidade inferior ao trabalho de Schwartz. Todavia, há de se observar que no segundo modelo, o tamanho da fonte faz os textos explicativos no entorno se sobressair às imagens pictóricas, o que fornece a essa versão uma aparência desarmônica.

No modelo da *Imagem Figurativa* para a edição de 1663 das *Quarenta Questões*, os *Princípios* foram numerados de maneira diferente (o *Terceiro* e o *Segundo* mudaram de lugar), porém na cópia sob o formato de folheto mantida no Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, a numeração segue o modelo 1.

Em verdade, o emprego do modelo de Schwartz nesta edição boehmiana de 1663 não possui qualquer base no texto contido no livro e se trata de um “curioso caso individual” (RUSTERHOLZ, 2005, p. 213). Mas, para além de uma possível tentativa de representação pictórica da cosmologia boehmiana, de acordo com a pesquisa de Sibylle Rusterholz (2005), a *Imagem Figurativa* pode ser a evidência residual de uma conjuntura ainda mais complexa: no prefácio de *De Regeneratione* (*Sobre o Novo Nascimento*), o Sapateiro apresenta uma lista de seus trabalhos que recomenda ao leitor para uma leitura aprofundada, a saber:

Mas quem deseja explorar o terreno profundo do qual isso flui, e quem tem o dom da razão, deve ler o livro sobre *A Vida Tripla do Homem*; também os três livros sobre a *Encarnação e o Nascimento de Jesus Cristo*; também o livro dos *Seis Pontos*; o *Mysterium Magnum*; *Dos Três Mundos, como eles se encontram um no outro, mas compõem três princípios*, ou seja, três nascimentos ou começos, etc. também o livro *De Tribus Principiis*. (BOEHME, 1730.IX.4, p. 109)⁹²

Para Rusterholz (2005), o contexto sintático e a pontuação permitem indicar que os *três mundos, como eles se encontram um no outro* se trata de um título independente e não um complemento ao conteúdo de *Mysterium Magnum*, que o precede na lista. Devemos lembrar que *De Regeneratione* foi incluído em *Der Weg zu Christo* (*Christosophia, libri octo* na edição

⁹² Wer aber den tiefen Grund, daraus dieses fleust, begehret zu forschen, und die Gabe zum Verstand hat, der lese das Buch vom dreyfachen Leben des Menschen: auch die drey Bücher von der Menschwerdung und Geburt Jesu Christi; Item das Buch von sechs Puncten; vom Mysterio Magno; von den drey Welten, wie sie in einander stehen als Eine, machen aber drey Principia, das ist, drey Geburten oder Anfänge etc. auch das Buch de Tribus Principiis: Alda findet er, wornach er fragen mag. (BOEHME, 1730.IX.4, p. 109; tradução nossa).

Theosophia Revelata). Logo, à época as obras por Boehme indicadas no referido prefácio ainda se tratavam de manuscritos, que como vimos, eram copiados e distribuídos por sua rede de contatos. Seria então um escrito não preservado do Sapateiro, provavelmente desaparecido enquanto originais do Teósofo estiveram sob a custódia do conselho de Görlitz, a crermos no relato de Franckenberg sobre os 27 anos de confisco.

Na trilha dessa teoria, a *Imagem Figurativa* de Franckenberg, como aparece no folheto de Schwartz, não deve ser vista como uma compilação da cosmologia de diferentes escritos boehmianos, mas como a representação pictórica de um trabalho perdido de Boehme. Todavia, ainda que tal escrito tenha existido, não acreditamos que o emblema em questão represente adequadamente qualquer expressão do pensamento boehmiano, conforme demonstraremos ao final da próxima seção deste capítulo.

De toda sorte, claro está que tal emblema era bastante conhecido à época, sendo empregado como encarte até mesmo em livro não escrito pelo Teósofo, o que demonstra sua circulação avulsamente, na modalidade folheto, tal qual o modelo de Schwartz. E consideramos que um fator decisivo para sua implementação foi a possibilidade de obter espaço suficiente para o desenvolvimento pictórico e textual de uma síntese de ideias complexas.

Também na quarta carta da quinta parte da *Theosophia practica*, Gichtel afirma: “A figura de Boehme desenhada por Franckenberg, que eu pendurei no meu aposento, são os 3 mundos interpenetrados, a qual foi muito bem concebida” (GICHTEL, 1722, p. 3128)⁹³. Vê-se nessa passagem uma outra motivação para a *Imagem Figurativa* ser confeccionada sob o formato de panfleto: a possibilidade do comprador poder fixá-la na parede de sua casa para visualização diária. O adepto teria assim um lembrete constante do modo como teria ocorrido a criação divina e da possibilidade de *salvação*.

Desnecessário conjecturar que não havia capacidade técnica para reproduzir a *Imagem Figurativa* em menores proporções, pois um século antes, a arte da xilografia já estava consolidada na Europa. Assim, livros como o *Imagines Mortis*, conhecido como *A Dança da Morte* (Lyon, 1538), ilustrado por Hans Holbein, o Moço (1497-1543), podia trazer imagens diminutas. Nesta obra, em que a Morte chama os vivos à sua dança fatal, os desenhos criados por Holbein durante sua estada na Basileia, em 1526, foram cortados pelo *Formschneider* (cortador de bloco) Hans Lützelburger em matrizes de madeira com apenas seis centímetros.

Quanto ao *Oculus Aeternitatis*, entre os fatores que suscitam dúvidas em relação à autoria de Franckenberg estão o estilo de escrita, que é diferente dos demais trabalhos

⁹³ Die Figur von Böhme ist Franckenbergs Entwurf, die ich auf meiner Cammer hängen hab, sind die 3. Welten in einander, und ist sehr wohl *concupiret*. (GICHTEL, 1722, p. 3128; tradução nossa).

conhecidos do autor. Além disso, do ponto de vista argumentativo, enquanto Franckenberg era defensor do heliocentrismo (assim como Boehme⁹⁴), no capítulo XV do *Oculus* é apresentado um modelo geocêntrico que confronta os modelos cosmológicos emergentes. Outro fato digno de nota é que há no texto flagrantes discrepâncias sobre o destino da alma em relação ao que Franckenberg alega a esse respeito em seus trabalhos. Rusterholz (2005) defende a tese de que o verdadeiro autor desse livro foi Georg Seidenbecher, que claramente teve algumas conversas com o próprio Franckenberg sobre a figura. Ela também duvida que houve alguma conexão entre Franckenberg e Paul Kaym, a quem o livro também foi erroneamente atribuído (cf. HARMSSEN, 2017, p. 170).

Seidenbecher foi estudante de teologia em Wittenberg e em Jena e pastor protestante em Unterneubrun, Eisfeld, a partir de 1655. Na primeira publicação de seu *Chiliasmus Sanctus* (1660), em Amsterdã, ele usou o pseudônimo de Waremund Freyburger. Tal livro deu causa a um processo – supervisionado pelo duque Ernst Gotha – que resultou na demissão de Seidenbecher, sob a alegação de propagar opiniões quiliásticas. Em seguida, ele se estabeleceu nas Províncias Unidas, onde viria a falecer. Seu segundo trabalho, *Problema Theologicvm De Regno Sanctorum in terris Millenario*, foi publicado em Amsterdã, um ano após sua morte (WALL, 1983, p. 68-83).

Ademais, as explicações da *Imagem Figurativa* presentes no *Oculus* aparecem em vários capítulos, especialmente a partir do capítulo VII – no qual está encartada – e no capítulo XV. E exceto as afirmações contra o heliocentrismo e a respeito do destino da alma, de resto as ideias ali apresentadas se coadunam com as de Franckenberg. Conforme já mencionado, a imagem é de extrema riqueza informativa ôntica e para que se possa compreender a sua mensagem é imprescindível o emprego de um método hermenêutico, por isso, a seguir, vejamos como essa imagem pode ser interpretada a partir da ótica durandiana.

5.3 HERMENÊUTICA DA IMAGEM FIGURATIVA

Como o leitor haverá de perceber, as frases e títulos em alemão transcritos adiante seguem *ipsi litteris* os originais da *Imagem Figurativa*. As variações ortográficas de algumas das palavras devem-se ao fato de que à época a língua alemã ainda estava no processo de uniformização que resultaria no padrão atual, hoje hegemônico naquele país, muito embora

⁹⁴ “[...] pois a terra gira com os outros planetas ao redor do Sol, como numa roda. A Terra não fica num mesmo lugar, mas num ano gira uma vez ao redor do Sol, como os outros planetas abaixo do Sol.” (BOEHME, 2011, p. 433; I 25:61).

ainda haja dialetos distintos em todas as regiões.

Dito isso, vejamos que no emblema em questão é possível perceber um método de educação figurativa para representar de forma ampla um sistema complexo e de difícil compreensão. Para tanto, fez-se uso de um emblema em grandes dimensões, o que levou à escolha do formato de encarte/folheto, ou seja, em uma folha de dimensões maiores que a dos livros em que foi inserida.

A *Imagem Figurativa* apresenta uma série de alegorias bíblicas, que remetem a um segundo sentido cujo conhecimento prévio se faz necessário para que o observador possa *ler a partir das imagens* o que já conhece. Aqui “o signo é obrigado a perder o seu caráter arbitrário teórico” a fim de remeter a “abstracções, especialmente para qualidades espirituais ou do domínio moral dificilmente apresentáveis em ‘carne e osso’” (DURAND, 2000, p. 9). Necessário então que a hermenêutica simbólica entre em ação a fim de que o leitor de hoje possa compreender o que foi figurado há quase quatro séculos.

Com relação ao primeiro vislumbre da imagem, capturando o aspecto macro e global, podemos destacar que em ambos os modelos da *Imagem Figurativa* nos são apresentados três círculos dispostos um sobre o outro e interseccionados, com o superior representando o *himmlische Welt* (mundo celestial) e o *Gottes Liebe* (amor de Deus), o inferior representando o *höllische Welt* (mundo infernal) e a *Gottes Zorn* (ira de Deus), enquanto o círculo central é o *irdische Welt* (mundo material terreno), ou *Sonnen Welt* (mundo solar), dividido entre o reino da luz e o reino das trevas. As intersecções entre os três círculos formam duas *vesicæ piscis* na horizontal.

Se atentarmos mais cuidadosamente para as palavras que fazem parte da composição, perceberemos que todos os textos e legendas ao redor do emblema estão em caracteres latinos, nada há em hebraico (nem mesmo transliterado), p. e., mas a estrutura geral remonta a uma *árvore sefirótica*. Observemos que o círculo central é dividido em seis seções, correspondentes aos dias da criação, segundo o *Gênesis*.

Lembremos que na cabala luriânica, inspirada no *Zohar*, as seis *sefirot* da região central da *árvore* (*Chesed, Geburah, Tiphereth, Netzach, Hod e Yesod*) formam o *Ze'ir Anpin* (pequeno rosto; *Microprosopus* na *Kabbala Denudata*), que corresponde ao aspecto de Deus que se revela através da criação. Tal *partzuf* (face) de Deus é a mais afetada pelas faltas dos homens (MAGID, 2008, p. 24, 25): na *Bíblia*, os seis dias culminam no pecado original e “Iahweh arrependeu-se de ter feito o homem” (Gn 6:5). Por analogia, se considerarmos que os *Dias* 1, 2, 4, 5 e 6 e o coração correspondem ao *pequeno rosto* e o círculo do *mundo infernal* a *Malkuth* chegaremos ao total das sete *sefirot* inferiores. E as três *sefirot* superiores (*Kether, Chokmah e Binah*)

correspondem estão ao círculo superior e ao 3º Dia.

5.3.1 O mundo infernal

Dando continuidade à interpretação da *Imagem Figurativa*, no canto inferior do círculo do mundo infernal encontra-se Lúcifer, o anjo caído, com sua gigantesca cabeça, olhos flamejantes, boca em chamas e exalando negras colunas de fumaça. Por entre seus dentes afiados saem demônios com corpos de faunos e asas de morcego. Eles estão armados para infligir castigos às almas condenadas. Essa alegoria demonstra claramente que estamos diante de uma representação inserta no regime diurno do imaginário, cujo sentido “é o pensamento ‘contra’ as trevas, é pensamento contra o semantismo das trevas, da animalidade e da queda, ou seja, contra Cronos, o tempo mortal” (DURAND, 2012, p. 188).

De logo, a parte inferior do emblema claramente apresenta projeções simbólicas dos arquétipos teriomórficos (macroimagens, v. **Tabela 1**), onde a animalidade e sua agitação constante suscitam aversão. “Esta repugnância primitiva diante da agitação racionaliza-se na variante do esquema da animação que o arquétipo do caos constitui. [...] O inferno é sempre imaginado pela iconografia como um lugar caótico e agitado”. (DURAND, 2012, p. 74). E a mastigação ocupa uma parcela relevante do imaginário desse caos que nunca está imóvel.

Acima da bocarra satânica estão os dizeres “*Linke Hand Gottes*” (“Mão Esquerda de Deus”), para relembrar ao observador da cena que quem não procurar ficar à direita do Pai será tragado para as profundezas do abismo, junto com o diabo (Ap. 20:14, 15). Na iconografia cristã medieval, um dos motivos mais comuns nas pinturas apocalípticas era o da boca do Inferno, ou Judas sendo mastigado nas mandíbulas de Satanás. Quando a boca e o estômago do devorador se tornam o local de descanso final do corpo, a morte é eterna. Assim, *nutrire*, *consumare* e *pascere* (comer, consumir e digerir) eram comumente usadas no Medievo como equivalentes de destruição (SZULAKOWSKA, 2006, p. 68).

Tertuliano (160-220) considerava que o alimento é veneno, pois a morte foi introduzida no mundo quando Adão comeu da árvore do conhecimento do bem e do mal. Pelo contrário, o profeta Jonas sendo expelido da boca da baleia em *Jonas* 2:10 era um significativo símbolo da ressurreição. Ademais, numa imagem presente em afrescos e ilustrações manuscritas do juízo final, os que foram consumidos por animais e peixes são regurgitados (SZULAKOWSKA, *loc. cit.*), conforme previsto em *Apocalipse* 20:13. E assim como Cristo passou “três dias e três noites no seio da terra” (Mt 12:40), Jonas “permaneceu nas entranhas do peixe três dias e três noites” (Jn 2:1).

Na *Bíblia*, a mão esquerda de Deus jamais é mencionada, porém em *Mateus* 25:41 somos informados de que os condenados ficarão à esquerda de Deus no juízo final. Deste modo, ela acabou vinculada ao castigo e à infelicidade, pois a segurança das graças de Deus é encontrada por aqueles que se sentam à Sua direita (Sl 110:1; Mt 22:44; Hb 1:13).

Pelo formato e tamanho da boca de Lúcifer, a sensação é de que, como se pela própria força da gravidade, nada escapará à sua imensa fome de aniquilação. Na verdade, o tamanho dos motivos demoníacos se sobressai aos celestiais neste emblema. Lembremos então que nos símbolos teriomórficos há uma relação entre a mordedura e o tempo destruidor, além de um isomorfismo entre esse arquétipo devorador e os temas da escuridão (cf. **Tabela 1** e DURAND, 2012, p. 88-89).

No interior da região abissal se destaca ainda a frase “*Der Höllische Pful. die Höllische Welt; der andere Tod; der abgrund und das Gefängnis des.*” (“O poço infernal; o mundo infernal; a outra morte; o abismo da prisão”), em alusão à *segunda morte* e ao *lago de fogo* onde será lançado sem retorno todo aquele que não for achado inscrito no *livro da vida* (Ap. 20:14, 15).

Há ainda um longo texto explicativo, disposto acima e abaixo da representação pictórica, cujas primeiras palavras dão nome ao emblema, o qual transcreveremos do primeiro modelo:

Imagem Figurativa de como, dentro deste mundo, três mundos existem, interpenetrados, a saber: este terreno mundo do sol, e também o celestial e o mundo infernal, que fazem sentir seus efeitos. E as trevas não podem compreender a luz.

Também como o país dos mortos, a entrada para o inferno ou as trevas exteriores, onde há choro e ranger de dentes, assim como o país dos vivos, o paraíso celestial ou terceiro céu, todos são deste mundo. E que o ser humano possui todas essas coisas em seu coração: céu e inferno, luz e trevas, vida e morte.⁹⁵

O choro e o ranger de dentes dos condenados, segundo Jesus, ocorrerão nas trevas exteriores (Mt 8:12; cf. 22:13; 25:30), ou seja, o inferno, ao passo que neste mesmo local, segundo a *Bíblia*, há *fogo* (Ap 20:14) que “não se extingue” (Mc 9:48). Se tomadas literalmente, tais afirmações se contradizem, tendo em vista que o fogo gera luz e assim o inferno não poderia ser um lugar de escuridão. Todavia, *Marcos* 9:48 também informa que o inferno é habitado por

⁹⁵ Figürliche bildung wie in dieser Welt Dreyerley Welten in einander nemlich wie in dieser Irdischen Sonnen Welt auch die Himlische und Höllische | Welt ihre Wirkunge haben. Und vermag die finsterniß das licht nicht begreifen.

Auch wie das Land der Todten, die vorhölle oder die æuserste finsternüß, da Heulen und zæhnklappen ist; so wol das Lander der Lebendigen, das Himlische Paradeiß oder dritte Himmel, nicht ausser dieser welt sey. u: das der mensch alle dinge, Himmel und Hölle, Licht u: finsterniß, Leben u: Todt, in seinen Hertzen habe. (tradução nossa).

um verme imorredouro. Dentre os símbolos teriomórficos, o verme (larva) é o animal que se agita e ferve.

Segundo Durand, “o verme no seu duplo aspecto, digestivo e sexual, é, assim, um microcosmo do abismo, símbolo de uma queda em miniatura”. (DURAND, 2012, p. 119). Em sua fome infinita, o verme infernal se agitará e devorará continuamente a *carne* dos danados, ações que no mundo sensível provocam dor e sensação de calor quando ocorrem em um ser ainda vivo. Um exemplo de tais terrores podem ser os casos de miíase humana, provocada pelas larvas de certas espécies de moscas, que na Europa Central se proliferam especialmente durante as estações quentes (GRANZ; SCHNEIDER; SCHUMANN, 1975). Tais larvas se alimentam de tecido (vivo ou morto) do corpo humano. No processo, causam inflamação e tumefação na pele do hospedeiro, lesionando-a com um orifício semelhante a um furúnculo, o qual se caracteriza pela dor e calor na área afetada.

