

# Sosteniendo un orbe en su mano: El ángel 'Anafi'el y un mosaico de Helios de la antigüedad tardía

Moshe Idel

## Tres posibles fuentes de literatura de Heikhalot

La naturaleza de las fuentes de la denominada literatura Heikhalot y sus avatares son temas que aún esperan análisis académicos detallados. Aunque los textos hebreos que se conciben como pertenecientes a esta literatura son bastante escasos y relativamente cortos, aunque bastante difíciles, se han invertido más esfuerzos en dilucidar su contenido que en señalar sus probables fuentes. Cuando se ha hecho tal intento sugiriendo que los orígenes de esta literatura se encuentran en fuentes judías anteriores, obras relacionadas con las tradiciones del templo judío y sus sacerdotes como preservadores, así como con la literatura del Mar Muerto, 1 las reacciones de los eruditos han En cambio, el nuevo supuesto que parece haber sido adoptado en estudios recientes supone afinidades positivas con conceptos e ideales encontrados en el cristianismo,

- 1 Véase Ithamar Gruenwald, "Mekoman shel masorot kohaniyyot bi-ziratah shel ha-mistikah shel ha-merkavah ve-shel shi'ur komah" (El impacto de las tradiciones sacerdotales en la creación del misticismo Merkavah y Shi'ur Qomah), en Ha -mistikah ha-yehudit ha-kdumah (Misticismo judío temprano), Estudios de Jerusalén en el pensamiento judío, 6, ed. Joseph Dan (Jerusalén, 1987), 65-120 (hebreo), y de una manera más elaborada Rachel Elior, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, tr. David Louvish (Oxford y Portland, 2004). Véanse también los dos estudios de Jody Magness (más abajo, n. 60) que adoptan la identidad sacerdotal de algunos de los temas que trata.
- 2 Véase, por ejemplo, Noam Mizrahi, "She'elat ha-zikah bein shirat olat ha-Shabat le-sifrut ha-heikhalot: hebtey lashon ve-signon" (La supuesta relación entre la canción del sacrificio del sábado y la literatura de Hekhalot: lingüística y Stylistic Aspects), *Meghillot* 7 (2009): 263-98 (hebreo), así como el estudio de Peter Schaefer mencionado en la siguiente nota al pie.
- 3 Vea la fuerte inclinación en esta dirección en los estudios recientes de Peter Schaefer, *The Origins of Jewish Mysticism* (Princeton, 2009), especialmente 32-33. Véase también Ra'anan S. Boustán, *From Martyr to* anclado en el supuesto de continuidad a otro que presupone una discontinuidad aumentada, como si fuera

parte de alguna forma de controversia religiosa entre los autores de la literatura de Heikhalot y el pensamiento cristiano emergente. Más recientemente, ha recibido impulso otro enfoque, que ve algunos desarrollos importantes en el judaísmo de la antigüedad tardía como una confrontación con la cultura pagana greco-romana.<sup>4</sup> A continuación, también abordaré la posible relevancia de este enfoque para un tema de Heikhalot. Permítanme ser claro: la siguiente no es una propuesta integral para reducir las fuentes de la literatura de Heikhalot a la mitología griega, sino para poner en relieve una fuente más posible además de otras que se han mencionado anteriormente. Sin conciencia de múltiples posibilidades,

*Mística: martirologio rabínico y la creación del misticismo Merkavah* (Tübingen, 2005) y algunos de los estudios de Adam H. Becker y Annette Yoshiko Reed (eds.), *The Ways that Never Parted: Jewish and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Minneapolis, 2007). Para el judaísmo rabínico primitivo y el cristianismo primitivo, ver la visión anterior de Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Palo Alto, 1999) e idem, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Filadelfia, 2004). Recientemente se encuentra una visión más matizada en idem, "Más allá del judaísmo: Metatrón y la polimorfía divina en el judaísmo antiguo", *JSJ* 41 (2010): 323-65. Véase también a continuación, n. 107.

- 4 Véase Philipp Bloch, "Rom und die Mystiker der Merkavah", en *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns* (representante de Toronto, 2011), 113-24. Sobre la nueva dirección de explicar el "otro significativo" de la literatura rabínica primitiva, véase Seth Schwartz, *Imperialismo y sociedad judía: 200 a. C. a 640 d. C.* (Princeton, 2003); Adiel Schremer, *Hermanos distanciados: herejía, cristianismo e identidad judía en la antigüedad tardía* (Oxford y Nueva York, 2010); Israel Knohl, *El Mesías antes de Jesús: El siervo sufriente de los Rollos del Mar Muerto* (Berkeley, 2002).

La presencia de palabras griegas en los tratados de Heikhalot ha sido debidamente señalada.<sup>5</sup> Gershom Scholem, siguiendo a Heinrich Graetz, incluso sugirió ver en el trasfondo bizantino una posible fuente de lo que él llama el basilomorfismo de algunos de sus tratados; <sup>6</sup> otras

propuestas en ese También se ha avanzado en la dirección 7, aunque parece que el posible impacto de las fuentes griegas se ha descuidado bastante en los estudios más recientes. En algunos casos he señalado el posible impacto de la mitología griega relacionada con Atlas a partir de un detalle encontrado en textos relacionados con la literatura de Heikhalot.<sup>8</sup> En ese contexto me he referido también a otra posibilidad, la de ver en una determinada dimensión de la figura, de la representación de Apolo / Helios una fuente plausible para algunos detalles de cierta discusión que se encuentra en un pasaje difícil de la literatura de Heikhalot. <sup>9</sup> Si se acepta la propuesta de ver una figura mitológica del mundo grecorromano como fuente para un pasaje de la literatura de Heikhalot como se describe a continuación, sería prudente también dirigir nuestra mirada hacia otros corpus de escritos antiguos que estaban disponibles para el autores anónimos de la literatura de Heikhalot además de los implicados en las propuestas disponibles de estudiosos en el campo. Esto no invalida la pertinencia de estas explicaciones, cuando se ofrecen de una manera mucho más restringida que en la práctica, aunque creo que cada explicación se refiere a diferentes partes de la literatura de Heikhalot y a diferentes temas. La presente propuesta debe considerarse en el contexto más amplio de la explotación de información relativa a la antigüedad antigua y tardía con el fin de dilucidar un número limitado de fenómenos antiguos tardíos y medievales encontrados en la literatura mística judía.<sup>10</sup> En mi opinión, las tres explicaciones divergentes, incluso si y cuando son correctos, no excluyentes, y la inclinación a

5 Johanan H. Levy, *Olamot niḡashim: mekharim al ma'amadah shel hayahadut ba-olam ha-yevani-ha-roma'i* (Estudios sobre helenismo judío), 2ª ed. (Jerusalén, 1969), 259–65 (hebreo); Gideon Bohak, “Restos de palabras griegas y fórmulas mágicas en la literatura de Heikhalot”, *Kabbalah* 6 (2001): 121–34.

6 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Nueva York, 1960), 54–55, y ver también p. 48.

7 Véase Moshe Idel, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions of the Artificial Anthropoid* (Nueva York, 1990), 285–86, o Guy G. Stroumsa, “Mystical Descents”, en *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, eds. John J. Collins y Michael Fishbane (Albany, 1995), 139–54.

8 Véase Moshe Idel, “De Italia a Ashkenaz y viceversa: sobre la circulación de las tradiciones místicas judías”, *Kabbalah* 14 (2006): 64–65 n. 66; ídem, Ben: Sonship and Jewish Mysticism (Londres y Nueva York, 2008), 647.

abrazar solo uno de ellos no hace justicia a las complejidades de los textos y de las circunstancias que generaron los distintos textos. De hecho, diferentes formas de culturas híbridas, o si se prefiere, culturas religiosas sincréticas, que se conocieron en la antigüedad tardía, forjaron una descendencia aún más híbrida a medida que se desarrollaron en diferentes centros religiosos y en diversas circunstancias sociales y políticas. A continuación, trataremos algunos temas que se encuentran en la literatura de Heikhalot, a saber, una serie de tratados relativamente breves escritos en hebreo desde principios de la Edad Media que tratan sobre la estructura de la arquitectura del mundo de la divinidad y las técnicas para alcanzarlo. Dada la marcada disparidad conceptual de los textos reunidos por los eruditos modernos bajo el amplio paraguas de la literatura Heikhalot o Merkavah, y la variedad de versiones en las que se han conservado, las respuestas poco sofisticadas son inevitablemente simplistas, especialmente dados los tipos entrelazados de coexistencia del judaísmo, El cristianismo y las diversas culturas paganas de la antigüedad tardía.