Lembremos que a matéria em decomposição, mesmo confinada em lugares escuros e fechados, exala odores sufocantes, fétidos e pestilenciais, além de calor, resultante da oxidação biológica do carbono dos resíduos orgânicos. Somem-se estes fatores e compreende-se como o inferno pode ser a um só tempo um lugar de fogo (mastigação, decomposição, destruição) e de trevas (desolação, desorientação). Tal representação do inferno na *Imagem Figurativa* também se coaduna com a da *Baum der Erkenntnis* (**Figura 17**), na qual vimos que uma das esferas nas raízes da árvore continha dezenas de raios (equivalente ao fogo) que ainda assim não eram capazes de iluminar as trevas.

5.3.2 Os seis dias da criação e a escada da salvação

Dando continuidade a perquirição da imagem podemos observar que no canto do círculo central equivalente às oito horas do relógio, está marcado o **1º Dia** da criação e o ponto em que está plantada a *Punct des Schlange Baums* (*Árvore da Serpente*), que na *Bíblia* é a árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2:9; 2:16-17; 3:1-24). Há uma cobra enrolada no tronco do vegetal, a criatura trapaceira que enganou o casal primordial (Gn 3:4-5, 22). Neste momento, o mundo ainda se encontrava na *irdisch Nacht* (*noite terrena*), como se lê e se observa pelo hachurado da gravura, seguido logo acima pelo surgimento da *irdisch Wasser* (*água terrena*), representada por colunas de nuvens (água em estado gasoso) e o título “*Reich Tieffe Tag*” (“Reino do dia profundo”).

Logo acima, tem-se o **2º Dia** e o *Punct des Lebens Baums* (*Ponto em que está a Árvore da Vida*) e uma coroa rodeada por uma auréola de nuvens, em referência a *Apocalipse* 2:10:

“Sê fiel até à morte, e dar-te-ei a coroa da vida”. Na parte de baixo da linha horizontal que divide a *vesica piscis* superior, do lado esquerdo está escrito: “*Die wiedergeburt auß wasser u: Geist*” (“Renascimento pela água e espírito”), que é pré-requisito para entrar no reino dos céus (Jo 3:5). E o líquido em questão é a “*Das himlisch wasser*” (*água celestial*), símbolo espetacular de purificação, que será oferecida por Cristo e saciará a sede do homem eternamente (Jo 4:14; 7:37-38).

Após o **3º Dia**, há um anjo com uma túnica alva e uma espada flamejante em suas mãos, indicando o isomorfismo entre a asa e a ascensão. Conforme *Gênesis* 3:24: “Ele banuiu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida”. Na tradição judaico-cristã, os anjos se destacam dos mortais por possuírem asas que lhes permitem voar; e quanto maior o número delas, maior seu status na hierarquia angélica, a exemplo dos serafins de asas sêxtuplas da visão de Isaías (Is 6:2,6).

Além disso, enquanto a mancha moral era sinônimo de queda do homem, a asa denota o desejo de transcendência, de se elevar para algo superior, rumo à pureza celeste (DURAND, 2012, p. 133; PITTA, 2017, p. 30). Logo, o anjo é o arquétipo profundo das fantasias do voo e “toda a elevação é isomórfica de uma purificação porque é essencialmente angélica” (DURAND, 2012, p. 134). Quanto à espada nas mãos angelicais, tradicionalmente é uma arma do combate vitorioso contra o destino, situando-se entre o esquema ascensional (o arquétipo da luz uraniana) e o esquema dierético do imaginário.

Ao lado do anjo, há duas folhas de palmeiras cruzadas, remontando àquelas empunhadas pela multidão de pessoas de todas as nações presente na visão de João apóstolo. Trajando túnicas brancas diante do trono de Deus e louvando-O (Ap 7:9) estes serão os salvos após o fim dos tempos, por terem lavado suas vestes no sangue do Cordeiro (Ap 7:14).

Pertinente frisar que segundo Boehme, os anjos não precisam de asas, mas possuem “mãos e pés como os homens, mas de um gênero e espécie celestes”. Além do mais, quando da ressurreição dos mortos, “não haverá diferença entre os homens e os anjos”, conforme *Mateus* 22:30 (BOEHME, 2011, p. 197; I 12:83, 84). Ainda que o autor da *Imagem Figurativa* conhecesse essa afirmação, certamente desenhou o anjo com asas para facilitar a identificação deste pelo observador.

Na metade superior desta *vesica piscis* lê-se a sentença “O Paraíso e Selo de Abraão, terra dos vivos e lugar dos justos”. Logo abaixo, um minúsculo Cristo carrega a cruz às costas, seguindo em direção ao anjo, acompanhado da sentença “*Weg zum Leben durch viel Trübsal*” (“Caminho para a vida através de muita tribulação”), conforme *Mateus* 16:24: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me”. Na versão de 1788, a alegoria

desaparece e fica apenas a frase acima e uma cruz latina (v. **Figura 2**).

No **4º Dia**, observa-se a separação entre dia e noite (Gn 1:14-19), representada pelo sol e uma ampulheta, seguidos por uma lua e um céu estrelado. O relógio de areia, além de marcar a temporalidade do *mundo terreno*, também simboliza a transitoriedade da vida. Aí também se lê “*Himmel aus Irdisch Wasser*” (“Céu vindo da água terrena”).

No **5º Dia**, há dois ossos cruzados, seguidos por um crânio (*Schädel*) no **6º Dia**, ambos representando a morte. No **5º Dia**, se dão respectivamente a criação de toda a vida que vive na água (Gn 1:20-23) e de todas as criaturas que vivem em terra firme (Gn 1:24-31), inclusive o homem (Gn 1:26), razão da imagem da caveira. No primeiro modelo, os tipos para **6º Dia** (*Tag 6*) foram posicionados invertidos, o que foi corrigido no modelo de Schwartz. Invertida também foi a sequência numérica dos seis dias na versão do *Geheime Figuren* (v. **Figura 2**). Deste modo, as imagens presentes no emblema de 1788 não se coadunam com o relato bíblico.

Completado o *giro* da Criação, observa-se que há escuridão no interior da *vesica piscis* inferior, formada pelos 5º e 6º Dias, mas num padrão diferente daquele do mundo inferior: ela é terrosa, lembrando o pó de onde o homem veio (Gn 3:19).

A jornada resultou na inexorável morte do homem, muito próximo da danação eterna. A partir de então, há “*Die alte Geburt aus dem fleischt Sünd-Wunß*” (“o nascimento a partir do pecado carnal”). É “*Der Weg zum Tode*” (“o caminho para a morte”), como expresso logo abaixo da linha que delimita o início do 5º Dia. No interior da *vesica*, ainda é possível ler: “*Das Land der Todte und die ausser sie finsternis Ort; der Verdammten Seelen; bis zum letzten Gericht; Die Verhölle*” (“Terra da Morte e lugar de trevas extremas; terra dos danados; do Juízo Final; Entrada do inferno”) e “*der Erste Tode*” (“Primeira Morte”).

Também no **6º Dia** é encontrada a “*Todes Wasser*” (“Água da morte”). Na *Bíblia*, o sofrimento do homem é associado à imagem de águas revoltas e profundas (Sl 42:7; 69:1,2; 88:6,7). O mito bíblico do dilúvio também relata que “as mais altas montanhas que estão sob todo o céu foram cobertas” (Gn 7:19) e a vida fora da arca foi extinta (Gn 7:21-23). A água da morte pode ser associada ainda à torrente que o dragão do *Apocalipse* (Satanás, a morte) vomita contra a mulher vestida de sol (a vida), na intenção de afogá-la (Ap 12:13-16).

Segundo Durand, entre os arquétipos nictomórficos (macroimagens), a água sombria exemplifica o hostil, a imundície e o repugnante (DURAND, 2012, p. 95-96, 119). Nesse sentido, vale lembrar do mito dos mares tempestuosos da história de Jonas e do relato de Jesus acalmando a tempestade, caminhando sobre as águas e resgatando quem tinha medo de afundar (Mt 14:22-33).

Devemos observar ainda que o 6º Dia se localiza na posição de *Yesod*, a nona *sefirah*,

para a qual as potências de todas as *sefirot* mais altas fluem, e que usualmente constitui o grande símbolo fálico do homem superno. Em termos gerais, a união de *Yesod* e *Malkuth* representa o arquétipo superno da união sexual terrena.

De acordo com o *Zohar*, o ato de procriação é sagrado, desde que praticado nos limites prescritos pela *mitzvah* (mandamentos) e *halakhah* (leis judaicas). Sem tais prevenções, a vida sexual torna-se demoníaca e depravada (SCHOLEM, 1997, p. 183). Deste modo, em *Yesod* o adepto tem a potência necessária para gerar em si um *novo homem* que suba pela *escada de Jacó*, ou pode ceder à luxúria e submergir nas profundezas infernais.

Seguindo agora para o interior do círculo do *mundo celestial*, encontramos chamais e um esplendor, com o nome *JESUS* inscrito, marcado ainda pela “*Rechte Hand Gottes*” (“Mão Direita de Deus”) logo abaixo. Neste ponto, estamos diante de um dos símbolos espetaculares, que são símbolos da luz, a luz solar em particular, que se isomorfiza com a ascensão:

O sol, especialmente o *sol ascendente ou nascente*, será, portanto, pelas múltiplas sobredeterminações da elevação e da luz, do raio e do dourado, a hipóstase por excelência das potências uranianas. [...] Na tradição medieval, Cristo é constantemente comparado ao sol, é chamado *sol salutis*, *sol invictus*, ou então, numa nítida alusão a José, *sol occasum nesciens* e, segundo S. Eusébio de Alexandria, os cristãos até o século V adoravam o sol nascente. (DURAND, 2012, p. 149).

A ascensão apresentada pelo símbolo espetacular neste trecho do emblema vem opor-se à queda que vínhamos apresentando até o momento. Nesse sentido, acompanha o nome do salvador cristão da humanidade a frase “*Der Himmel das Königreich, der aus Lucifer verstolten worden und mit Mensch besetzt werden solt dainem Christus sin Ewiger König ist*” (“O Céu sendo o Reino de onde Lúcifer foi expulso e para o qual entrará o ser humano e no qual Cristo é o Eterno Rei”). Enquanto os tormentos do *mundo infernal* são bem enfatizados, o emblema não apresenta elementos pictóricos que indiquem o que há junto de Deus.

Com essa mesma omissão, e enfatizando ainda mais os perigos da perdição e a necessidade da ascensão, nas laterais esquerda e direita do emblema lê-se a máxima de *Provérbios* 15:24, “*Der Weg des Lebens geht überwärts Kluge wemachen | auf daß man meide die Hölle unterwärts*” (“A senda da vida, para o sábio, leva-o para o alto, para que evite o inferno que está embaixo”), sendo que o número do versículo foi omitido nos dois modelos ora estudados, vindo a ser incluído no terceiro modelo, do *Geheime Figuren* (v. **Figura 2**). Sintetizando, o céu é descrito apofaticamente no emblema como não sendo o inferno.

A partir do *Dia 6* ergue-se uma linha vertical que divide o *mundo terreno* ao meio. Observa-se ainda que no ponto central das duas *vesicae piscis* há uma cruz pátea. A mais inferior

é acompanhada da informação “*CHRIS* [sic] *Höllens*” (“Descida de Cristo”) e a superior pelos títulos “*CHRIST Himelsart*” (“Ascensão de Cristo”) e “*Leiter Jacobs*” (“Escada de Jacó”). Encontramos aqui o simbolismo da escada (formada por três cruzeiros) a demarcar o *schème* ascensional e o arquétipo do céu.

No mito bíblico, Jacó, adormecido sob um bétulo (local elevado), teve o famoso sonho de uma escada, cujos pés repousavam sobre a terra e cujo topo alcançava o céu. Anjos continuamente subiam e desciam através dela, ao tempo que lhe prometiam a bênção de sua posteridade (Gn 28:11-19). Para os cristãos, tal sonho prenunciou o Cristo, que aplicou o simbolismo a si mesmo: “Em verdade, em verdade, vos digo: Vereis o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do Homem” (Jo 1:51). Assim, cumpre-se também a promessa veterotestamentária de Miqueias: “Subiu aquele que abre a brecha; diante deles abriu a brecha; passaram pela porta e saíram por ela; seu rei passou diante deles e Iahweh estava na frente deles” (Mq 2:13).

Para o crente, Jesus desceu dos céus, por sua paixão e ressurreição removeu os obstáculos que impediam o acesso da humanidade ao reino celeste e por sua ascensão a convida a se elevar à sua dignidade original. Não por acaso, assim como Hildegarda de Bingen e Honorius Augustodunensis, Adam de Saint-Victor (m. 1146) nomeia a cruz de Cristo “escada dos pecadores”, ou “divina escada” (DURAND, 2012, p. 127).

Em sua investida inicial pelo regime diurno, o próprio Boehme afirmou em sentido figurado que ao buscar o coração de Deus, subiu involuntariamente pela *escada de Jacó* até o céu e que lhe faltava um pequeno trecho a percorrer para satisfazer todos os desejos de seu coração (BOEHME, 2011, p. 208, 235, 406; I 13:20, 14:41, 23:84). No *Olho das Maravilhas*, elaborado em sua maturidade intelectual, tal alegoria nem é mencionada (v. **Tabela 3**).

De fato, segundo Durand, o regime diurno da imagem (modalidades esquizomorfias) é caracterizado pela antítese, pelas imagens e temas ligados ao guerreiro ante monstros devoradores, ou seja, ao combate da luz contra as trevas; e concomitantemente, sua sensibilidade heroica está associada à postura vertical e à purificação.

Goela, abismo, sol negro, túmulo, esgoto e labirinto são os desencadeadores psicológicos e morais que põem em evidência o heroísmo da ascensão. A característica de todas essas escadas é serem celestes e mesmo, algumas vezes, celestes em sentido próprio, ou seja, astronômicas, os sete ou nove escalões correspondendo aos planetas, o último, luminoso e dourado, consagrado ao sol. (DURAND, 2012, p. 128).

Assim, a boca do inferno, a goela de Lúcifer, é a contraparte tenebrosa que motiva o

herói-Cristo na ascensão aos céus e que consigo pode elevar aqueles que aceitam segui-Lo. A escada erguida contra o tempo e a morte dá uma aplicação prática aos conceitos religiosos e os impõe não apenas ao fiel que a visualiza, mas ao mundo sensível em seu entorno.

Ao contemplar o anjo na *Imagem Figurativa*, o fiel não está apenas diante de uma alegoria da expulsão do homem do paraíso, mas se depara com um índice da elevação do adepto através da *escada de Jacó*, vez que agora, por meio de Cristo, lhe está franqueado o acesso ao caminho outrora reservado apenas àqueles seres celestiais.

Já o eixo central dos três mundos interpenetrados exige uma análise em sentido dextrogiro. Tal qual os ponteiros do relógio, marca de um tempo linear, que vai da criação à queda do homem. Para decretar tal sentido de leitura, no entorno do círculo exterior constam as inscrições:

- a) **Mittag (Meio-Dia)**, que corresponde ao sol no zênite, coerentemente marcado sobre o nome de Jesus, o sol da justiça (Mt 4:2; Is 9:2; Lc 1:76-79), cujo rosto brilha como o sol do meio-dia (Ap 1:16);
- b) **Abend (Tarde)**, junto à linha que marca o *Terceiro Princípio*, a “Divisão entre os bons e os maus” e que corresponde às três horas, na qual Jesus sucumbiu na cruz (Mt 27:45-50, 54);
- c) **Mitternacht (Meia Noite)**, equivalente às seis horas, período da maior escuridão a envolver a terra e de maior distância do sol (da justiça) em relação ao ponto em que o observador está; é a hora em que Deus pune os ímpios (“À meia noite passarei pelo meio do Egito. E todo o primogênito morrerá na terra do Egito”, Ex 11:4, 5) e a morte ronda e ceifa os incautos (“Morrem de repente em plena noite; o povo se agita e eles desaparecem, e sem esforço afasta-se um tirano”, Jó 34:20); e
- d) **Morgen (Manhã)**, equivalente às nove horas, paralelo à *Gottes Grade (Graça de Deus)*, a aurora, a ressurreição do Cristo após descer à mansão dos mortos, cuja primeira aparição se deu na manhã de domingo (Lc 24:1), ou seja, nas primeiras horas do primeiro dia da semana, marcando um novo começo, não apenas para Si, mas para toda a humanidade: “Assim que, se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo” (2 Cor 5:17); relembremos que para os cristãos Jesus também é a estrela da manhã (Ap 22:16).

No centro do *mundo terreno* está o coração humano, contendo *Gott (Deus)*, *Person (Pessoa)*, *Körper (Corpo)* e *Wort (Verbo)*. Vê-se que o coração se encontra dividido pela linha horizontal central do emblema. Isso indica que ele possui iguais parcelas do céu e do inferno e, portanto, tem a opção de escolher entre o bem e o mal, representados pelas outras duas linhas

horizontais que dividem as *vesicae piscis*, sendo a inferior, a “*Eingang zum Tode*” (“*Entrada para a Morte*”) e a superior, a “*Eingang zum Leben*” (“*Entrada para a Vida*”).

Levando-se em conta o *pequeno rosto* da cabala luriânica, o coração situa-se no local correspondente à sexta *sefirah*, *Tiphereth*, a qual de modo geral representa a masculinidade como princípio ativo e é simbolizada por Jacó (SCHOLEM, 1997, p. 106, 183). Assim, a *escada de Jacó* formada por cruzes atravessa a exata posição na qual o marido de Raquel está posicionado, o que, por si só, é uma síntese do impulso ascensional incentivado pela *Imagem*.

Por fim, frisemos que, de modo geral, a união de *Tiphereth* e *Malkuth* é retratada na cabala como o casamento do rei santo e da rainha (SCHOLEM, 1997, p. 183), razão pela qual, num esforço hermenêutico, pode-se afirmar que no coração no centro do *mundo terreno* dá-se a versão cabalística da *coniunctio* que no *Olho das Maravilhas* se desenvolve sob o viés alquímico.

5.3.3 Atemporal, temporal e a finalidade da *Imagem Figurativa*

A partir deste ponto, as imagens lexicais apresentadas serão as que mais se aproximarão dos temas espiritualistas e esotéricos em geral. De início, numa tentativa de descrever o inefável para além do tempo e do espaço, o conjunto de símbolos é englobado por um círculo externo, que representa a ubiquidade atemporal.

Em volta do círculo, temos a frase “*DER HIMMEL HIMMEL | KANN GOTT DEN EINI= | GEN NICHT FASSEN | NOCH EINSCHLIE SEM*” (“O céu do céu não pode englobar ao Deus único nem O limitar”), enfatizando a universalidade de Deus e a impossibilidade de concebê-lo em dimensões espaciais. Tal frase tem franca conexão com a doutrina luriânica do *tsimtsum* (retirada divina primordial) e do *tehiru* (o espaço primordial deixado para a criação existir). A circularidade em si remonta à esfericidade perfeita do espaço vazio (*halal hapanuy*) após Deus se retirar para que o universo viesse a existir. O *tsimtsum* é também o paradoxo das simultâneas presença e ausência divinas no vácuo e na criação resultante.