### Un pasaje corrupto de un texto de Heikhalot y su corrección

Algunos de los textos pertenecientes a la literatura de Heikhalot nos llegaron en versiones corruptas, hecho que ha complicado la comprensión de su contenido y los intentos de rastrear sus fuentes. Por ejemplo, en Ms. Munich 40,

9 Los temas fueron discutidos en una conferencia que pronuncie en 2000 en una conferencia sobre el judaísmo en la antigüedad tardía organizada por el profesor Lee I. Levine y el Centro Ben-Zion Dinur para la Historia Judía de la Universidad Hebrea, cuando prometí dar más detalles sobre el tema. tema; aquí intento cumplir esta promesa. Me he referido sucintamente a este tema en varios de mis estudios. Véase, por ejemplo, Idel, Ben, 245; ídem, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Ladder, Lines* (Budapest y Nueva York, 2005), 87.

10 Véase Yehuda Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, tr. Batya Stein (Albany, 1993), 65–92; Moshe Idel, *Olam ha-mal'akhim: bein hitgalut le-hit'alut* (El mundo angélico: apoteosis y teofanía) (Tel Aviv, 2008), 171 n. 91 (hebreo); ídem, “La Imagen del Hombre sobre las Sefirot: Teosofía de los Diez Sahsa Supremo de R. David ben Yehuda he-Hasid. caliente. and Its Reverberations”, *Kabbalah* 20 (2009): 181–212.

fol. 120v, que es el único manuscrito que contiene este texto de Heikhalot, hay un pasaje que trata de uno de los ángeles más elevados, 'Anafi'el.<sup>11</sup> El pasaje relevante de este manuscrito se ha publicado en la conocida Sinopsis de Peter Schaefer como sigue: 12

אמר ר' עקיבא בשעה שעליתי וצפיתי בציבור! [ראיתי בתוך שבילי למעלה ורוחבן למטה ויש להפך היש<sup>12</sup> שמים יש בריות שארכן ל"ר מספר לגדודיו' הלא בוכיבאל!]! [הממונה על הכוכבי 'ועמו שס"ה אלפי' ריבוא של מלאכי 'גדולי' ונכבדי 'ורבי' ומי 'בוקומו ומלושבי' אש לבנה ומלאים עיניים, הנה עונפאל השר שעל ראשי אצבעותיך פרטו!] [ערבו!] [רקיע.

El contexto de esta oración bastante oscura, que en el manuscrito y en su forma impresa está repleta de errores, como veremos más adelante, no ha sido mencionado todavía por ningún erudito, hasta donde yo sé. Las únicas dos excepciones son una nota a pie de página en un artículo dedicado al ángel 'Anafi'el por Joseph Dan, y el

11 Concerniente a este ángel, ver, por ejemplo, Joseph Dan, "Anafiel, Metatron ve- yozer bereshit." ('Anafiel, Metatron y Yotzer Bereshit), Tarbiz 52 (1983): 447–58 (hebreo); David Halperin, "Una imagen sexual en Hekhalot Rabbati y sus implicaciones", en *Early Jewish Mysticism*, ed. Joseph Dan (Jerusalén, 1987), 117–32; ídem, *Faces of the Chariot* (Tübingen, 1988), 393–96; James Davila, *Descenders of the Chariot: The People beyond the Hekhalot Literature* (Leiden, 2001), 226–30; Liebes, *Studies in Jewish Myth*, 91; Asi Farber-Ginnat, "Tfisat ha-merkavah be-torat ha-yesod ba-me'ah ha-yud gimel: 'sod ha-egoz' ve-saidotav" (El concepto de la Merkavah en el esoterismo judío del siglo XIII: "Sod ha-Egoz" y su desarrollo), Ph.D. diss., Universidad Hebrea de Jerusalén (1986), 246 n. 44, 307, 372–73 n. 154 (hebreo); Menachem Kallus, "Dos textos cabalísticos de mediados del siglo XIII del 'Círculo Iyun", tesis de maestría, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1989, 1–2, 33–35 n. 21; Michael Schneider, "Ben, Yeho'el ve-Sar shalom" (The Angelomorphic Hijo de Dios, Yehoel y Príncipe de Paz), *Kabbalah* 21 (2010): 199–200 (hebreo); ídem, *Mar'eh kohen: te'ofanyah, apote'ozah ve-te'ologyah binarit ba-me'ah ha-shniyyah li-fnei ha-sfirah* (La aparición del sumo sacerdote: teofanía, apoteosis y teología binitaria de Sacerdotal La tradición del período del Segundo Templo a través del misticismo judío antiguo) (Los Ángeles, 2012), 122–24, 132–34, 153, 165, 270–71 (hebreo), y estudios adicionales mencionados en las siguientes notas al pie. No me refiero aquí ni a continuación a casos casuales de mencionar el nombre del ángel en estudios que simplemente parafrasean o traducen los textos de Heikhalot sin un análisis significativo.