E no interior do grande círculo, afirma-se que: “*In GOTT ist kein ding nahent oder ferne. | ER ist Alles in allem, und durch Alles Allenthalben. | GOTTES Allenthalbenheit, oder Wesenheit, oder Ewigkeit ist von Ewigkeit in alle Ewige Ewigkeit*” (“Em Deus nada há que lhe seja próximo ou distante. | Ele é tudo em tudo e por tudo em todos os lugares. | A presença eterna, ou essência, ou eternidade divina, vem da eternidade para a eterna eternidade”). Tal sequência de frases será invertida no modelo 3, do *Geheime Figuren* (v. **Figura 2**). Desta feita, completa-se o raciocínio das frases anteriores, ao se revelar que Deus é onipresente e se

encontra fora da temporalidade.

Quanto à expressão “de eternidade em eternidade”, como já vimos, está presente na *Trias Mystica*, quando Franckenberg cita o livro de *Apocalipse*, mas também ocorre em passagens veterotestamentárias (Nm 9:5, 1 Cr 16:36, 29:10; Sl 90:2, 103:17, 106:48; Dn 7:18, 2:20 etc.). “De eternidade em eternidade” marca o não-lugar onde o Nada é, sempre foi e sempre será, antes e além do tempo, convenção que marca o decurso entre a aurora e o ocaso de tudo que é finito.

Dando continuidade à transcrição e interpretação do texto, lê-se acima, entre os dois parágrafos principais que estão acima e abaixo das imagens pictóricas: “*Das Eusern Innerer Verstand | Ohn Gottes Licht nicht wird erkannt*” (“A compreensão interna e externa | Sem a luz divina, não poderás encontrar”) e “*Der geist es nut allein ergründt | Vernunsst im Fleisch ist dabey blind*” (“Apenas o Espírito sonda | A Razão encarnada é cega”).

Aos moldes das imagens de Cristo ladeado pelos quatro evangelistas, no entorno da arte há quatro conjuntos de motes, referentes a *Deus, Pai, Filho e Espírito Santo* e aos *quatro seres Videntes* de *Apocalipse* 4:6-8. No modelo de Schwartz, estes textos situam-se no interior de listéis. As descrições complementares sobre a divindade estão assim dispostas:

Por toda a parte, Deus é livre
Dentro e fora de todas as criaturas

DEUS

Medida de tempo da Natureza
Anjo com seis asas.

I

Deus é o Alfa e o Ômega
O Princípio e o Fim

PAI

Medida de tempo da Lei
Leão com seis asas.

II

Deus é o primeiro e o último.

FILHO

Tempo do Evangelho.
Boi com seis asas.

III

E não há Deus
senão o único Deus

ESPÍRITO SANTO

Tempo do cumprimento
Águia com seis asas.

III⁹⁶

⁹⁶ Gott ist allenthalbenfrey
In und außer allen Creaturen.

Aqui, *Deus* é a divindade quando nada mais existia, exceto Ele, que “não tem início algum” (BOEHME, 2016, p. 26; III 1:4). No boehmismo, é o *Ungrund*, Deus-Pai, o Deus no *Primeiro Princípio*, o Deus do *Pentateuco*, “colérico, severo e zeloso” (BOEHME, 2010, p. 25-26; II 1:2), daí porque sua natureza eterna é Lei, impessoal, inviolável e indiferente a bons propósitos.

Todavia, daí em diante mais uma vez a *Imagem Figurativa* dialogará com a temporalidade, vindo a enfatizar os aspectos escatológicos do cristianismo. Assim, temos em seguida a Lei de Moisés, que foi uma fase preparatória do plano divino de salvação (Jr 31:31-34; Rm 3, 6 e 7; 2 Cor 3, Gl 3; Hb 8:7,13; 9:15; 10:9-10), suplantada por Cristo, o *Segundo Princípio*, e Sua lei do amor (Mt 22:37-40), quando a “severa acerbidade transforma-se numa grande alegria” (BOEHME, 2010, p. 26; II 1:2). Com o Pentecostes, dá-se o advento do Espírito Santo, que se infundiu nos primeiros cristãos e os levou a de súbito falarem em outros idiomas e anunciarem o Evangelho do Deus único a todos os povos (At 2:1-4; 40-41; Mc 16:15).

Já os três tempos correspondentes às Pessoas da Trindade coincidem com as *três idades da história*, que remontam às profecias de Joaquim de Fiore (ca. 1132-1202). São elas:

- a) **Primeira Idade** (Antigo Testamento, Reino do Pai): o tempo da lei mosaica, da sinagoga e dos patriarcas;
- b) **Segunda Idade** (Novo Testamento, Reino do Filho): o tempo da substituição da sinagoga pela Igreja, da Lei pela Graça e dos patriarcas pelos sacerdotes; e

Zeit der Natur
Der Engel mit Sechs flügeln.
I

Gott ist das A und O
der Anfang und das Ende
VATER
Zeit des Gesetzes
Löw mit Sechs flügeln
II

Gott ist der Erste und der Letzte.
SOHN
Zeit des Evangelium.
Ochs mit Sechs flügeln.
III

Und ausserdem Einigen Gott
ist kein Got
H. GEIST
Zeit der erleuchtung
Adler mit Sechs flügeln.
IIII (tradução nossa).

- c) **Terceira Idade** (Reino do Espírito Santo): na qual toda lei será abolida e substituídos a Graça pelo Amor, a Igreja física por uma Igreja Espiritual pobre e igualitária, os sacerdotes, por religiosos praticantes de voto de pobreza.

Comprovadamente, após o séc. XVI, o comentário de Joaquim ao *Apocalipse* foi relativamente difundido nos círculos eruditos europeus, mas o conhecimento do conjunto de suas ideias permaneceu sempre truncado e incompleto (DOBRORUKA, 2000, p. 22). Ademais, o abade calabrês representou as três eras sob a forma de três anéis entrelaçados horizontalmente, um para cada Pessoa da Trindade e com as letras I-E-V-E (Javé) dispostas no interior das circunferências. Segundo Henri de Lubac, a imagem foi tomada de empréstimo de um judeu denominado Moisés Sefardi, convertido sob o nome de Pedro Alfonso (ibid., p. 15). Uma cópia da gravura encontra-se na Biblioteca Bodleiana, da Universidade de Oxford (MS. CCC 255A f.7v).

Apesar da perceptível representação das profecias do *Apocalipse* no entorno da *Imagem Figurativa*, ao tentar explicar o emblema, o autor de *Oculus Aeternitatis* concentrou-se no relato da criação, mais uma demonstração de que em sua origem, a gravura nada tem a ver com referido livro. Porém, como era típico da época, não constam no texto as referências bíblicas de onde foram extraídos os trechos que embasam suas afirmações. Todavia, para facilitar a compreensão do leitor, o editor ao menos marcou alguns pontos em ordem alfabética na circunferência central, a fim de que fossem associados à descrição presente no capítulo VII (por analogia, v. **Figura 21**).

De diferente em relação à narrativa do *Gênesis*, destacamos que o *Oculus*, ao tratar do sexto dia, informa que todas as coisas neste mundo são triplas, pois possuem *enxofre, água e sal* em sua composição e por isso o homem é dotado de corpo, alma e espírito ([FRANCKENBERG], 1677, p. 80-81)⁹⁷. E ao descrever o paraíso, assevera que o Jardim foi criado antes deste mundo, constituído por vegetais *celestes* (idem, p. 83 e 85)⁹⁸; já Boehme (2016, p. 223; 11:9) afirmou que o paraíso brotou através da terra “no momento da criação, e depois, até a queda de Adão”.

Quanto à *idade e o sábado deste mundo*, o livro ensina que o homem é um *pequeno deus*

⁹⁷ und alle Dinge in dieser Welt sind Dreysältig / dann ein iedes Ding hat einen brennenden Schwefel; ein Wasser / und ein Saltz; oder einen Leib / einen Geist / und einde Seele: Und also muste der Mensch auch Leib / Seel und Geist haben / und ein Drey-Einiges Wesen seyn; ([FRANCKENBERG], 1677, p. 80-81).

⁹⁸ Hierben ist sonderlich und wohl zu mercken / daß Moses das Paradeiß / welches ist Gottes Lust-Garten / nicht unter das Werck der Schöpfung der Sechs Tagwerden mit einmengen wollen/ dann es ist eher gewesen als diese Welt geschaffen worden; ([FRANCKENBERG], 1677, p. 83).

Also sehen wir ebenfals / daß Gott auss Erden das Paradeiß nicht geschaffen hat / sondern es ist der Lust= Garten Gottes im Himmel / dehn Ergleich als einen Garten der Himmlischen Gewächsen auss Erden gepflanket hat / in die Landschaft Eden, an dem Ort da iekt Babylonia ist. ([FRANCKENBERG], 1677, p. 85).

([FRANCKENBERG], 1677, p. 88)⁹⁹ e no capítulo XV, textualmente é dito que este mundo é formado por *Três Princípios* (e não mundos) interpenetrados (ibid., p. 116)¹⁰⁰.

A afirmação de que o homem é uma porção limitada da imagem e semelhança de Deus é sobejamente afirmada por Boehme, com escopo em João 10:34-35 e por *imitação* de Cristo; para o Teósofo “sois deuses e, no entanto, correis para o demônio” (BOEHME, 2005, p. 164; IV 17:22), “somos deuses, somos verdadeiros filhos de Deus, provenientes de suas essências em corpo e em alma” (ibid., p. 246; IV 33:17).

E tal qual Deus teria criado o mundo em seis dias, *Oculus* avisa que o tempo deste mundo seria de um milênio para cada dia da criação (6.000 anos), a serem concluídos brevemente. Em seguida, haverá um sábado de 1.000 anos, seguidos pelo surgimento de novos céu e terra ([FRANCKENBERG], 1677, p. 88-89 e 118)¹⁰¹. É a *semana cósmica*, a defesa de uma história septimilenar, que remonta ao cristianismo primitivo, sendo Santo Irineu de Lião (ca. metade do séc. II - início do século III) o primeiro defensor de que se tem registro (COXE, 1990). Por sua vez, o dia equivalente a mil anos remonta a uma interpretação de 2 *Pedro* 3:8.

Deste modo, para Boehme (2005, p. 50; IV 1:82), no sexto dia da criação, o fim e o início se encontraram e se tornaram um e a história do homem transcorre há “cinco mil e quinhentos anos”, depois que ele, criado no paraíso, escolheu passar “dali para o espírito de cólera, para a morte”.

Todavia, em sua escatologia, aqueles que renascerem em Deus já podem encontrar o paraíso agora, pois este foi *engendrado* novamente. Embora no atual *status* ontológico não seja possível ao corpo humano suplantarmos a mortalidade, “doravante o Paraíso está manifestado na alma e na mente dos filhos de Deus”, “pois o fim encontrou o início”. Assim, quando sobrevier o fim dos dias, “os filhos de Deus serão encontrados no Paraíso quando a *turba*¹⁰² for tragada pela cólera” (ibid.; IV 1:83).

Constatamos, portanto, que o conjunto da *Imagem Figurativa* não faz referência à

⁹⁹ Wie nun der Mensch eine KLEINE GOTT ist ([FRANCKENBERG], 1677, p. 88).

¹⁰⁰ Wie diese Welt drey *Principia* oder Anfänge begreiffe; also daß Drey Welten in Einer Welt! ([FRANCKENBERG], 1677, p. 116).

¹⁰¹ Also hatte demnach die Welt ohn einigen abgang der Zeit / nicht Wehr noch Weniger zu stehen / als 6000 Jahr in ihrer Arbeit / und 1000 Jahr in der Ruh / und darnach sol sie verbrennen / und sür Gottes Angesicht fliehen / und ihrer weiter keine statt sunden werden; ([FRANCKENBERG], 1677, p. 88-89).

Und ob es gleich alles nun eine Welt ist / die im Fluch nicht länger als 6000 Jahr / und im Segen zum Sabbath / 1000 Jahr stehen sol / biß sie hernach wieder vergehet / und ein Neuer Himmel und Erden werden wird: ([FRANCKENBERG], 1677, p. 118).

¹⁰² A *turba* é um furor essencial, uma fome consumidora, a vontade da cólera de Deus, procedente do *Primeiro Princípio*. No homem, é causada “pela imaginação falsa ou pelo amor falso” e que quebra (destrói) a imagem divina presente na alma (cf. BOEHME, 2005, p. 24, 93, 95 e 170; IV RESUMO:20, 1:239, 1:252 e 18:15).

narrativa boehmiana dos *acontecimentos* anteriores à criação do mundo material, nem cita o *Ungrund*, as *Sete Qualidades* e a primeira queda (a de Lúcifer). Na verdade, retirada a menção aos *Três Princípios* do interior das circunferências, a parte pictórica do emblema tem uma conexão mínima com o boehmismo: de resto, toda a terminologia e imagens visuais ali empregadas são caracteristicamente bíblicas e num ambiente não-iconoclasta, poderiam passar despercebidas aos olhos de alguém menos versado nos contextos religiosos institucionalizados, se não fossem os textos explicativos em seu entorno.

Realizada a decomposição da *Imagem Figurativa*, encontramos evidências, descritas acima, de que as imagens visuais preexistiam e os textos ao redor foram acrescentados posteriormente, dada a diferença entre ambos. Além disso, como já frisamos, embora a estrutura vertical remonte à *árvore sefirótica*, o emblema não contém textos em hebraico ou transliterados que possam vinculá-lo à tradição cabalística.

Neste ponto, lembremos que a pesquisa realizada pela Prof^a Eva-Maria Bangerter-Schmid revelou que vários panfletos que representavam uma fraternidade geral nem sempre expunham as suas origens confessionais, de modo que entre as várias impressões religiosas preservadas anonimamente, possivelmente haja algumas de proveniência dissidente (SCHILLING, 2016, p. 82). Por isso, é provável que por trás do conteúdo isento de vinculação denominacional da *Imagem Figurativa*, houvesse a necessidade de fazê-la circular em territórios onde as autoridades proibiam a produção e distribuição de tais panfletos, além do risco de sanções. Ademais, os nomes de Boehme e Franckenberg constavam em seus livros, impressos em praças mais tolerantes, mas seu destino era uma clientela específica, enquanto um panfleto poderia circular mais facilmente de mãos em mãos... até cair nas mãos erradas!

Levando em conta que os grupos espiritualistas de então reivindicavam uma posição supradenominacional, fácil entender por que Franckenberg optou por um figura com temas genericamente bíblicos para confundir potenciais censores, o que permitia, inclusive, que a folha fosse fixada na parede de casa, para facilitar sua revisitação frequente, como fazia Gichtel (e John Sparrow, com o autêntico *Olho das Maravilhas*) (v. **seções 2.3 e 5.2**).

Com o tempo, a *Imagem Figurativa* inspirou outras gravuras análogas, que foram estampadas em livros, a exemplo das presentes nas *Obras Completas* de Boehme por Gichtel, de que já falamos. Na edição de 1730, 14 dos 21 frontispícios terão por inspiração esse esquema vertical de esferas interpenetradas, alguns dos quais até mesmo estampando raízes, galhos e folhas. Foi deste modo que, um século depois, a gravura de Franckenberg foi inserida no *Geheime Figuren der Rosenkreuzer*, compêndio editado por fervorosos adeptos da alquimia e admiradores da cabala e de outras tradições judaicas.

Porém, nenhuma de tais gravuras possui tamanha semelhança com a *Imagem Figurativa* quanto o frontispício de *Einleitung Zum Wahren und gründlichen Erkenntnis des grossen Geheimnisses der Gottseligkeit* (Introdução ao Verdadeiro e Completo Conhecimento do Grande Segredo da Divindade, em tradução livre) (v. **Figura 23**). Datado de 1718, o livro é um resumo das obras de Boehme, elaborado por Nicolaus Tscheer (1682-1748), suíço radicado na Alemanha.

Figura 23: Frontispício de *Einleitung Zum Wahren [...]*, de 1718.



Fonte: BOEHME, Jacob. *Einleitung Zum Wahren und gründlichen Erkenntnis des grossen Geheimnisses der Gottseligkeit* [...]. Nicolaus Tscheer (org.). Amsterdã [i.e. Bidingen]: R. e G. Wetstein, 1718. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/details/bsb10222794>. Acesso em: 20 nov. 2021.

Na imagem em questão, há três circunferências dispostas verticalmente. Na inferior,

demônios com aspecto de animais peçonhentos sopram seus hálitos pestíferos nas raízes da árvore do conhecimento, cujo tronco e copa se erguem no círculo seguinte, intitulado *PARADEIS (PARAÍSO)*. Serpentes, insetos, sapos, moscas, piolhos e pulgas são alguns dos animais que provocam repulsa nas pessoas em geral e são símbolos teriomórficos. Boehme, em sua incursão inicial ao regime diurno, atribuiu a origem desses seres às mesmas *Qualidades* das quais o diabo foi constituído e que ele corrompeu ao se rebelar contra Deus (2011, p. 261; I 15:65-66).

O diabo não está no círculo infernal porque ascendeu pelo tronco da árvore, sob a forma de serpente, deixando apenas a ponta da cauda no mundo subterrâneo. No círculo superior, há o nome *Jesus* e o Espírito Santo sob a forma de pomba, no centro de um esplendor, que é cercado externamente por anjos e olhos. E acima de todo o conjunto, um olho alado no centro de uma estrela de seis pontas.

Deus é ladeado ainda por dois anjos: o da direita portando um cetro (símbolo de autoridade) e uma coroa de louros (na *Imagem Figurativa*, a coroa está na mesma região) e o da esquerda empunha um ramo de lírios (evocação da assunção) e uma chave (sinal de abertura de espírito). Na alegoria, tais seres celestiais marcam o triunfo das potências uranianas e a abertura dos céus para os vencedores, ainda que não fique claro como alcançar o alto (na gravura não há patamares a galgar, como a *escada* de cruzes da *Imagem Figurativa*).

Mas chamamos atenção particularmente para as imagens na circunferência central: Adão e Eva ladeiam a árvore do conhecimento, enquanto uma barra divide o círculo ao meio, de modo que abaixo do peito, todo o corpo do casal encontra-se na escuridão, numa evidente associação dos reflexos digestivos e copulativos ao pecado original, a partir dos quais o homem teria que comer das plantas do campo com o suor de seu rosto (Gn 3:17-19) e a reproduzir-se de forma sexuada (Gn 3:16).