12 Véase *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, eds. Peter Schaefer y col. (Tubinga, 1981), párr. 873, pág. 287, donde este pasaje se ha copiado exactamente sobre la base de un manuscrito único, Munich 40, fols.

estudio de Annelies Kuyt mencionado en el n. 12 arriba. Este último no abordó el tema de 'Anafi'el, que es nuestro tema aquí, ya que adoptó la forma del nombre 'Atafi'el, mientras que el primero no abordó el significado específico del pasaje citado más allá de su afirmación. que trata con el verbo aparentemente sin sentido פרטו en el contexto específico, que él interpreta como "juego", como si los dedos jugaran con cuerdas, y percibe que esto es parte de un fragmento que trata, tal vez, de una descripción antigua de un cosmológico proceso. 14 Aplica un enfoque evolutivo asumiendo que lo que él percibe como un elemento cosmológico en este fragmento refleja una tradición anterior, que fue mitigada más tarde. De hecho, tales especulaciones pueden ser indispensables si la única versión disponible para un académico es la que ha sido impresa en Schaefer's *Synopse*. Sin embargo, esas especulaciones se vuelven aún más problemáticas si uno lee detenidamente

120r – v. Este es el pasaje inicial de un tratado perteneciente a la literatura de Heikhalot que fue glosado por material Ashkenazi, y merece un estudio aparte. Para un paralelo de las frases iniciales [a], véase *ibid.*, Párr. 545, págs. 204–5. Este texto no fue abordado por Schaefer en sus diversas discusiones de 'Anafi'el en su *El Dios oculto y manifiesto*: algunos temas principales en el misticismo judío temprano, tr. Aubrey Pomerance (Albany, 1992), 30–31, 65–66, 133, 142, o su repetición más reciente en *The Origins*. La primera en prestar atención al material Ashkenazi y su mejor versión del pasaje de Heikhalot fue Annelies Kuyt, "Huellas de una influencia mutua de Haside Ashkenaz y la literatura de Hekhalot", en *From Narbonne to Regensburg: Studies in Medieval Hebrew Texts*, eds. Nico A. van Uchelen e Irene E. Zwiep (Amsterdam, 1993), 73–85, quienes tradujeron al inglés todo el texto asquenazi de R. Eleazar de Worms, pero no abordaron los temas relacionados con 'Anafi'el, que son el foco de mis discusiones a continuación, ni con los antecedentes de la antigüedad tardía, como veremos a continuación. Véase también a continuación, n. dieciséis. ni con el trasfondo de la Antigüedad tardía, como veremos más adelante. Véase también a continuación, n. dieciséis. ni con el trasfondo de la Antigüedad tardía, como veremos más adelante. Véase también a continuación, n. dieciséis.

13 Quizás una forma corta de las dos palabras hebreas לריבוא, es decir, 30 decenas de miles. Esta figura no aparece en el texto paralelo que se imprimirá inmediatamente debajo. Para una figura similar con respecto a un rollo cósmico, vea *Hebrew Enoch*, ed. Hugo Odeberg (Cambridge, 1928), 30. Véase también

Moshe Idel, "Tfisat ha-Torah be-sifrut ha-heikhalot ve-gilguleha baKabbalah" (El concepto de la Torá en la literatura de Heikhalot y sus repercusiones en la Cabalá), *Estudios de Jerusalén en el pensamiento judío* 1 (1981): 43 (hebreo). Sin embargo, otra

posibilidad, basada también en la ausencia de cualquier figura en el texto más preciso impreso y traducido a continuación, es que no se haya encontrado nunca una figura específica en este texto, y la letra ם es superflua.