Aqui, o momento exato da queda torna-se o mote central (a despeito do buscar conhecer a Deus que Boehme tanto aconselhava) e a sexualidade caminha ao lado da culpa e da danação eterna. Da avançada *Baum der Erkenntnis* de décadas atrás (que imputava a ambos os sexos igual parcela de responsabilidade pela danação), retornamos ao mito da queda adâmica em sua interpretação cristã tradicional.

Por sua vez, a cabeça e o peito (sede da alma) expostos à luz marcam a possibilidade de uma religação do casal à divindade. Como panaceia do fatídico destino, à frente do conjunto vemos uma cruz sobre um coração, porém lembremos que tal disposição, semelhante à da *Imagem Figurativa*, é inversa à do *Olho das Maravilhas*. Claramente, o autor da gravura não compreendeu a ideia boehmiana de que o coração deve ser crucificado, ao invés de meramente

deixarmos a cruz fazer morada no coração (apenas aceitar os princípios da confissão tradicional, ao que a alegoria alude). Deste modo, o frontispício em quase nada difere do que já era ensinado pelas igrejas históricas.

Os três círculos na vertical são circundados por um círculo maior, em torno do qual lê-se “*UNGRUND. EWIGE FREYHEIT. GOTT AUSSER NATUR, UND CREATUR*” (“*O SEM-FUNDO. A LIBERDADE ETERNA. DEUS PARA ALÉM DA NATUREZA E DA CRIAÇÃO*”), texto semelhante ao que há no entorno da *Imagem Figurativa*. Além disso, o sol aparece na borda equivalente às nove horas do círculo do paraíso, a exata posição que marca a *Manhã* na gravura de Franckenberg (v. **Figura 21**).

No canto inferior da página lê-se ainda essas referências bíblicas, que apresentamos abaixo, seguidas do texto ao qual aludem:

Na 1:2: “Iahweh é um Deus ciumento e vingador!

Iahweh é vingador e cheio de furor!

Iahweh se vinga de seus adversários

ele guarda rancor de seus inimigos.”

Dt 30:19: “Hoje tomo o céu e a terra como testemunhas contra vós: eu te propus a vida ou a morte, a bênção ou a maldição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas, tu e a tua descendência.”

Hb 12:5: “Vós esquecesteis a exortação que vos foi dirigida como a filhos: *Meu filho, não desprezes a correção do Senhor, não desanimes quando ele te repreende; pois o Senhor educa a quem ama, e castiga a quem acolhe como filho.*”

A espada e a gavela servem para advertir que está próximo o tempo da colheita, quando os anjos separarão o joio do trigo, juntarão o trigo no celeiro do Senhor e lançarão o joio ao fogo (Mt 13:24-30, 36-43; Lc 3:16-17). O cetro, o ramo de lírios e a gavela também estão presentes no frontispício de *Mysterium Pansophicum* na coletânea *Theosophia Revelata*, além da espada, que nesse caso é flamejante.

Na verdade, uma gravura contendo espada e gavela já figuravam no capítulo 30 de *Mysterium Magnum* desde suas primeiras edições (p. 207 da edição de 1640; p. 241 da edição de 1682 e encarte entre as páginas 272 e 273 da edição de 1730). Acompanhadas de uma tríplice cruz com três coroas (chegada da plena manifestação da Trindade), representam o sinal do fim dos tempos e a punição de Babel, cuja espada (para baixo) e a gavela serão devorados pelo fogo da ira de Deus (BOEHME, 1730.XVII, p. 273; 30:44). Como se vê, ao longo do tempo, os editores de Boehme enalteceram a pictorialização dos aspectos apocalípticos do texto nas capas dos livros, ilustrações que ainda hoje são mais apelativas entre o público em geral.

Além do Deus do frontispício de *Einleitung*... ser apresentado apenas como sendo severo, colérico e vingativo, o único traço do boehmismo na imagem é a palavra *Ungrund*, o que comprova uma progressiva obliteração da representação pictórica do pensamento de Boehme. Constatamos assim quão acertadas são as palavras do mestre de Chambéry sobre a perpetuação de um sistema simbólico: “uma pedagogia persegue a outra e a duração de uma pedagogia é limitada apenas pela duração da vida do pedagogo” (DURAND, 2000, p. 102). Ou seja, basta a ausência do autor para que seu pensamento comece a sofrer progressivas modificações.

Um exemplo contundente disso, veio a ocorrer no século XVIII quando da publicação da *Imagem Figurativa* no *Geheime Figuren* e do incentivo da leitura de Boehme pela *Gold- und Rosenkreuzer*, primeira institucionalização do rosacruzianismo. Diante disso, pretendemos destacar a relação do boehmismo com a referida sociedade secreta, porém, sem entrarmos nos detalhes de sua história e estrutura, o que fugiria à finalidade deste trabalho.

Para uma contextualização eficiente deste recorte, é necessário elucidarmos que o objetivo da ordem era a autotransformação de seus membros, pelo estudo e prática da teosofia, da cabala, da magia e da alquimia. Por magia, entenda-se aqui a manipulação dos mundos terrestre e espiritual para a consecução de fins humanos (GEFFARTH, 2007, p. 28-29). Quanto à prática alquímica, era desenvolvida em laboratórios da sociedade e também em laboratórios individuais, de alguns dos rosacruzes mais abastados (ibid., p. 227, 242).

Seu sistema de ensino tinha por propósito principal a elaboração da pedra filosofal, que seria um objeto físico, enquanto a habilidade de dominar a magia divina dependia do esforço pessoal de cada adepto e situava-se em um nível sobrenatural para além das competências da ordem (ibid., p. 224).

Para o aperfeiçoamento dos adeptos, além da *Bíblia*, a *Gold- und Rosenkreuzer* recomendava aos seus membros a leitura de escritos de mais de duas dezenas de autores, entre espiritualistas cristãos, alquimistas, médicos e filósofos naturais (ibid., p. 209, 200-202).

Por outro lado, a ordem foi bastante cautelosa na produção e divulgação de textos, limitando-se à impressão de apenas duas obras mais extensas, e sob pseudônimo. São elas *Geoffenbarte Einfluß* e *Der Compaß der Weisen*, que introduzem ideias básicas daquela instituição (ibid., p. 195, 203). Além destes, também tiveram impacto outras duas publicações, embora não fossem títulos originais da ordem: *Aurea Catena Homeri*, de Anton Kirchweyer e o *Geheime Figuren der Rosenkreuzer* (ibid., p. 204).

Quanto a Boehme especificamente, a direção da ordem afirmava se tratar de um membro dessa sociedade, a qual, segundo eles, existia desde a Antiguidade; por conta disso, a leitura de

seus livros era recomendada a todos os iniciados (ibid., p. 198). Na verdade, as pesquisas realizadas até o momento não demonstraram qualquer conexão direta entre Boehme e os escritos rosacruz do século XVII, mas apenas uma notável simultaneidade (ibid., p. 44).

Para além disso, não há qualquer prova de que a própria *Gold- und Rosenkreuzer* seja uma continuidade perene do movimento rosacruz, do qual, inclusive, há poucas evidências de que tenha sobrevivido ao século XVII (HARMSEN, 2012, p. 185). O mais provável, é que a ordem em geral e os responsáveis pelo *Geheime Figuren* em particular estivessem revivendo o interesse pelo rosacrucianismo.

De acordo com a pesquisa do Prof. Renko D. Geffarth, não se pode calcular a extensão da recepção dos escritos boehmianos entre os rosacruz de ouro, todavia, há indícios de que sua leitura foi considerada extremamente difícil. Por exemplo, na avaliação de um membro do círculo *Neastes*, de Berlim, foi registrado que ele lê sobre “teosofia diligentemente, compreende os escritos de Jacob Boehme”, o que demonstra que não era fácil compreender o Teósofo (GEFFARTH, 2007, p. 198)¹⁰³.

Da mesma forma, um membro por correspondência (era possível tal tipo de afiliação para residentes longe dos círculos), entre outras perguntas, questionou seu mestre se “Além de J. Boehme, não há algum livro mais fácil pelo qual se possa obter uma ideia de todo o escopo da teosofia?” (GEYER *apud* GEFFARTH, 2007, p. 229)¹⁰⁴. E após as orientações de seu superior, ele confessou que a única vantagem obtida lendo as obras recomendadas pela ordem foi preencher a mente “com uma infinidade de conceitos obscuros, e isso também não foi de se admirar, pois na maioria desses escritos não há uma ordem sistemática, sem mencionar que muitas vezes parecem se contradizer.” (GEYER *apud* GEFFARTH, *loc. cit.*)¹⁰⁵.

Mas, a incompreensão do boehmismo não se limitava aos membros iniciantes da *Gold- und Rosenkreuzer*. François Du Bosc, diretor do círculo de Dresden, comentou que o ensaio de um outro membro da ordem foi escrito com a mesma obscuridade que os textos boehmianos (“*Böhmischer Dunkelheit*”). Todavia, seguindo a orientação geral da direção, o mesmo Du Bosc listou Boehme entre os tópicos de estudo aos quais os membros de seu círculo deveriam se

¹⁰³ Der Umfang der Rezeption Böhmies ist schwer nachzuweisen; immerhin gibt es aber einige Hinweise, dass diese Lektüre als überaus anspruchsvoll galt. So wurde etwa in einer Beurteilung des Postrittmeisters Johann Christian Siegmund Gohl, Mitglied des Berliner Zirkels *Neastes*, festgestellt, er lese „fleissig Theosophie, versteht Jacob Böhmens Schriften“ – offensichtlich war es also nicht eben selbstverständlich, Böhme zu ‚verstehen‘. (GEFFARTH, 2007, p. 198; tradução nossa).

¹⁰⁴ Gibt es außer J. Böhme nicht ein leichteres Buch, aus welchem man sich einen Begriff von dem ganzen Umfang der Theosophie machen könnte? (GEYER *apud* GEFFARTH, 2007, p. 229).

¹⁰⁵ ich gestehe es, so viel ich auch sonst von unseren O[rde]ns Schriften gelesen habe, so gewährten mir dieselben doch weiterhin keinen Vortheil, als daß ich meinen Verstand mit einer Menge dunkler Begriffe anfüllte, u. dies war auch kein Wunder, weil in den meisten dieser Schriften keine systematische Ordnung herrscht, nicht zu gedenken, daß sie öfters einander zu widersprechen scheinen.

dedicar. Em suma, o Teósofo é mencionado frequentemente entre os membros da sociedade, porém sempre de modo superficial (GEFFARTH, 2007, p. 198-199).

Em suma, a *Gold- und Rosenkreuzer* incentivava seus membros à leitura de uma enorme galeria de autores de várias procedências. Pela abundância de escritos, é improvável que qualquer membro da sociedade chegasse a ler todos, principalmente pela dificuldade de acesso, tanto pelo valor das obras, quanto pelo fato de algumas já estarem fora de catálogo, inclusive em razão de seu banimento pelas autoridades.

Tais leituras eram um pré-requisito para a participação ativa nos trabalhos individuais e coletivos da ordem, porém, pelo que percebemos, por vezes o estudo de um grande número de autores causava mais desorientação do que aprendizado, tendo em vista a multiplicidade de opiniões que o adepto deveria conciliar para apreender a alardeada *philosophia perennis*.

No tocante a Boehme, evidente também que a *Gold- und Rosenkreuzer* não era a continuação de algum grupo de estudos do Teósofo e nem possuía tal intenção, tendo em vista várias *correntes e noções* esotéricas que a direção da ordem tencionava amalgamar em seus ensinamentos. Em verdade, a ênfase da ordem para que seus membros investissem na alquimia prática expressa uma evidente discordância com a *alquimia espiritual* boehmiana.

Além do mais, a referida sociedade não realizou a impressão de qualquer livro do Sapateiro, ficando seus membros responsáveis por procurar e adquirir tais obras às suas expensas. Se analisarmos as organizações que se autointitulam rosacruz, constatamos que tal estado de coisas se perpetua até hoje, ou seja, elas incentivam os membros a lerem Boehme, mas nem publicam seus livros e nem realizam um estudo sistemático dos mesmos.

Com informações desencontradas circulando à época, os compiladores do *Geheime Figuren* certamente associaram a muito popular *Imagem Figurativa* ao autêntico Jacob Boehme, razão de sua inserção na coletânea. Ademais, como vimos, o próprio emblema inspirou ilustrações semelhantes no frontispício dos livros originais de Boehme e de outros tratando sobre boehmismo, como o *Einleitung Zum Wahren...*, visto na seção anterior.

O *Geheime Figuren* se tornaria popular a partir do século XIX (cf. HARMSSEN, 2013, p. 747), sendo reimpresso até hoje. É graças a ele que certas imagens daquele período chegaram aos interessados em esoterismo dos dias atuais, enquanto a maioria desapareceu quando os livros onde estão saíram de catálogo. Todavia, relembremos que falta um aprofundamento no conteúdo do *Geheime Figuren* por parte das ordens esotéricas que afirmam a pertinência da obra. Em geral, o livro é apresentado orgulhosamente pelos mais entusiastas como comprovante do vínculo institucional com um saber ancestral, sem maiores explicações.

Por caminhos tortuosos, o neorrosacruzianismo despertou nas Américas, afirmando-se

depositário do boehmismo, assim como de outras *correntes e noções*. Trouxe consigo também o *Geheime Figuren*, com essa miscelânea de gravuras, dentre as quais, os emblemas e alegorias baseados no *schème* da verticalização ascendente.

Um livro de tal natureza, que na verdade é uma coletânea de imagens e textos de diversas origens, carece das chaves interpretativas que se perderam ao longo do tempo, tornando-se incompreensível para o público em geral, particularmente para aqueles oriundos de outras culturas. É provável, todavia, que num esforço interpretativo, a imaginação do leitor mais aplicado o leve a desenvolver significados para tais imagens, porém, dificilmente serão os mesmos imaginados pelos editores originais da obra e muito menos, capazes de proporcionar os mesmos efeitos que estes esperavam.

No Brasil, como vimos na **introdução**, só nas últimas três décadas é que as obras de Boehme começaram a ser traduzidas e publicadas, num esforço editorial sem vínculo conhecido com organizações esotéricas. Logo, os brasileiros interessados em esoterismo têm à frente um novo horizonte de possibilidades no tocante ao boehmismo, especialmente quanto à sua imagética pictórica, que é pequena em quantidade, mas rica em significado. E com o aumento do fenômeno boehmiano no país, é esperado que surjam mais pesquisas acadêmicas a esse respeito.

À guisa de conclusão deste capítulo, lembremos que nosso intuito foi o de identificar os elementos constituintes da estrutura hierárquica presente na *Imagem Figurativa* e no processo, analisar as alegorias presentes. Ficou patente, pela profusão de referências ao Antigo e ao Novo Testamento, que o emblema tem por base os mitos bíblicos da queda e da ascensão.

Vimos que na busca de um sentido para a vida frente a finitude, a cabala surgiu no âmbito das tradições judaicas. E em meio aos pergaminhos onde antes imperavam os diagramas circulares, surgiu a *árvore sefirótica*, que se tornou hegemônica e atraiu até mesmo os cristãos.

Franckenberg foi um dos que se enamoraram pela cabala e na composição da *Imagem* estruturou os *Três Princípios* de modo vertical, análogo à hierarquia de potências na *árvore sefirótica*. Todavia, os textos no interior dos círculos/esferas e *vesicae piscis* remontam genericamente ao cristianismo, com traços da cabala luriânica nas explicações externas.

Os espiritualistas protestantes foram influenciados pelo imaginário arbóreo, porém incorporando às suas representações textuais e imagéticas, elementos estranhos à ortodoxia cristã. Nestas, a árvore já se apresenta como um amálgama da árvore cristã e da *árvore porfiriana*, porém, especialmente em Boehme, a escala descendente não será a pedra angular de seu sistema simbólico. Na *Imagem Figurativa*, por sua vez, há uma clara hierarquia de seres

(p. e., os anjos são *superiores* aos demônios, em posição e em qualidades).

Ademais, sensível às crenças milenaristas de então, Franckenberg deu grande destaque ao diabo, no emblema, alçando-o a uma relevância que originalmente não possuía no boehmismo. Como se sabe, o Renascimento e a Reforma herdaram da Idade Média noções e imagens demoníacas, que ganharam maiores relevo e difusão graças ao surgimento da imprensa e às disputas entre as denominações religiosas, cada uma se alçando à condição de barca salvadora no mar da perdição.

Graças ao livro e às brochuras, a representação gráfica passou a apoiar a semântica na construção de imagens mentais, tanto na população em geral (reforçando o temor do diabo, p. e.), quanto entre os esoteristas de então. Essa estratégia foi particularmente útil para os fiéis que por desinteligências com as religiões institucionalizadas, se desvincularam dos lugares sagrados de suas comunidades. O templo deixa de ser exteriorizado e vai se tornando o âmago do adepto, fruto de suas leituras, da visualização das gravuras dos livros e folhetos e de uma atitude hermenêutica.

E é justamente no que toca à contemplação que percebemos uma marcante diferença entre a *Imagem Figurativa* e o *Olho das Maravilhas*. Aquele, assim como a *árvore sefirótica*, possui uma estrutura de diagrama, composta por figuras abstratas, que conduzem a imaginação a ter ideias, dado que também é próprio do símbolo um caráter centrífugo (DURAND, 2000, p. 10, 11). Como vimos na **seção 3.5**, o *Olho*, aparentemente *mudo*, precisa ser posto em movimento, animado mental e espiritualmente, para que se manifeste seu segundo sentido, sempre inexaurível, afinal ele foi criado para isso!

Por sua vez, a *Imagem Figurativa*, através de suas alegorias visuais e explicações textuais, se esgota ao ser traduzida. E até onde nossa pesquisa pôde se debruçar, não há registro de alguma técnica mística a ser aplicada à *Imagem Figurativa*, certamente porque esta não era sua finalidade. Além disso, na ausência de uma explicação, foi fácil vinculá-la aleatoriamente ao relato exclusivamente cosmogônico do *Oculus Aeternitatis*.

Provavelmente, a *Imagem Figurativa* serviu mais como um *convite* para aguçar o interesse de seus observadores por desvelar *verdades subjacentes* que as *igrejas de pedra* não alcançavam ou relegavam à categoria de *mistérios da fé*. Longe de desenvolver a total experiência mística, era a indicação de que há uma porta a ser aberta e algo além dela. Em verdade, a presença nesse emblema de macroimagens do monstro (diabo e demônios), da escuridão e da queda afloram no observador a angústia diante da severidade do tempo e da morte e o estimula a *escalar* em busca de salvação.

No tocante à TGI, a *Imagem Figurativa*, conforme foi demonstrado, situa-se no regime

diurno das imagens. Lembremos que a modalidade heroica do regime diurno se inclina à fragmentação dos temas tratados e a se focar na parte e não no todo: neste caso, cuida mais dos efeitos da queda, a despeito de um método soteriológico. Nesse sentido, por analogia, podemos dizer que a *Imagem Figurativa* (especialmente em seu círculo central, dos seis dias da criação) teria a mesma destinação pedagógica para um ocidental que a *sidpe-korlo* (*roda da vida*) para um oriental: ambas explicam que há um problema (respectivamente, a morte\o *samsāra*) e a causa do problema (a queda adâmica\o carma), mas não apresentam um método que leve à solução.

Lembremos que, segundo Durand (2012, p. 193), a imaginação não pode depender apenas de representações que levem a um contínuo estado de vigilância armada, pois isto inevitavelmente levará a uma fadiga. Faz-se necessário que o sistema simbólico também promova a eufemização e a inibição dessa agressividade despertada pela existência das macroimagens. E apesar da riqueza de informações empregada em sua composição, o emblema explorado no presente capítulo não exerce tal função.

Diante do exposto, reiteramos a plausibilidade de nossa hipótese de que a *Imagem Figurativa*, fruto de um rearranjo do *Olho das Maravilhas* realizado por Franckenberg, foi prontamente aceita e difundida pela primeira geração de boehmianos (os que conviveram com Boehme ou com seus discípulos diretos) e alhures. Esse trajeto de escolha e manutenção de uma imagética pautada pelo regime diurno, como ficou demonstrado, seguiu uma tendência hegemônica do imaginário germânico à época. E ainda que bem-intencionado, tal processo não conduz aos mesmos fins da imagética pictórica original, pois, ainda que ambas as gravuras tratem da salvação do homem, cada uma segue por um trajeto diferente.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluirmos este trabalho, se faz necessário retomarmos o percurso que fizemos ao longo da pesquisa, a fim de podermos avaliar os resultados obtidos.

Como pontuamos na **introdução**, é fato que os esoteristas europeus dos séculos XVII e XVIII deixaram de lado o *Olho das Maravilhas da Eternidade* e em seu lugar priorizaram a *Imagem Figurativa dos três mundos*. Vimos ainda que uma das provas cabais desse abandono é que no livro *Geheime Figuren der Rosenkreuzer* consta apenas a segunda imagem. Causou-nos estranheza que os editores da obra fossem membros de uma sociedade secreta que valorizava e incentivava a leitura de Boehme, a *Orden der Gold- und Rosenkreuzer*. E essa irmandade neorrosacruz auxiliou na popularização de Boehme, como suas congêneres ainda hoje o fazem.

Lembremos que nas *Quarenta Questões*, o próprio Boehme afirmou que além de condensar todo o seu pensamento, o diagrama possibilita o *renascimento* espiritual (autotransformação, iluminação, regeneração, o microcosmo restaurado, o casamento alquímico, a grande obra, *rebis, lapis philosophorum* etc), que é uma meta (se não, “a” meta) de quem se dedica às práticas esotéricas.

Foi com esse problema em mente que resolvemos retrair o trajeto antropológico que levou à hegemonia da *Imagem Figurativa* em detrimento do *Olho*. Diante disso, defendemos a hipótese de que a imaginação simbólica da maioria dos primeiros boehmianos, bem como o imaginário germânico de então, privilegiavam o regime diurno das imagens, enquanto a imaginação simbólica de Boehme posicionava-se habitualmente no regime noturno.

Para averiguar tal suposição, recorreremos às Ciências Humanas e Sociais, com ênfase na Teoria Geral do Imaginário de Gilbert Durand. Deste modo, aplicamos a hermenêutica simbólica durandiana a imagens textuais e pictóricas de fontes primárias como arte sacra e religiosa e escritos esotéricos da Europa medieval e início da Modernidade, especialmente de Boehme e de Franckenberg. Lembremos que a imaginação busca organizar as imagens em modalidades culturalmente determinadas, de modo que elas não ocupam lugares fixos e percorrem trajetos antropológicos, ou trajetos do sentido.

Dito isso, retomando o material desenvolvido, ficou demonstrado que graças a uma série de influências culturais de origem aristotélica-neoplatônica, pagã europeia, cabalística e judaico-cristã, o imaginário germânico medieval e do início da Modernidade se pautava pela valorização do *schème* da verticalização ascendente. E esse impulso ascensional, somado à fluidez da *organização religiosa* em volta de Boehme, se refletiu na primeira geração de

boehmianos (século XVII) e no neorrosacrucianismo subsequente (século XVIII), ocasionando a substituição do *Olho das Maravilhas* pela *Imagem Figurativa*.

Lembremos que nas religiões, nas vertentes filosóficas e nas *correntes e noções* esotéricas pesquisadas, também encontramos registros de símbolos e diagramas circulares à época, mas que não se tornaram hegemônicos no imaginário social enfocado (Alemanha dos séculos XVI ao XVIII).

Enquanto isso, em relação ao impulso ascensional, registramos neste trabalho que dos textos aristotélico-neoplatônicos veio a *árvore de Porfírio*; do paganismo europeu, o culto à *árvore do mundo*; da cabala, a *árvore sefirótica*; da tradição judaico-cristã, a(s) *árvore(s)* do paraíso, a *árvore de Jessé*, a cruz de Cristo como *árvore da vida*, a *escada de Jacó* e as igrejas e catedrais, que substituíram o culto a seres vivos (árvores) e a elementos (montanha, bétilo, menir, obelisco e coluna). Tal herança cultural (especialmente as correntes e noções esotéricas) chegou a Boehme e a Franckenberg através de um protestantismo espiritualista pré-existente, que deu margem ao desenvolvimento da teosofia cristã.

Frisamos ainda que somente uma hermenêutica simbólica nos habilitaria a compreender a imaginação simbólica de Jacob Boehme e de Franckenberg. A interpretação do sentido de suas imagens nos aproximou da realidade imediata destes autores, das pulsões que os levaram àquelas conclusões e nos habilitou a analisar a epifania do inexplicável.

Conforme vimos, Jacob Boehme era introvertido e propenso a estados alterados de consciência, o que, somado à conjuntura da época, contribuiu para que ele vivenciasse experiências místicas que resultaram numa fecunda imaginação simbólica. Por sua produção textual, ele se insere no regime noturno, que busca recolhimento, solidão, poetizar o eu, não levantar armas contra ninguém. Estas são atitudes típicas do Teósofo, que prescrevia a reforma interior como prioridade, aliada a uma vida singela: é o herói lunar, sempre resignado. O indivíduo posicionado no regime noturno busca o aconchego da grande mãe, do ventre materno, que Boehme *corporificou* na Sofia, que o homem busca reencontrar desde a queda de Adão. Além disso, ele era originário da zona rural e por consequência, estava mais ligado aos ritmos cíclicos naturais e apto a ler o *livro da natureza*.

Por sua vez, Abraham von Franckenberg descendia da nobreza, teve educação ginasial e realizou viagens para aperfeiçoar seus conhecimentos. Tendo por inspiração mais de uma dezena de autores, Franckenberg desenvolveu suas próprias numerologia e geometria sagradas de matizes cabalística e pitagórica. Dotado de uma grande inventividade, ele jogava com trocadilhos visuais e auditivos e empregava com frequência diagramas, gravuras e notas que amplificam seu texto de maneira lúdica. Todavia, não encontramos em Franckenberg uma

imagética pictórica de caráter místico, voltada para a contemplação do leitor.

A necessidade de uma reforma universal e da ascensão espiritual para fugir das trevas ganhou uma roupagem de alerta urgente em Franckenberg, seguindo por um viés que diverge de Boehme, a quem, todavia, considerava um profeta enviado por Deus para convocar todos ao arrependimento antes do juízo final. A produção lexical e imagética de Franckenberg vincula-o ao regime diurno, com destaque para matérias luminosas, esquemas ascensionais e espetaculares, remetendo a ideias de ascensão, poder, heroísmo e iluminação. É o herói solar, que nos mitos é sempre o guerreiro violento, que não se submete à ordem estabelecida e aos juramentos. Em textos dele, como *Trias Mystica*, constatamos orações curtas, em ordem direta, com vocabulário e adjetivação precisos, que marcam a diferença entre luz e escuridão e a necessidade de uma transcendência armada, típica da imagética lexical diurna.

Tendo como fundo o arcabouço teórico apresentado, explicitando as grandes categorias simbólicas dos regimes das imagens na perspectiva da Teoria Geral do Imaginário, podemos distinguir suas presenças nas duas principais imagens pictóricas aqui tratadas, da forma a seguir apresentada:

Primeiramente, no *Olho das Maravilhas* há uma única circunferência dividida em duas semiesferas complementares, onde luz e escuridão estão lado a lado, como partes de um todo; em verdade, a metade escura da imagem abriga o Deus-Pai, anterior ao engendramento do Deus-Filho. Na *Imagem Figurativa*, por sua vez, temos três esferas dispostas verticalmente e três cruzeiros compondo uma escada, por onde se deve subir da escuridão para a luz; aqui, Deus reside na luz, no topo, e o terço escuro da imagem é a morada do diabo.

Do ponto de vista cosmogônico e macrocósmico, os *Dias da criação* da *Imagem Figurativa* não podem ser comparados com as *Sete Qualidades*, pois aqueles marcam apenas o surgimento do *Terceiro Princípio*, enquanto estas são o substrato para o surgimento de todos os *Princípios*. Ademais, o emblema registra pictoricamente apenas o início e o fim dos tempos sob a visão tradicional da *Bíblia*. Diversamente, o diagrama registra o tempo antes do tempo, a primeira criação (antes da queda de Lúcifer e das duas quedas da humanidade) e a estabilidade provisória decorrente da união de contrários necessários (o *Terceiro Princípio*). Sob um prisma microcósmico, é da equilibração desses contrários e sua união (provocada pela *Vontade* no centro da cruz, nº 12 na **Tabela 3**) que poderá surgir o ser humano integral (o andrógino).

Apesar de seu nome remontar ao símbolo diurno do olho, o *Olho das Maravilhas* e sua descrição aludem à ubiquidade e à intimidade típicas do regime noturno. Quanto aos símbolos nesse regime presentes na gravura, podemos mencionar a mandala, o recinto sagrado circular e a ubiquidade do centro. Porém, o diagrama vai além e se insere no regime crepuscular, porque

compõe-se também de símbolos de ciclicidade, renascimento, recomeço e de equilibração dos contrários. Assim, temos a cruz, o coração (que é cadinho, *crucibulum*) e a *coincidentia oppositorum*. E pela leitura da explicação do diagrama, é possível encontrar ainda a metamorfose, o *corpo glorificado*, que é a *carne de Cristo*, representada pelo número 51 na **Tabela 3**.

Por sua vez, a *Imagem Figurativa* inicialmente apresenta macroimagens teriomórficas da serpente no Éden, do diabo e de demônios, nictomórficas das águas escuras e do subsolo e catamórficas da queda de Adão (os ossos cruzados e o crânio). Em seguida, temos os seguintes símbolos diurnos: a *escada de Jacó* (formada por cruces), o anjo (ascensão) armado com uma espada (símbolo dierético), a luz uraniana de Jesus Cristo no alto da imagem (pureza celeste), a coroa (soberania), a *água celestial* (purificação) e o conjunto das três esferas (os *Três Princípios*) baseado na verticalidade e incentivando o impulso de elevação etc. E no centro do círculo central, temos o coração, que num esforço hermenêutico pode corresponder à versão cabalística da *coniunctio* alquímica.

Tratemos agora especificamente sobre a performance em torno das gravuras em questão.

Sob o viés dinâmico da fantástica transcendental, as figuras abstratas que compõem o diagrama precisam ser animadas mental e espiritualmente para desenvolver uma performance e manifestar seu segundo sentido (hierofânico), que nunca se esgota.

O *Olho das Maravilhas* e sua descrição nas *Quarenta Questões* convidam o leitor a fazer uso da *imaginação verdadeira* para *re-imaginar* o homem em seu status original e assim *produzir* o *corpo glorificado*, prefiguração do *corpo glorioso*. Já sob o viés da psicologia analítica, o símbolo pode ter um papel terapêutico de equilíbrio mental, com a prática de desenhar mandalas servindo para a construção de um novo paradigma de personalidade, fruto da resolução de pulsões inconscientes conflitantes. Em Durand, ademais, descortinamos a superveniência da intimidade com o sagrado e a manifestação da função hierofânica do símbolo, que vem para arrematar a busca de um objetivo último de transcendência.

Já a *Imagem Figurativa* se esvazia quando suas alegorias visuais (tipicamente cristãs) são interpretadas. Ademais, nessa pesquisa não detectamos registro de alguma técnica mística a ser aplicada aos símbolos presentes no emblema. No máximo, há um estímulo ao observador da gravura para *subir* pela *escada* da salvação, em razão da presença de macroimagens de monstros (diabo e demônios), da escuridão e da queda, as quais relembram e despertam a angústia diante da severidade do tempo e da morte. Para tanto, o adepto deveria se inteirar dos bens de salvação disponibilizados pelos divulgadores da imagem, que, desta forma, se constituía em uma espécie de convite. Tanto é assim, que por décadas a *Imagem Figurativa*

circulou como folha volante (folheto). Logo, enquanto o diagrama de Boehme desempenhava um papel performativo, o emblema de Franckenberg era essencialmente informativo.

É útil lembrar que o esoterismo não deve ser pensado como uma corrente historicamente definida, mas como uma atitude espiritual que dá base a uma determinada visão de mundo. E tal atitude está intimamente relacionada com as tensões e as alternâncias da vida social. Logo, ela muda com o tempo, sob o influxo do imaginário social em geral e do grupo esotérico em particular, lembrando ainda que cada indivíduo conta com sua própria imaginação simbólica.

Conforme constatamos, a imaginação simbólica de um indivíduo (Boehme), sob a influência da herança cultural do imaginário social, pode se munir de símbolos que não são hegemônicos e, seguindo na contracorrente, construir um outro percurso de enfrentamento das intimações biopsíquicas, históricas, sociais e culturais. Por conseguinte, um grande número de pessoas (no caso, os boehmianos) pode ser atraído por esse repaginado modo mítico de desvelar o tecido da realidade.

Todavia, nem mesmo o estabelecimento de sistemas rígidos de transmissão desse conhecimento consegue impedir que seus receptores, pelo influxo de sua própria imaginação simbólica, alterem no todo ou em parte a mensagem original. E a ausência de uma transmissão institucionalizada potencializa a multiplicação de interpretações pessoais do conhecimento e a escolha individual dos símbolos mais caros a cada adepto, como ocorreu com o boehmismo.

Fica assim demonstrada a admissibilidade de nossa hipótese de que a *Imagem Figurativa* foi imediatamente incorporada ao imaginário da primeira geração de boehmianos em substituição ao *Olho das Maravilhas da Eternidade*, pelo fato de que a imaginação simbólica da maioria destes seguia o imaginário social germânico, polarizado pelo *schème* da verticalização ascendente do regime diurno da imagem, constituído por uma série de influências culturais de origem aristotélica-neoplatônica, pagã europeia, cabalística e judaico-cristã.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALCORÃO SAGRADO, Os significados dos versículos do. Samir El Hayek (trad.). 18. ed. São Paulo: FAMBRAS, 2016.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**: do Humanismo a Kant. Coleção Filosofia. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. Coleção Filosofia. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2012.
- ARISTÓTELES. **Tratados de Lógica** (Órganon). I. Categorias; Tópicos; Sobre las refutaciones sofísticas. Miguel Candel Sanmartín (introdução, tradução e notas). Madri: Editorial Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES. **Topics**. Books I and VIII with excerpts from related texts. Robin Smith (tradução e comentários). Nova York: Clarendon Press - Oxford, 1997.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. v. II. Giovanni Reale (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário). Marcelo Perine (tradução). São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ATUNANN, J. Agilidade. In: CARUANA, E.; BORRIELO, L.; DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. (org.). **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus Edições Loyola. 2003.
- BADIA, Denis Domeneghetti. **Imaginário e Ação Cultural**. Londrina: UEL, 1999.
- BACHELARD, Gaston. **A Chama de uma Vela**. Glória de Carvalho Lins (trad.). Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- [BAHIR]. **El Libro de la Claridad**. Barcelona: Obelisco, 1992.
- BARRALLO, J.; GONZÁLEZ-QUINTIAL, F.; SÁNCHEZ-BEITIA, S. **An Introduction to the Vesica Piscis, the Reuleaux Triangle and Related Geometric Constructions in Modern Architecture**. Nexus Netw J 17, p. 671-684. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s00004-015-0253-9>. Acesso em: 18 ago. 2020.
- BARRETT, P. H.; GAUTREY, P. J.; HERBERT, S.; KOHN, D.; SMITH, S. (ed.). **Charles Darwin's notebooks, 1836-1844**: Geology, transmutation of species, metaphysical enquiries. British Museum (Natural History); Cambridge: Cambridge University Press. 1987.
- BARROSO, Marco Antonio. Misticismo como forma dinâmica de religião. **Sacrilegens - Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF**. v. 6, n.1. Juiz de Fora: UFJF. p.103-117. 2009. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2010/04/6-9.pdf>. Acesso em: 20 set. 2016.
- BASSALO, José Maria Filardo. A crônica da gravitação. parte i: das primeiras civilizações à Grécia Antiga. **Cad. Cat. Ens. Fís., Florianópolis**. 7 (Número Especial). p. 70-81. jun. 1990. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/fisica/article/download/10063/9288/30024>. Acesso em: 20 jun. 2020.

BEN-SHLOMO, Joseph. CORDOVERO, MOSES BEN JACOB. In: SKOLNIK, Fred (editor-chefe); BERENBAUM, Michael (editor-executivo). **Encyclopaedia Judaica**. v. 5. 2. ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. p. 220-221.

BESTETTI, Reinaldo Bulgarelli; RESTINI, Carolina Baraldi A.; COUTO, Lucélio B. Evolução do Conhecimento Anatomofisiológico do Sistema Cardiovascular: dos Egípcios a Harvey. **Arquivos Brasileiros de Cardiologia**. v. 103. n. 6. São Paulo. dez. 2014. Epub: 10 out. 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0066-782X2014002400013&script=sci_arttext&tlng=pt#B30. Acesso em: 29 mar. 2021.

BÍBLIA. **Biblia, Das Ist Die Ganze Heilige Schrift Alten Und Neuen Testamentes**. LUTERO, Martinho (trad.). MERIAN, Matthaeus (ilustrador). Frankfurt: 1704.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2000.