- 14 Dan, “Anafiel”: 454 n. 21. La esencia del artículo, aunque no todos sus detalles, ha sido reiterada más recientemente por el autor en su *Toldot torat ha-sod ha-ivrit* (Historia del misticismo y el esoterismo judíos), 8 vols. (Jerusalén, 2008–12), 2: 797–99, 3: 972–73, y más (hebreo), sin, sin embargo, ir más allá de parafrasear el texto hebreo mientras lo copiaba. Para una crítica del enfoque básico de Dan sobre 'Anafi'el, véase Schaefer, *The Hidden and Manifest God*, 31–32 n. 83.

el párrafo que sigue a este pasaje en la Sra. Munich y en la sinopsis, ya que es bastante fácil discernir que es parte de una elaboración Ashkenazi que recurre a una variedad de técnicas exegéticas desconocidas en la literatura de Heikhalot, y que se ha deslizado en un colección académica de textos que pretende presentar material de Heikhalot.<sup>15</sup> Así, nos enfrentamos a un texto notablemente corrupto, que se encuentra en una breve composición temprana, muy probablemente conservada en la obra de un autor asquenazí del siglo XIII, que sirvió como punto de partida para la especulación por ese erudito en cuanto a la función supuestamente “cosmológica” de 'Anafi'el en el pensamiento judío antiguo. Sin duda, esta es una muestra audaz de “reconstrucción” de una visión bastante antigua basada, entre otras cosas, en un texto bastante corrupto.

Si el texto fuera solo uno de los pasajes insignificantes que no contribuyen a una imagen más general de la Heikhalot, un esfuerzo sostenido para comprenderlo no sería viable. Sin embargo, no creo que este sea el caso, ya que el pasaje anterior trata sobre el más alto de los ángeles

- 15 *Sinopsis*, par. 873, pág. 287. Véase también Kuyt, “Traces”. Para otro ejemplo de material asquenazí que se coló en la Sinopsis, ver Klaus Herrmann, “Die Gottesnamen 'kwzw' und 'mzpz' in der Hekhalot-Literatur,” *Frankfurter Judaistische Beiträge* 16 (1988): 75–87; véase también Israel M. Ta Shma, *Ha-nigleh she-ba-nistar: le-heker shki'ey ha-halakhah be-Sefer Ha-zohar* (El revelado en lo oculto) (Bnei Berak, 2001), 121 n. 58 (hebreo). Además, para otro caso de impresión inadvertida esta vez de un texto cabalístico de finales de la Edad Media en la misma sinopsis, véase Idel, *Ben*, 243, 274–75 n. 313, tema sobre el que me extenderé en otro lugar. Véase también Klaus Herrmann, “Textos místicos reescritos: la transmisión de la literatura de Heikhalot en la Edad Media”, *BJRUL* 75, 3 (1993): 97–116.

- 16 En mi opinión, se trata de un error de escriba, que surge de la mala lectura de las cartas de 'Anafi'el. La versión errónea de este nombre

en el imaginario de Heikhalot. Nuestra comprensión del contenido del texto puede, en mi opinión, abrir una nueva perspectiva para comprender un aspecto de la función de un ángel importante, quizás el más importante, en esta literatura, pero solo si es posible mejorar sustancialmente la versión. del pasaje a nuestra disposición. Esto se puede hacer si uno hace un pequeño esfuerzo y busca textos paralelos a los impresos arriba, especialmente como se encuentran en la literatura medieval asquenazí. Allí podemos discernir lo que creo que son versiones mucho mejores del pasaje y algunos de sus componentes. Permítanme citar primero el más importante y luego traducirlo en aras del análisis. En R. Eleazar of Worms 'Sefer sodei razya, en la sección titulada *Hilkhot hamal'akhim* hay un paralelo bastante cercano que nos permite corregir algunos de los detalles encontrados en la versión impresa en la sinopsis, pero también corregir el nombre del ángel que fue distorsionado en algunos de los pasajes Ashkenazi, mientras que se conserva más correctamente en Ms. Munich 40:

[א] אמר רבי עקיבא בשעה שעלית וצפית בבבד, ראיתי בתוך שבילי שמים יש בריות, שארכו למעלה ורחבו למטה, את שארכו למטה ורחבו למעלה, ב [ה'יש מספר לגדודיו' (איוב כה: ג) הלא כובביא"ל השר הממונה על הכוכבים, ועמו שס"ה אלפים רבוא של מלאכי השרת גדולים ונכבדים. המלאכים גדולים ורמים בקומה מלובשים] <sup>dieciséis</sup> והם מלאים עינים. הנה עטיפיא"ל השר הגדול, על ראשי אצבעותיו פרוס ערבות רקיע.<sup>17</sup>

[a] R. Akiva dijo: en el momento en que ascendí y contemplé la Gloria [divina] [Kavod], 18 he visto

aparece también en otras ediciones de este libro. Kuyt, “Traces”, 76, adopta la lectura del nombre del ángel por R. Eleazar como correcta, mientras que yo propongo corregirlo a 'Anafi'el. Véanse también a continuación los pasajes a los que se hace referencia en nn. 29, 31, así como arriba, n. dieciséis.

- 17 R. Eleazar de Worms, *Sefer sodei razya*, ed. A. Eisenbach, (Jerusalén, 2004), (hebreo), parte II, 8, traducido en Kuyt, “Traces”, 76ff. Cabe señalar que una versión más corta de este pasaje se encuentra en el mismo libro, parte I, 93; la versión es, sin embargo, גבורה.

- 18 Esto parece explicar la versión corrupta del formulario impreso. ציבור, traducido por Kuyt, “Traces”, 7 como “comunidad”. Sobre el vínculo entre R. Akiva y la gloria divina, ver BT Hagigah, 15b; Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism: Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition* (Nueva York, 1960), 68 y las notas a pie de página allí; Reimund Leicht, “Qedushá y oración a Helios: una nueva versión

hebrea de una oración apócrifa de Jacob”, JSQ 6 (1999): 162–64. Sin embargo, en discusiones paralelas, como la impresa en Scholem, *Jewish Gnosticism*, 103, la versión בגבורה, es decir, la divina dynamis, mientras que en la Sra. Munich 40, fol. 100a לגבורים, es decir, los poderosos. Debe enfatizarse que la ocurrencia del pasaje de Heikhalot que se encuentra en R. Eleazar de Worms debe tomarse en consideración cuando se trata de la importancia de la Gloria divina en esta literatura. Compare, sin embargo, por ejemplo, Joseph Dan, *Torat ha-sod shel hasidut Ashkenaz*. (The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidism) (Jerusalén, 1968), 104-68 (hebreo), quien enfatiza demasiado el papel de la comprensión filosófica de la Kavod que de hecho jugó en la literatura esotérica asquenazí, pero descuida las otras fuentes posibles, como la citada. explícitamente por R. Eleazar y aducido anteriormente. En nuestro contexto, es plausible suponer que existe un vínculo entre las descripciones anteriores de la mirada de R. Akivah a la Gloria y la tradición Ashkenazi según la cual un “libro de Kavod” le ha sido revelado a R. Akivah por un ángel.

que en las sendas del cielo hay criaturas, cuya longitud en lo alto es [?] 19 y cuya anchura es abajo, la longitud abajo y la longitud en lo alto [b], “¿Hay algún número de sus ejércitos?” 20 He aquí, Kokhavi'el es el ángel designado sobre las estrellas, y con él hay 365 decenas de miles de grandes y honorables ángeles sirvientes. Los ángeles grandes y supremos [están] por su estatura, 21 y [están] envueltos por fuego blanco y están llenos de ojos.<sup>22</sup> Y he aquí, 'Anafi'el, el gran ángel, 23 en cuyas puntas de los dedos el firmamento de 'Aravot<sup>24</sup> se extiende.

Un análisis del lenguaje utilizado en este pasaje muestra que de hecho pertenece a la literatura Heikhalot. Crucial para nuestra discusión a continuación es el hecho de que el texto habla sobre el firmamento como se encuentra arriba de las puntas de los dedos. La mención de las puntas

Beginnings of the Kabbalah) (Jerusalén y Tel Aviv, 1948), 65 n. 1, y otro libro con el mismo título mencionado en 206 n. 6 (hebreo), y las discusiones de Dan, *Torat ha-sod shel hasidut Ashkenaz*, 56, 206. Todo el tema es de suma importancia para comprender un aspecto vital del desarrollo del misticismo judío y requiere un estudio por separado. Véase, mientras tanto, Joseph Dan, “El libro de la gloria divina por el rabino Judah de Regensburg”, en *Studies in Jewish Manuscripts*, eds. Joseph Dan y Klaus Herrmann (Tübingen, 1999), 1–18.