BIEDERMANN, Benedikt [WEIGEL, Valentin]. **Studium Universale**, Das ist/ Alles dasjenige/ So von Anfang der Welt biß an das Ende je gelebet/ geschrieben/ gelesen/ oder gelernet/ und noch geschrieben oder gestudiret werden möchte: Was das rechte Studiren und Lernen sey; Was alle Menschen in dieser Zeit studiren sollen; Wie gantz leicht/ wie gantz schwer die Theologia und alles zu lernen sey ...; Desgleichen Vom Schulgange oder Studiren aller Menschen / Beschrieben von M. Valentino Weigelio, gewesenen Pfarrherrn zu Zschopau in Meissen. S. I., 1695. Disponível em: <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb11236480>. Acesso em: 11 fev. 2021.

BIEDERMANN, Benedikt [WEIGEL, Valentin]. **Studium Universale**, [...]. Franckfurt; Leipzig: Samuel Müller, 1700. Disponível em: <https://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd17/content/titleinfo/5173790>. Acesso em: 11 fev. 2021.

BOECHAT, Walter. A imaginação no pensamento de C. G. Jung. In: WUNENBURGER, Jean-Jacques; ARAÚJO, Alberto Felipe; ALMEIDA, Rogério de (org.). **Os trabalhos da imaginação**: abordagens teóricas e modelizações. João Pessoa: Editora da UFPB, 2017. p. 387-398.

BOEHME, Jacob; WERDENHAGEN, Johann Angelius von. **Psychologia vera** I. B. T. XL Quæstionibus explicata Et Rervm Pvblicarum vero regimini ac earum Maiestatico Ivri applicata. Amsterdã: Janssonius, 1632. Disponível em: <https://archive.org/details/ned-kbn-all-00002879-001/mode/2up>. Acesso em: 08 jun. 2021.

BOEHME, Jacob. **Beschreibung der Drey Göttliches Wesens**. Amsterdã: Henrico Betkio (editor). 1660. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101036894580;view=1up;seq=138>. Acesso em: 12 mar. 2017.

BOEHME, Jacob. **Vierzig Fragen von der Seele**. Amsterdã: s/e, 1682. Disponível em: <https://darkbooks.org/pp.php?v=292642141>. Acesso em: 15 ago. 2020.

BOEHME, Jacob. **Mysterium Magnum**. Gedruckt den Liebhabern [Amsterdã: J. Janson],

1640. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=qt-pvjJMw3kC&hl=pt-BR>. Acesso em: 14 out. 2020.

BOEHME, Jacob. **Mysterium Magnum**. Amsterdã: Andries en David van Hoogenhuysen, voor Johann Georg Gichtel (ed.), 1682. Disponível em: <http://books.google.com/books?vid=KBNL:UBA000067923>. Acesso em: 17 dez. 2021.

BOEHME, Jacob. **Einleitung Zum Wahren und gründlichen Erkenntnis des grossen Geheimnisses der Gottseligkeit**: Gott geoffenbaret im Fleisch; Bestehende in einem Kernhaftten Auszug Aller Theologischen, Theosophischen und Philosophischen Schrifften und Zeugnissen Des Hoch-erleuchteten Mannes Gottes und Philosophi Teutonicici, Jacob Böhmens, Alles nach dessen Grund-Sätzen Von drey Principien und sieben Eigenschafften der Natur, In eine fügliche Ordnung verfasst, Und, Dem Wahrheit-liebenden Leser zu besserem Begriff, in bündigem Zusammenhang aller Zeugnissen und Lehren, meist mit des Autoris eigenen Worten, In Frag und Antwort Vorgetragen. Nebst einem Schlüssel Der frembden und ungewöhnlichen Red-Arten des Autoris, Und einem Anhang, Von der Signatura Rerum, von den vier Complexionen der Menschen, vom Ursprung der Kranckheiten, von Zubereitung der wahren Medicin, und von dem Philosophischen Werck und Universal. Mit einer Vorrede und doppeltem Register, Ausgegeben von einem Theo-Sophiae Cultore. [i.e. Nicolaus Tscheer] (org.). Amsterdã [i.e. Büdingen]: R. e G. Wetstein, 1718. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/details/bsb10222794>. Acesso em: 20 nov. 2021.

BOEHME, Jacob. Vierzig Fragen von der Seele. In: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.IV.

BOEHME, Jacob. Von der Menschwerdung Jesu Christi. In: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.V.

BOEHME, Jacob. Von sechs Theosophische Puncten. In: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.VI.

BOEHME, Jacob. Sex Puncta Mystica. Von sechs mystischen Puncten. In: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.VII.

BOEHME, Jacob. Mysterium Pansophicum. In: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.VIII.

BOEHME, Jacob. Weg zu Christo. In: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.IX.

BOEHME, Jacob. De Regeneratione – Weg zu Christo. *In*: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.IX.4.

BOEHME, Jacob. De Vita mentali – Weg zu Christo. *In*: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.IX.5.

BOEHME, Jacob. Theosopia – Weg zu Christo. *In*: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.IX.6.

BOEHME, Jacob. De quatuor Complexionibus – Weg zu Christo. *In*: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.IX.8.

BOEHME, Jacob. Anti-Stiefelius, libri duo. *In*: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.XI.

BOEHME, Jacob. Apologia contra Greg. Richter, cum libello Apologetico ad Senatum Gørlicensen. Schutz-Rede wieder Gregorium Richtern. *In*: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.XII.

BOEHME, Jacob. De Electione Gratiae. Von der Gnaden-Wahl. *In*: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.XV.

BOEHME, Jacob. Mysterium Magnum. *In*: **Theosophia Revelata**. GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.XVII.

BOEHME, Jacob. Epistolæ Teosophicæ. Theosophische Send-Briefe. *In*: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.XXI.

BOEHME, Jacob. **The Works of Jacob Behmen**, The Teutonic Theosopher. v. II. Londres: M. Richardson (ed.), 1764. Disponível em: <https://archive.org/details/worksofjacobbehm02beohuoft/page/n37/mode/2up>. Acesso em: 26 nov. 2021.

BOEHME, Jacob. A base sublime e profunda dos seis pontos teosóficos. *In*: NICOLESCU.

Basarab. **Ciência, sentido & evolução: A cosmologia de Jacob Boehme**. São Paulo: Attar Editorial, 1995.

BOEHME, Jacob. **As Quarenta Questões sobre a Alma**. Américo Sommerman (trad.). São Paulo: Polar editorial, 2005.

BOEHME, Jacob. **A revelação do grande mistério divino**. Américo Sommerman (org.). 3. ed. São Paulo: Polar editorial, 2007.

BOEHME, Jacob. **Os Três Princípios da Essência Divina**. Américo Sommerman (trad.). 1. ed. São Paulo: Polar editorial, 2010.

BOEHME, Jacob. **A aurora nascente**. Américo Sommerman (trad.). 3. ed. São Paulo: Polar, 2011.

BOEHME, Jacob. **A vida tripla do ser humano: conforme o mistério dos três princípios da manifestação divina / escrito a partir de uma elucidação divina por Jacob Boehme, no ano de 1620**. Américo Sommerman (tradução e notas). 1. ed. São Paulo: Polar editorial, 2016.

BOGDAN, Henrick. **Western Esotericism and Rituals of Initiation**. New York: Sunny Press, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Sergio Miceli (introdução, organização e seleção). 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BRACH, Jean-Pierre; HANEGRAAFF, Wouter J. Correspondences. *In*: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 275-279.

BREGMAN, Alvan. **EMBLEMATA**. The Emblem Books of Andrea Alciato. A leaf book – with eight new emblems by Henricus de Nova Villa. Newton: Bird & Bull Press, 2007.

BRINTON, Howard H. **The Mystic Will**. Based on a Study of the Philosophy of Jacob Boehme. Nova York: The Macmillan Company, 1930.

BRITANNICA. **Görlitz**. Disponível em: <https://www.britannica.com/place/Gorlitz>. Acesso em: 17 dez. 2020.

BRUNNER, Bernd. **Inventing the Christmas Tree**. Benjamin A. Smith (trad.). New Haven: Yale University Press, 2012.

BUNTZ, Herwig. Alchemy III: 12th/13th-15th Century. *In*: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 34-41.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. Denise Bottmann (tradução). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BURMISTROV, Konstantin. Kabbalah and Secret Societies in Russia (Eighteenth to Twentieth Centuries). *In: Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations.* HUSS, Boaz Huss; PASI, Marco; VON STUCKRAD, Kocku (ed.). Aries Book Series: Texts and Studies in Western Esotericism. v. 10. Leiden: Brill Academic Publishers, 2010. p. 79-105.

CALUZI, João José; PIRANI, Renato. De Henry More a Isaac Newton: aspectos históricos, sociológicos e metafísicos da ciência moderna em suas origens. **Atas do IV Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências.** Bauru, 2003. Disponível em: <http://abrapecnet.org.br/enpec/iv-enpec/orais/ORAL059.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2021.

CALVINO, João. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã.** Waldyr Carvalho Luz (trad.). Edição clássica (latim). v. 1., 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CARNEIRO, Henrique. Guerra dos Trinta Anos. *In: MAGNOLI, Demétrio (org.). História das guerras.* 3. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

CHAJES, Jeffrey Howard; BAUMGARTEN, Eliezer. About Faces: Kabbalistic Visualizations of the Divine Visage in the Gross Collection. *In: SABAR, Shalom; SCHRIJVER, Emile; WIESEMANN, Falk (ed.). Windows on Jewish Worlds: Essays in Honor of William Gross, Collector of Judaica.* Amsterdã: Walburg, 2019. p. 72-83.

CHAJES, Jeffrey Howard (Yossi). Imaginative Thinking with a Lurianic Diagram. **Jewish Quarterly Review.** v. 110, n. 1. p. 30-63. Inverno 2020a.

CHAJES, Jeffrey Howard (Yossi). Meditate, Meditation. *In: Encyclopedia of the Bible and Its Reception.* v. 18. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2020b. cols. 445-446.

CLARO, Andres. **La Inquisición y la Cábala** – Un Capítulo de la Diferencia entre Metafísica Y Exilio. v. II. Santiago: LOM Ediciones – Universidad ARCIS, 1996.

CORBIN, Henry. **The Man of Light in Iranian Sufism.** New Lebanon: Omega Publications Inc., 1994.

COXE, A. Cleveland. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus. *In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (ed.). The ante-Nicene fathers: translations of the writings of the father down to A.D. 325.* v. 1. Edinburgh/Grand Rapids: T. & T. Clark/Eerdmans, 1989-1990. p. 551-567.

COUDERT, Allison P. The Kaballa Denudata: converting Jews or seducing Christians. *In: POPKIN, Richard H.; WEINER, Gordon M. (orgs.). Jewish Christians and Christian Jews: From the Renaissance to the Enlightenment.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. p. 73-96.

CRAMER, Daniel. **Emblemata sacra:** hoc est, decades quinque emblematum ex sacra scriptura, de dulcissimo nomine & cruce Jesu Christi, figuris aeneis incisorum... v. I. Frankfurt: Lucæ Jennis, 1624a. Disponível em: <https://archive.org/details/emblematasacraho00cram>. Acesso em: 03 jan. 2022.

CRAMER, Daniel. **Emblemata sacra**: hoc est, decades quinque emblematum ex sacra scriptura, de dulcissimo nomine & cruce Jesu Christi, figuris aeneis incisorum... v. II. Frankfurt: Lucæ Jennis, 1624b. Disponível em: <https://archive.org/details/emblematasacraho00cram>. Acesso em: 03 jan. 2022.

DAHAN-GAIDA, Laurence. A imaginação visual na invenção científica: *schèmes*, imagens de pensamento, diagramas. In: OLIVEIRA, Juliana Michelli S.; ALMEIDA, Rogério de; SIERRA G., David (org.). **Imaginários tecnocientíficos**. v. 1. São Paulo: FEUSP, 2020. p. 37-56.

DAN, Joseph. The Language of the Mystics in Medieval Germany. In: GRÖZINGER, Karl Erich; DAN, Joseph (ed.). **Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism**: International Symposium Held in Frankfurt a.M. 1991. Studia Judaica, v. 13. Berlim: De Gruyter, 1995.

DAN, Joseph. Jewish Influences III: “Christian Kabbalah” in the Renaissance. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 638-642.

DANTE ALIGHIERI. **A Divina Comédia**. Ítalo Eugênio Mauro (tradução). São Paulo: Editora 34, 1998.

DDB - DEUTSCHE-DIGITALE-BIBLIOTHEK. **Andreas Cramer**. Disponível em: <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/person/gnd/117664294>. Acesso em: 04 jan. 2022.

DE VRIES, Jan. **Altgermanische Religionsgeschichte**. v. 1. 12/I. Grundriss der germanischen Philologie. 3. ed. Berlim: De Gruyter, 1970.

DELUMEAU, Jean. **O medo no Ocidente**: 1300-1800 uma cidade sitiada. Maria Lúcia Machado (trad.); Heloísa Jahn (trad. das notas). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DOBRORUKA, Vicente. Considerações sobre o pensamento trinitário de Joaquim de Fiore. **Revista Múltipla**, ano V, v. 6, n. 8, p. 9-27, jul. 2000.

DURAND, Gilbert. **Mito, Símbolo e Mitodologia**. Tradução: Hélder Godinho e Vítor Jabouille. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

DURAND, Gilbert. **Champs de l’imaginaire**. Danièle Chauvin (org.). Grenoble: Ellug, 1996.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000.

DURAND, Gilbert. **Mitos y sociedades**: introducción a la mitodología. 1. ed. Buenos Aires: Biblos, 2003.

DURAND, Gilbert. **O Imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Renée Eve Levié. 3. Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins

Fontes, 2012.

ECKHARDT, Johann David Adam. **Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert**. Livreto 1. Altona: J. D. A. Eckhardt (editor), 1785.

ECKHARDT, Johann David Adam. **Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert**. Livreto 2. Altona: J. D. A. Eckhardt (editor), 1788.

ECKHARDT, Johann David Adam. **Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert**. Livreto 3. Altona: J. D. A. Eckhardt (editor), 1788.

ECKHART, Meister. **The complete mystical works of Meister Eckhart**. Bernard McGinn (apresentação); Maurice O'Connell Walshe (trad.). Nova York: The Crossroad Publishing Company, 2009.

ELIADE, Mircea. **Tratado de historia de las religiones**. v. I. Madri: Ediciones Cristiandad, 1974.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso. Lisboa: Arcadia, 1979.

ELIADE, Mircea. **Origens**: História e sentido na religião: Lisboa: Edições 70, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Rogério Fernandes (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 4. ed. Pola Civelli (trad.). São Paulo: Perspectiva, 1994.

ESSWE. **Educational programs**. Disponível em: <http://www.esswe.org/Educational-programs>. Acesso em: 20 jul. 2020.

FAIVRE, Antoine. **O esoterismo**. São Paulo: Papirus, 1994a.

FAIVRE, Antoine. **Access to Western Esotericism**. SUNY Series in Western Esoteric Traditions. Albany: State University of New York Press, 1994b.

FAIVRE, Antoine. Prefácio à edição francesa. In: NICOLESCU. Basarab. **Ciência, sentido & evolução** – A cosmologia de Jacob Boehme. São Paulo: Attar Editorial, 1995.

FAIVRE, Antoine. Questions of terminology proper to the study of esoteric currents in modern and contemporary Europe. In: **Western Esotericism and the Science of Religion**. Leuven: Peeters, 1998.

FAIVRE, Antoine. Bô Yin Râ. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006a. p. 198-199.

FAIVRE, Antoine. Christian Theosophy. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006b. p. 258-267.

FAIVRE, Antoine. Lopukhin. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006c. p. 697-699.

FAIVRE, Antoine. **Western Esotericism – A concise History**. New York: Sunny Press, 2010.

FAKHRY, Majid. **Al-Fārabi**. Founder of Islamic Neoplatonism - His Life, Works and Influence. Oxford: Oneworld Publications, 2002.

FAMA FRATERNITATIS (1614) CONFESSIO FRATERNITATIS (1615) CHYMISCHE HOCHZEIT: CHRISTIANI ROSENCREUTZ. ANNO 1459. (1616). Richard van Dülmen (ed.). Stuttgart: Calwer Verlag, 1973.

FERREIRA-SANTOS, Marcos; ALMEIDA, Rogério de. **Aproximações ao imaginário: bússola de investigação poética**. São Paulo: Képos, 2012.

FICKELER, Paul. Questões fundamentais na geografia da religião. **Espaço e Cultura**. [s. l.]. maio 2013. p. 7-35. ISSN 2317-4161. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/ojs/index.php/espacoecultura/article/view/6132/4405>. Acesso em: 27 jan. 2021.

FLUDD, Robert. **Utriusque Cosmi Maioris Scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia**. v. I. Oppenheimii [Oppenheimer]: aere Johan-Theodori de Bry; typis Hieronymi Galleri, 1617. Disponível em: <https://archive.org/details/utrusquecosmima01flud>. Acesso em: 12 dez. 2020.

FLUDD, Robert. **Utriusque Cosmi Maioris Scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia**. v. II. Oppenheimii [Oppenheimer]: aere Johan-Theodori de Bry; typis Hieronymi Galleri, 1619. Disponível em: <https://archive.org/details/utrusquecosmima02flud>. Acesso em: 12 dez. 2020.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. A relação entre a peste negra e os judeus. **Revista Vértices**. São Paulo, n. 20, p. 25-46, 2016. Disponível em: <http://revistas.fflch.usp.br/vertices/article/view/2903>. Acesso em: 18 jan. 2022.

FRANCKENBERG, Abraham von [MONTE SANCTO, A. Franciscus de]. **Trias Mystica** in quâ 1. Speculum Apocalypticum: 2. Mystrium metapsychicum: 3. Epistolium chronometricum: ad ecclesiam quæ est in Philadelphia et Laodiceia. Amsterdã: Joris Trigge (tipografia), 1651. Disponível em: https://books.google.com.br/books?vid=KBNL:UBA000074552&redir_esc=y. Acesso em: 16 maio 2021.

FRANCKENBERG, Abraham von; SCHWARTZ, Wilhelm. **Figürliche Bildung wie in dieser Welt Dreyerley Welten in einander** [...]. Breslau: [David Tscherning], 1654. Disponível em: Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Signatur: 24549/1337.

FRANCKENBERG, Abraham von. De Vita et Scriptis oder Historischer Bericht Von dem Leben und. Schriften Jacob Böhmens. *In*: GICHTEL, Johann Georg; UEBERFELD, Johann Wilhelm (ed.). **Theosophia Revelata**. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. Amsterdã: 1730.

FRANCKENBERG, Abraham von. **Oculus Æternitatis**: d.i. geistliche Erkäntnüs Gottes. Amsterdam, 1677. Disponível em: <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10262654-6>. Acesso em: 20 jul. 2020.

FRANCKENBERG, Abraham von. **Briefwechsel**. TELLE, Joachim (ed.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, 1995.

FRANCKENBERG, Abraham von. A vida de Jacob Boehme. *In*: BOEHME, Jacob. **A Sabedoria Divina** – o caminho da iluminação. 2. reimpressão. São Paulo: Attar editorial, 2011.

[FREHER, Dionysius Andreas]. An Illustration of the Deep Principles of Jacob Behmen, the Teutonic Theosopher, in thirteen figures. Left by the Reverend William Law, M. A. *In*: BOEHME, Jacob. **The Works of Jacob Behmen**, The Teutonic Theosopher. v. II. William Law (org.). Londres: M. Richardson (ed.), 1764.

FREHER, Dionysius Andreas. Os Profundos Princípios de Jacob Boehme – em treze figuras. *In*: BOEHME, Jacob. **A revelação do grande mistério divino**. Américo Sommerman (org.). 3. ed. São Paulo: Polar editorial, 2007. p. 113-148.

FROMM, Erich. **O medo à liberdade**. 14. ed. Octávio Alves Velho (trad.). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

GEESE, Uwe. Gothic Sculpture in France, Italy, Germany, and England. *In*: **The Art of Gothic**: Architecture, Sculpture, Painting. Rolf Toman (ed.); Achim Bednorz (fot.). Königswinter: Könnemann, 2004. p. 300-371.

GEFFARTH, Renko D. **Religion und arkane Hierarchie** – Der Order der Gold-und Rosenkreuzer als Geheime Kirche im 18. Jahrhundert. Leiden: Brill, 2007.

GENTZKE, Joshua Levi Ian. Imagining the Image of God: Corporeal Envisioning in the Theosophy of Jacob Böhme. *In*: **Lux in Tenebris**: The Visual and the Symbolic in Western Esotericism. Peter J. Forshaw (editor). Aries Book Series, v. 23. Leiden: Brill, 2017. p. 103-129.

GICHTEL, Johann Georg. **Theosophia Practica**: Halten und Kämpfen ob dem H. Glauben bis ans Ende, Durch die Drey Alter des Lebens Jesu Christi, [...]. v. 5. Leiden, 1722. Disponível em: <https://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10262999.html>. Acesso em: 16 jan. 2021.

GILLY, Carlos. Abraham von Franckenberg und die Rosenkreuzer. Zur Datierung der Tabula Universalis Theosophica Mystica et Cabalistica von 1623. *In*: GILLY, Carlos; NIEWÖHNER, Friedrich (ed.). **Das Rosenkreuz als europäisches Phänomen des 17. Jahrhunderts**. Akten zum 35. Wolfenbütteler Symposium. Amsterdã: In de Pelikaan;

Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001. p. 212-233.

GOERLITZ.DE. **Pfarrkirche St. Peter und Paul** (Peterskirche). Disponível em: https://www.goerlitz.de/Pfarrkirche_St._Peter_und_Paul.html. Acesso em: 16 fev. 2021.

GOMES, Pinharanda. Prefácio. In: **Isagoge** – Εισαγωγή [Introdução às Categorias de Aristóteles]. Porfírio. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

GONTIER, Nathalie. Depicting the Tree of Life: the Philosophical and Historical Roots of Evolutionary Tree Diagrams. **Evolution: Education and Outreach**. v. 4. p. 515-538. set. 2011. DOI 10.1007/s12052-011-0355-0.

GONZÁLEZ, Justo. **Historia del Cristianismo**. Tomo I. Miami: Editorial Unilit, 1994.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. Hermeticism and Hermetic Societies. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 550-558.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. **The Western Esoteric Traditions**. New York: Oxford, 2008.

GRANZ, W; SCHNEIDER, D; SCHUMANN, H. Myiasis beim Menschen in Mitteleuropa [Human myiasis in middle Europe]. **Z Gesamte Inn Med**. 15 abr. 1975. 30(8):293-301. Alemanha. PMID: 1163070. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/1163070/>. Acesso em: 09 jan. 2022.

GREEN, S. **El Libro de los mandalas del mundo**. Santiago: Océano Âmbar, 2005.

GREGORY, Alan. “No New Truths of Religion”: William Law’s Appropriation of Jacob Boehme. In: HESSAYON, Ariel; APETREI, Sarah (ed.). **An introduction to Jacob Boehme: four centuries of thought and reception**. 1. ed. Nova York: Routledge, 2014. p. 142-161.

GRIECO, Alfredo. Livros de emblemas: pequeno roteiro de Alciati à Iconologia de Cesare Ripa. **ALCEU**. v. 3, n. 6. p. 79-92. jan./jun. 2003. Disponível em: <http://revistaalceu-acervo.com.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=74&sid=16>. Acesso em: 12 jan. 2021.

GUMMERE, Francis Barton. **Germanic Origins: A Study in Primitive Culture**. Nova York: Charles Scribner’s Sons, 1892.

HAASER, Ines (Anders). The City of Görlitz during Jacob Böhme’s Lifetime. In: ANDERSSON, Bo; MARTIN, Lucinda; PENMAN, Leigh; WEEKS, Andrew (ed.). **Jacob Böhme and his world**. Aries book series, v. 25. Leiden: Brill Academic Publishers, 2019. p. 70-97.

HADJINICOLAOU, Nikos. **La producción artística frente a sus significados**. México: Siglo Veintiuno, 1981.

HAEUBLIN, Nicolaus. **Helleleuchtender Hertzens-Spiegel**: worinnen vermittelt einer

dreyfachen Vorstellung ..., I. Das Erkänntniss, II. Die Übung, und dann III. Das Geheimniss der wahren Gottseligkeit, das ist, die gantze That, Krafft und Hertzens-Theologia ... mit zur Sache hochdienlichen Kupffer-Figuren ..., samt einem kurzgefasten, doch vollständigen Gebet-Büchlein, oder Andachts-Spiegel. Amsterdam e Franckfurt: Bey Johann Bielcken/ Buchhändl, 1705. Disponível em: <https://catalog.hathitrust.org/Record/002240793>. Acesso em: 02 ago. 2020.

HAKL, Hans Thomas. The Theory and Practice of Sexual Magic, Exemplified by Four Magical Groups in the Early Twentieth Century. In: HANEGRAAFF, Wouter J.; KRIPAL, Jeffrey J. (ed.). **Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism**. Aries book series. v. 7. Leiden: Brill Academic Publishers, 2008. p. 445-478.

HAMMER, Olav. **Claiming knowledge: strategies of epistemology from theosophy to the New Age**. Leiden; Boston: Brill, 2004.

HANEGRAAFF, Wouter J. **Esotericism and the Academy**. Rejected Knowledge in Western Culture. New York: Cambridge University Press, 2012.

HANEGRAAFF, Wouter J. Jacob Böhme and Christian Theosophy. In: PARTRIDGE, Christopher (ed.). **The Occult World**. Abingdon: Routledge, 2015. p. 119-127.

HANH, Thich Nhat. **A essência dos ensinamentos de Buda: como transformar o sofrimento em paz, alegria e liberação**. Anna Lobo (trad.). Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

HARMSSEN, Theodor. The Reception of Jacob Böhme and Böhmist Theosophy in the *Geheime Figuren der Rosenkreuzer*. In: KÜHLMANN, Wilhelm; VOLLHARDT, Friedrich (org.). **Offenbarung und Episteme – Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert**. Berlin: De Gruyter, 2012. p. 183-206.

HARMSSEN, Theodor. Fiction or a much stranger Truth. Sources and Reception of the *Geheime Figuren der Rosenkreuzer – Secret Symbols of the Rosicrucians in the 18th, 19th and 20th Centuries*. In: NEUGEBAUER-WÖLK, Monika; GEFFARTH, Renko; MEUMANN, Markus (ed.). **Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne**. Berlin: Walter de Gruyter 2013, p. 726-752.

HARMSSEN, Theodor. The Mind's Eye: Images of Creation and Revelation in Mystical Theology and Theosophy. In: FORSHAW, Peter J. (ed.). **Lux in Tenebris – The Visual and the Symbolic in Western Esotericism**. Aries Book Series, v. 23. Leiden: Brill, 2017. p. 152-178.

HARTMANN, Franz. **The life and doctrines of Jacob Boehme the God-taught philosopher – an introduction to the study of his works**. Boston: The Occult Publishing Company, 1891.

HEIJTING, Willem. Hendrick Beets (1625?-1708), Publisher to the German Adherents of Jacob Böhme in Amsterdam. **Quaerendo**. v. 3, n. 4. p. 250-280. 1973.

HELLER, Reginaldo. Cabala: transgressão ou heresia? **WebMosaica**, Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall. v. 3, n. 2. p. 58-70. jul-dez. 2011.

HERMANS, Erik. **Aristotle from York to Basra**. An investigation into the simultaneous study of Aristotle's *Categories* in the Carolingian, the Byzantine and the Abbasid worlds. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Nova York: Institute for the Study of the Ancient World – New York University, 2016.

HESSAYON, Ariel. Jacob Böhme's Foremost Seventeenth-Century English Translator: John Sparrow (1615–1670) of Essex. In: ANDERSSON, Bo; MARTIN, Lucinda; PENMAN, Leigh; WEEKS, Andrew (ed.). **Jacob Böhme and his world**. Aries book series, v. 25. Leiden: Brill Academic Publishers, 2019. p. 329-357.

IBN 'ARABI. **Les Illuminations de la Mecque**: The Meccan Illuminations, Textes Choisis / Selected Texts. M. Chodkiewicz *et al* (trad. e ed.). Paris: Sinbad, 1988.

IDEL, Moshe. **Cabala**: novas perspectivas. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

IDEL, Moshe. **Ascensions on High in Jewish Mysticism**: Pillars, Lines, Ladders. Pastis Incorporated CEU Studies in the Humanities. v. II. ANTOHI, Sorin; KONTLER, László (ed.). Budapeste: Central European University Press, 2005.

IDEL, Moshe. Kabbalah. In: **Encyclopaedia Judaica**. Michael Berenbaum; Fred Skolnik (ed.). v. 11. 2. ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. p. 586-692.

IDEL, Moshe. As interpretações mágica e neoplatônica da cabala no período renascentista. In: **Cabala, cabalismo e cabalistas**. São Paulo: Editora Perspectiva/ CIEUJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, 2008. p. 457-518.

IDEL, Moshe. Revelation and the 'Crisis of Tradition' in Kabbalah: 1475–1575. In: **Constructing tradition**: means and myths of transmission in Western esotericism. Andreas B. Kilcher (ed.). Aries books series. v. 11. Leiden; Boston: Brill, 2010. p. 255-292.

INDEX LIBRORUM PROHIBITORUM: 1600-1966. BUJANDA, Jesús Martínez de; RICHTER, Marcella (org.). Québec: Centre d'études de la Renaissance, l'Université de Sherbrooke, 2002.

JACOB-BOEHME-GOERLITZ.COM. **Walking in the tracks of Jacob Böhme in Görlitz**. Disponível em: <https://www.jacob-boehme-goerlitz.com/uploads/PDF/Jacob-Boehme-Flyer-en-web.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2021.

JAFFÉ, Aniela. O símbolo do círculo. In: JUNG, Carl G. (org.). **O homem e seus símbolos**. 2. ed. especial. Maria Lúcia Pinho (trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 323-335.

JOÃO PAULO II. **Código de Direito Canônico - CDC**. 16. ed. CNBB (trad.). Jesús Hortal (notas, comentários e índice analítico). São Paulo: Loyola, 2005.

JUNG, Carl Gustav. **Symbols of transformation**: an analysis of the prelude to a case of schizophrenia. The Collected Works of C. G. Jung (CW) v. 5. 2. ed. Herbert Read; Michael Fordham; Gerhard Adler; William McGuire (ed.). R. F. C. Hull (trad.). Bollingen Series XX. Nova Jersey: Princeton University Press, 1976.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha (trad.). Obras completas de C. G. Jung; v. XI. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e alquimia**. Obras completas de CG. Jung; v. XII. Maria Luíza Appy; Margaret Makray; Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva (trad.). Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva; Maria Luíza Appy (revisão literária). Jette Bonaventure (revisão técnica). Petrópolis: Vozes, 1990.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Maria Luíza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva (trad.). Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, Carl G. (org.). **O homem e seus símbolos**. 2. ed. especial. Maria Lúcia Pinho (trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

KARNITSCHER, Tünde Beatrix. In: ANDERSSON, Bo; MARTIN, Lucinda; PENMAN, Leigh; WEEKS, Andrew (ed.). **Jacob Böhme and his world**. Aries book series, v. 25. Leiden: Brill Academic Publishers, 2019. p. 313-328.

KARRAS, Ruth Mazo. Pagan Survivals and Syncretism in the Conversion of Saxony. In: **The Catholic Historical Review**. Catholic University of America Press. 1986, v. 72, n. 4. p. 553-572. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25022405?seq=1>. Acesso em: 03 fev. 2021.

KB - Koninklijke Bibliotheek - Nationale Bibliotheek van Nederland. **Jakob Böhme**. Disponível em: <https://www.kb.nl/themas/gedrukte-boeken-tot-1800/jakob-bohme>. Acesso em: 16 jan. 2021.

KHUNRATH, Heinrich. **Amphitheatrum Sapientiae Aeternae**. 1609. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_S-dWEySknaAC/page/n279/mode/2up. Acesso em: 02 ago. 2020.

KIRCHER, Athanasius. **Œdipus Ægyptiacus**. Tom IIB. Roma: Typographia Vitalis Mascardi, 1653. Disponível em <http://billheidrick.com/Orpd/AKir/AKOeAeII.htm>. Acesso em: 05 jun. 2021.

KLUCKERT, Ehrenfried. The Depictions of Visions and Visual Perception. In: TOMAN, Rolf (ed.); BEDNORZ, Achim (fot.). **The Art of Gothic: Architecture, Sculpture, Painting**. Königswinter: Könemann, 2004. p. 439-453.

KOHNLE, Armin. **Kleine Geschichte der Kurpfalz**. Karlsruhe: G. Braun, 2005.

KÖNIG, David. **Le fini et l'infini chez Jacob Boehme etude sur la détermination de l'absolu**, 2006. Tese (Doutorado em filosofia). Université Paris IV – Sorbonne, Ecole doctorale concepts et langages, 2006. Disponível em: <http://www.e-sorbonne.fr/sites/www.e-sorbonne.fr/files/theses/konig.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2016.

KURMANN-SCHWARZ, Brigitte. Gothic Stained Glass. In: TOMAN, Rolf (ed.); BEDNORZ, Achim (fot.). **The Art of Gothic: Architecture, Sculpture, Painting**. Königswinter: Könemann, 2004. p. 468-485.

LEBENSSTUFEN.DE. **Widmung**. Disponível em:

https://www.lebensstufen.de/Widmung/begleitheft_zur_jakob.htm. Acesso em: 18 ago. 2021.

LEICHT, Reimund. Jewish Influences II: Middle Ages. *In*: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 637-638.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Marcos Flamínio Peres (trad.); Marcos de Castro (revisão técnica). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIMA, Tânia Andrade; SILVA, Marília Nogueira. Alquimia, Ocultismo, Maçonaria: o ouro e o simbolismo hermético dos cadinhos (séculos XVIII e XIX). *In*: **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Sér. v. 8/9. p. 9-54 (2000-2001). Editado em 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/anaismp/a/RdxSSXNX73NHsbcWbHGYPWJ/?lang=pt>. Acesso em: 31 out. 2021.

LIRA, David Pessoa de. **O batismo do coração no vaso do conhecimento**: uma introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum. Recife: Editora UFPE, 2015.

LUDWIG, Alfred M. Altered States of Consciousness. *In*: TART, Charles T. (ed.). **Altered States of Consciousness**. Nova York: John Wiley & Sons, Inc. 1969. p. 09-22.

LÚLIO, Raimundo. **Arbor X Scientiæ Venerabilis et Cælitvs, illuminati patris Raymvndi Lvlili Maioricensis**. Lugdun [Lyon]: Opera Gilberti de Villiers, impensis vero magistri Guilhelmi Huyon & Constantini Fradin ibidem comorantes, 1515. Disponível em: https://archive.org/details/gri_33125008480259/page/n3/mode/2up. Acesso em 24 maio 2021.

LUMPKIN, Ben Gray. Der Traume des Baume. A Religious Song from the Middle Ages. *In*: **Journal of American Folklore**. 78/307. jan.-mar. 1965. p. 66-68. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/538107?refreqid=excelsior%3A90a1e37d5c26a71b8724194d2bec9f31&seq=1>. Acesso em: 03 fev. 2021.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. v. 1. Os Primórdios – Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. v. 3. Debates e Controvérsias, I. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. v. 5. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1995.

MACHADO, Beatriz. **Sentidos do caleidoscópio**: uma leitura da mística a partir de Muhiyydîn Ibn ‘Arabî. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

MAGID, Shaul. **From Metaphysics to Midrash**. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

MAGNO, Alberto. *Speculum astronomie*. In: CAROTI, Stefano (ed.); ZAMBELLI, Paola. (rev. ed.). **The Speculum astronomiae and its Enigma: Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and His Contemporaries**. Dordrecht: Kluwer Academic, 1992.

MAIMÔNIDES, Moshe. **Guia dos Perplexos**. Obra completa. Yosef Flavio Horwitz (trad.). São Paulo: Sêfer, 2018.

MANTOVANI, Margherita. «**Acqua di vita**» ed **esegesi biblica nella versione latina del Sefer Sha'are Orah**. THÈSE DE DOCTORAT de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres PSL Research University. Sous la direction de Jean-Pierre BRACH et Gaetano LETTIERI; co-tutelle Univ. La Sapienza, Italie. École doctorale de l'EPHE – ED 472. Spécialité: Religion et systèmes de pensée. Paris, 2017.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MCCULLOUGH, Glenn J. **Jacob Boehme and the Spiritual Roots of Psychodynamic Psychotherapy: Dreams, Ecstasy, and Wisdom**. 2019. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade do Knox College e Centro de Pós-Graduação de Estudos Teológicos da Escola de Teologia de Toronto. Universidade de St. Michael's College. Toronto, 2019.

MCGRATH, Sean J. Böhme's Theology of Evil and its Relevance for Psychoanalysis. In: NASO, Ronald C.; MILLS, Jon (ed.). **The Psychoanalysis of Evil**. Routledge, 2016. p. 49-68.

MENGAL, Paul. Nascimentos da Psicologia: a natureza e o espírito. **Revista Ideação**, n. 32. Feira de Santana: UEFS. p. 259-288. jul./dez. 2015.

MIRÀNDOLA, Pico Della. **A Dignidade do Homem**. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. São Paulo: Escala, 2008.

MORRISSEY, Fitzroy. **Sufism and the Perfect Human**. From Ibn 'Arabī to al-Jīlī. Routledge Sufi Series. Abingdon; Nova York: Routledge, 2020.

MOULINIER, Laurence. In: **Mystik und Natur**. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart. Peter Dinzelbacher Walter (ed.). Berlim: De Gruyter, 2009. p. 39-60.

MUSES, Charles A. **Illumination on Jacob Boehme: The Work of Dionysius Andreas Freher**. Nova York: King's Crown Press, 1951.

NECKER, Gerold. "Out of Himself, to Himself": The Kabbalah of Jacob Böhme. In: ANDERSSON, Bo; MARTIN, Lucinda; PENMAN, Leigh; WEEKS, Andrew (ed.). **Jacob Böhme and his world**. Aries book series, n. 25. Boston: Brill, 2018. p. 197-220.

NICOLESCU, Basarab. **Ciência, sentido & evolução – A cosmologia de Jacob Boehme**. São Paulo: Attar Editorial, 1995.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

NORBYE, Marigold Anne. **Arbor genealogiae**: Manifestations of the Tree in French Royal Genealogies. In: SALONIUS, Pippa; WORM, Andrea (ed.). **The Tree**: Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought. IMR v. 20. Turnhout: Brepols, 2014. p. 69-94.

PASI, Marco. The Knight of Spermatophagy: Penetrating the Mysteries of Georges Le Clément de Saint-Marcq. In: HANEGRAAFF, Wouter J.; KRIPAL, Jeffrey J. (ed.). **Hidden Intercourse**: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism. Aries book series. v. 7. Leiden: Brill Academic Publishers, 2008. p. 369-400.

PEDRO DE ESPANHA. **Tractatus** – Summulæ Logicales. Milão: Leonhard Pachel e Ulrich Scinzenzeler, 15 IX. 1487. Disponível em: <https://archive.org/details/ita-bnc-in2-00001304-001/page/n25/mode/2up>. Acesso em: 24 maio 2021.

PEDRO DE ESPANHA. **Tractatus** – Summulæ Logicales. Georgius; Thomas Bricot (comentários). Lyon, 1497. Disponível em: http://idb.ub.uni-tuebingen.de/opendigi/Ab8_qt#p=71. Acesso em: 24 maio 2021.

PENMAN, Leigh T. I. 'A Second Christian Rosencreuz? Jakob Böhme's Disciple Balthasar Walther (1558-c.1630) and the Kabbalah. With a Bibliography of Walther's Printed Works.' Western Esotericism. Selected Papers Read at the Symposium on Western Esotericism held at Åbo, Finland, on 15-17 August 2007. **Scripta instituti donneriani Aboensis**, XX. T. Ahlbäck, ed. Åbo, Finland: Donner Institute, 2008. p. 154-172. Disponível em: <https://journal.fi/scripta/article/view/67334>. Acesso em: 04 ago. 2020.

PENMAN, Leigh T. I. Jacob Böhme and His Networks. In: ANDERSSON, Bo; MARTIN, Lucinda; PENMAN, Leigh; WEEKS, Andrew (ed.). **Jacob Böhme and his world**. Aries book series, v. 25. Leiden: Brill Academic Publishers, 2019. p. 98-120.

PÉREZ, Johann Friedrich Wolfgang Hasler. De letras hebreas a alturas musicales: revisión de aplicaciones de los principios de la música especulativa a la composición musical en el siglo XX (Parte 1): asignación de alturas por atribución directa y a través de la astrología. Ensayos. **Historia y Teoría el Arte**. n. 17. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Artes. p. 137-167, 2009. Disponível em: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/handle/10495/4981>. Acesso em: 15 abr. 2017.

PITTA, Danielle Perin Rocha. Sociologia do imaginário. **Ciência & Trópico**. Recife 3(1). p. 65-72. jan/jun. 1975.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. 2. ed. Curitiba: Editora CRV, 2017.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Rodolfo Lopes Editor (tradução do grego, introdução, notas e índices). 1. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATÃO. **A República**. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

POLLONI, Nicola. Gundissalinus and Avicenna: Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection. **Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale**. v. 28. p. 515-552.

2017. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/POLGA>. Acesso em: 19 maio 2021.

PORDAGE, John. **Theologia mystica**, or, The mystic divinitie of the aeternal invisibles, viz., the archetypous globe, or the original globe, or world of all globes, worlds, essences, centers, elements, principles and creations whatsoever. v. II. Londres: 1683. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=fvXfCr2J3t8C&hl=pt-BR&source=gbs_book_other_versions. Acesso em: 26 nov. 2021.

PORTO, C. M.; M. PORTO, M. B. D. S. A evolução do pensamento cosmológico e o nascimento da ciência moderna. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, v. 30, n. 4. p. 4601-1-4601-9. out.-dez. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-11172008000400015. Acesso em: 30 jun. 2020.

PROULX, Daniel. L'Imagination selon Henry Corbin. In: WUNENBURGER, Jean-Jacques; ARAÚJO, Alberto Felipe; ALMEIDA, Rogério de (org.). **Os trabalhos da imaginação: abordagens teóricas e modelizações**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2017. p. 421-437.

QUEIRÓS, Nuno Duarte da Silva. Sol Iustitiæ: a celebração do Natal numa perspectiva genética. **Humanística e Teologia**. 36:2. p. 113-142. 2015. Disponível em: <file:///C:/Users/55839/Downloads/9284-Artigo-15550-1-10-20200703.PDF>. Acesso em: 06 fev. 2021.

QUEIROZ, José J. Mitos e suas regras. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas & Paulus, 2013. p. 499-511.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus**. Igreja Católica e sexualidade – de Jesus a Bento XVI. Paulo Fróes; Debora Donadel (trad.); Débora Donadel (revisão da tradução); Renate Gierus (revisão técnica). 5. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.

REISCH, Gregor. **Margarita philosophica** [...]. Basileia: Sebastianum Henricpetri (ed.), 1583.

RIBEIRO, Nelson Pôrto. **A Igreja de S. Pedro dos Clérigos do Rio de Janeiro e suas congêneres**; um estudo iconográfico do desenvolvimento do plano centrado e suas variantes. Tese: Mestre em Artes Visuais (História e Crítica da Arte). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1990.

RICCI, Paolo [GIKATILLA, Joseph]. **Liber Portæ Lvcis**. Augsburg: Officina Millerana de Augustæ Vindelico, 1516. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=hDdRAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 05 jun. 2021.

RIFFARD, Pierre A. **O esoterismo**. Yara Azeredo Marino; Elisabete Abreu (trad.). São Paulo: Mandarim, 1996.

RHODY, Nathanael. The Heliand: The Warrior's Strength and the Transcendence of Faith. **Journal of Undergraduate Research at Minnesota State University, Mankato**. v. 12. art. 9. p. 1-36. 2012. Disponível em: <https://cornerstone.lib.mnsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1017&c>

ontext=jur. Acesso em: 28 fev. 2021.

ROOB, Alexander. **El museo hermético**: alquimia & mística. Hong Kong: Taschen, 2011.

RUEFF, Jacob. **Hebammen Buch**. Daraus man alle Heimlichkeit deß Weiblichen Geschlechts erlernen, welcherley gestalt der Mensch in Mutter Leib empfangen, zunimpt und geboren wirdt, Auch wie man allerley Kranckheit, die sich leichtlich mit den Kindtbetterin zutragen / mit köstlicher Artzenzey vorkommen und helffen könne. Alles auß eygentlicher Erfahrung deß weitberühmpten Jacob Ruffen, Stattartzts zu Zürich, vor dieser zeit an Tag geben. Jetz und aber von newem gebessert, mit schönen Figurn geziert: Sampt einem nützlichen Anhang, von Cur und Pflege der newgebornen Kindlein. Franckfurt am Mayn: Siegmund Feyerabend (ed.), 1580. Disponível em: http://digital.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.6.4.jsp?folder_id=0&dvs=1612876404024~926&pid=2318628&locale=pt&usePid1=true&usePid2=true. Acesso em: 09 fev. 2021.

RUEFF, Jacob. **Hebammen Buch**. [...]. Franckfurt am Mayn: Johann Saur (ed.) publicado por Eliae Willers (impressor), 1600. Disponível em: <https://archive.org/details/hebammenbuchdara00rffj>. Acesso em: 09 fev. 2021.

RUSTERHOLZ, Sibylle. Abraham von Franckenberg, Briefwechsel. **Arbitrium** – Zeitschrift für Rezensionen zur germanistischen Literaturwissenschaft. v. 17 (1). p. 59-63. 1999. DOI:10.1515/arbi.1999.17.1.59.

RUSTERHOLZ, Sibylle. Abraham von Franckenbergs Verhältnis zu Jacob Böhme. Versuch einer Neubestimmung aufgrund kritischer Sichtung der Textgrundlagen. In: GARBER, Klaus (ed.). **Kulturgeschichte Schlesiens in der Frühen Neuzeit**. 2. v. Tübingen: Niemeyer, 2005. v. 1. p. 205-241.

SACHSEN. Statistisches Landesamt des Freistaates Sachsen. **Bevölkerung des Freistaates Sachsen jeweils am Monatsende ausgewählter Berichtsmonate nach Gemeinden**. ago. 2020. https://www.statistik.sachsen.de/download/aktuelle-zahlen/statistik-sachsen_a11_einwohnerzahlen-monat.xlsx. Acesso em: 17 dez. 2020.

SALONIUS, Pippa; WORM, Andrea. Introduction. In: SALONIUS, Pippa; WORM, Andrea (ed.). **The Tree**: Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought. IMR v. 20. Turnhout: Brepols, 2014. p. 1-9.

SANTOS NETO, Regina Célia dos. **Visões do feminino**: a criação de Eva nos mosteiros da Coimbra medieval (séculos XII-XIII). 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SCHRADER, Richard J. Sacred Groves, Marvellous Waters, and Grendel's Abode. **Florilegium**. v. 5. p. 76-84. 1983. Disponível em: <https://journals.lib.unb.ca/index.php/flor/article/view/19336/20913>. Acesso em: 03 fev. 2021.

SCHILLING, Michael. Flugblätter religiöser Dissidenten in der Frühen Neuzeit. In: AMMON, Rémi Frieder von; RÉMI, Cornelia; STIENING, Gideon (ed.). **Literatur und Praktische Vernunft**. Festschrift für Friedrich Vollhardt zum 60. Berlin-Boston: Geburtstag, 2016. p. 61-84.

SCHOLEM, Gershom. **A Mística Judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SCHOLEM, Gershom. **On the Mystical Shape of the Godhead**: Basic Concepts in the Kabbalah. New York: Schocken Books, 1997.

SCHULTZ, Duane P.; E. SCHULTZ, Sydney. **História da psicologia moderna**. Marília de Moura Zanella; Suely Sonoe Murai Cuccio; Cíntia Naomi Uemura (trad.). São Paulo: Cengage Learning, 2014.

SEFER YETZIRAH: The Book of Creation: in theory and practice. Aryeh Kaplan (rev. e ed.). York Beach: Red Wheel/ Weiser, 1997.

SEGOL, Marla. **Word and image in medieval Kabbalah**: the texts, commentaries, and diagrams of the Sefer Yetsirah. Coleção The new Middle Ages. Bonnie Wheeler (ed.). Nova York: Palgrave Macmillan, 2012.

SHAW, Gregory. **Theurgy and the soul**: the neoplatonism of Iamblichus. (Hermeneutics: Studies in the History of Religions). University Park: The Pennsylvania State University Press. 1995.

SHAW, Gregory. Neoplatonism I: Antiquity. *In*: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 834-837.

SIMEK, Rudolf. **Lexikon der germanischen Mythologie**. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1984.

SIMSON, Otto von. **The Gothic Cathedral**. Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order. Bollingen Series XLVIII. Princeton: Princeton University Press, 1974.

SKÅNBERG, Tuve. **Glömda Gudstecken** - Från fornkyrklig dopliturgi till allmogens bomärken. Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis n. 45. Lund: Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv, 2003.

STATISTA. **Christmas trees sold in Germany from 2000 to 2019**. Disponível em: <https://www.statista.com/statistics/1064691/sales-from-christmas-trees-in-germany/>. Acesso em: 26 fev. 2021.

STEIN, Murray. **Jung** – o mapa da alma: uma introdução. Álvaro Cabral (trad.); Márcia Tabone (revisão técnica). 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

STETTIN, August Lebrecht. **Medicinisch-chymisch und alchemistisches Oraculum**, darinnen man nicht nur alle Zeichen und Abkürzungen welche so wohl in den Recepten und Büchern der Aerzte und Apothecker als auch in den Schriften der Chemisten und Alchemisten vorkommen findet sondern deme auch ein sehr rares chymisches Manuscript eines gewissen Reiches. Ulm: A. L. Stettin, 1772. Disponível em: <https://archive.org/details/b30522535>. Acesso em: 31 out. 2021.

STRÔNGOLI, Maria Thereza de Queiroz Guimarães. Encontros com Gilbert Durand: cartas,

depoimentos e reflexões sobre o imaginário. *In*: PITTA, Danielle Perin Rocha. **Ritmos do imaginário**. Recife: UFPE, 2005. p. 145-172.

STRÔNGOLI, Maria Thereza de Queiroz Guimarães. O imaginário da menina e a construção da feminilidade. **Letras de Hoje**. Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 26-40, out./dez. 2009

STROUMSA, Gedaliahu G. The Early Christian Fish-Symbol Reconsidered. *In*: GRUENWALD, Ithamar; SHAKED, Shaul; STROUMSA, Gedaliahu G. (eds.). **Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992. p. 199-205.

SUEHNEKREUZ. **Ueber das mittelalterliche Zeichen der 4**. Disponível em: <http://www.suehnekreuz.de/ikono/aufsaetze03.html#top>. Acesso em: 31 out. 2021.

SZÖNYI, György E. Dee, John, *In*: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 301-309.

SZULAKOWSKA, Urszula. Jacob Boehme and Abraham von Franckenberg. *In*: **The sacrificial body and the day of doom: alchemy and apocalyptic discourse in the Protestant Reformation**. Aries book series; v. 1. Leiden: Brill, 2006. p. 141-158.

TÁCITO. **Agricola and Germany**. Anthony R. Birley (tradução, introdução e notas). Nova York: Oxford University Press, 1999.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanches; ARAÚJO, Alberto Felipe. **Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário**. Letras de Hoje, Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 7-13, out./dez. 2009. Disponível em: <http://rogerioa.dominiotemporario.com/resources/P%C3%B3s/pedimag.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2016.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

T. THOMAS, Nigel J. Mental Imagery. *In*: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall 2020 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/mental-imagery/>. Acesso em: 16 out. 2020.

TOLLEY, Clive. What is a 'World Tree', and Should We Expect to Find One Growing in Anglo-Saxon England? *In*: BINTLEY, Michael D. J.; SHAPLAND, Michael G. (ed.). **Trees and Timber in the Anglo-Saxon World**. Medieval History and Archaeology. Nova York: Oxford University Press, 2013. p. 177-185.

TROELTSCH, Ernst. Igreja e seitas. **Religião e sociedade**. 14/3, p. 134-144, 1987.

TROELTSCH, Ernst. **El protestantismo y el mundo moderno**. Eugenio Ímaz (trad.). México: FCE, 2005.

TROMPF, Garry W. Macrohistory. *In*: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 701-716.

VENTURA, Taiane dos Santos; RODRIGUES, Barbara Borges. Traços de um coração doente: psicologia em diálogo com a cardiologia. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, v. 7, n. 3, p.463-478, 2018.

VERBOON, Annemieke R. The Medieval Tree of Porphyry: An Organic Structure of Logic. In: SALONIUS, Pippa; WORM, Andrea (ed.). **The Tree: Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought**. IMR v. 20. Turnhout: Brepols, 2014. p. 95-116.

VERSLUIS, Arthur. **Magic and Mysticism: an introduction to Western Esotericism**. Lanham: Rowan and Littlefield, 2007.

VIDA E LEGADO DE JACOB BOEHME. Diretor: Lukasz Chwalko. Roteiro: Lukasz Chwalko. Elenco: Jerzy Prokopiuk, Jan Tomkowski, Joel Burnell. Produção: Lukasz Chwalko. Polônia: Vimeo, Prime Video, 2016. (161 min.).

VIEIRA, Otávio Santana. **O hermetismo como elemento fundamental do ocidente**. Um paradoxo entre sua necessidade e sua rejeição. 2016. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

VILLAÇA, N. Georges Bertin. In: **dObra[s] – revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda**. [S. l.], v. 7, n. 16, p. 138-143, 2014. DOI: 10.26563/dobras.v7i16.20. Disponível em: <https://dobras.emnuvens.com.br/dobras/article/view/20>. Acesso em: 10 set. 2021.

WALL, Ernestien G. E. van der. Chiliasmus Sanctus: De Toemomstverwachting van Georg Lorenz Seidenbecher (1623–1663). **Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History**. Nieuwe Serie. v. 63, n. 1, p. 69-83, 1983.

WATERFIELD, Robin. **Jacob Boehme**. Coleção Mestres do Esoterismo Ocidental. Silvio Antunha (tradução). São Paulo: Madras, 2007.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva** / Max Weber; trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; rev. téc. de Gabriel Cohn. 4. ed., 4. reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WEEKS, Andrew. **Boehme: An Intellectual Biography of the Seventeenth century Philosopher and Mystic**. Albany: State University of New York Press, 1991.

WEEKS, Andrew. BOEHME, JACOB. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 185-192.

WIDDICOMBE, Peter. The Wounds and the Ascended Body: The Marks of Crucifixion in the Glorified Christ from Justin Martyr to John Calvin. **Laval théologique et philosophique**. v. 59, n. 1, p. 137-154, fev. 2003. DOI: <https://doi.org/10.7202/000793ar>

WOELK, Moritz: Lebensbaum – III. Ikonographie. *In*: BUCHBERGER, Michael (apres.); KASPER, Walter (ed.). **Lexikon für Theologie und Kirche**. 3. ed. v. 6. Freiburg: Herder, 1997. col. 724-725.

WOLFSON, Elliot R. The Tree That Is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in *Sefer ha-Bahir*. **Jornal of Jewish Thought and Philosophy**. v. 3, p. 31-76, 1993.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ZUBER, Mike A. **Spiritual Alchemy**. From Jacob Boehme to Mary Anne Atwood. Nova York: Oxford University Press, 2021.