19 Falta la figura del tamaño. Ver arriba, n. 13.

20 Job 25: 3. Los ejércitos se entienden como ángeles.

de los dedos, y no de la mano, es en mi opinión una indicación de que el ángel sostiene una forma esférica y no una rueda. Lo más probable es que este sea un globus coeli, no el globus mundi al que se hace referencia aquí.

Las valencias astronómicas de este pasaje son bastante obvias: la ocurrencia de “camino del cielo” de Kokhavi'el, el ángel responsable de las estrellas, el firmamento 'Aravot, y la figura 365,25 que se refiere en última instancia a los días del sol. año, todos en tan corto pasaje, son decisivos para apuntar en la dirección de un pensamiento de tipo astral. En cualquier caso, la descripción de los grandes ángeles se aplica a 'Anafi'el, conectando así esta figura con los rasgos astrales.

Yo diría que la comparación entre las dos versiones de este pasaje, por un lado, y el pasaje corto más extendido que se encuentra en varios manuscritos, publicado en Schaefer's Synopsis, párr. 545, paralelo a [a], por otro lado, puede permitir la suposición de que el último es anterior, mientras que el primero es una reelaboración posterior que agrega una dimensión astronómica adicional. En otras palabras, el pasaje [a] se ha mejorado en algún momento de la Antigüedad tardía o la Alta Edad Media, tal vez cambiando algunos términos y agregando el párrafo [b], siendo esta la razón por la que [b] no se encuentra en las otras versiones de la literatura de Heikhalot. Sin embargo, sin duda, el pasaje completo fue citado por R. Eleazar en algún momento a principios del siglo XIII. Parece que también en otra parte del mismo libro de ese autor asquenazí existe una versión corta del pasaje anterior,

Permítanme pasar a un tema que nos preocupará mucho en lo siguiente: el significado del verbo פרטו en Ms.

21 El komah hebreo recuerda el enorme tamaño de los ángeles en el judaísmo de la antigüedad tardía, incluido el komah de Shi'ur.

22 Sobre los ángeles llenos de ojos, véase, especialmente, la descripción del ángel de la muerte en BT 'Avodah Zarah, 20b y la observación de Leicht, “Qedushah”: 144. Sobre los ojos en el contexto de 'Anafi'el, véase también abajo, n. 78.

23 El término hebreo es Sar, que significa básicamente un ángel ministrador, traducido en algunos de los estudios en inglés también como príncipe.

24 Este es el nombre del más alto entre los siete firmamentos en la mayoría de las cosmologías encontradas en fuentes rabínicas y

cercanas a la literatura de Heikhalot. Véase el estudio de Nicholas Sed, *La mystique cosmologique juive* (París, 1981), 263–68.

- 25 Esta figura también aparece en otras partes de la literatura de Heikhalot. Ver hebreo Enoch, ed. Odeberg, 30, en el contexto del tamaño de las letras de un pergamino cósmico. Ver también Idel, “Tfisat ha-Torah be-sifrut ha-heikhalot”: 43. Sobre Kokhavi'el, ver también más abajo, n. 64. Estos detalles son probablemente vestigios de una teología solar. Vea más abajo, especialmente n. 102.
- 26 También aquí asumo que hay un error de copista para 'Anafi'el. Véase también la versión que se encuentra en el pasaje de la Sra. Munich 40, donde el nombre se escribe 'Onafi'el.
- 27 *Sefer sodei razya*, parte I, 75. Véase también R. Eleazar de Worms 'Perushei siddur ha-tfillah la-Roke'ah., eds. Moshe Herschler y Yehuda A. Herschler, 2 vols. (Jerusalén, 1992), 1: 170 (hebreo): כי לעובדו תחתיו והכל הכל על המושל הוא כי להודיע מראה את בבודו גדולה מכל (“Dado que la apariencia de su gloria es más grande que todos, para anunciar que él gobierna sobre todo y todo está bajo él, para adorarlo a él y a los muy grandes ángeles, ya que hay un ángel, y todo firmamento de 'Aravot se extiende en la punta de sus dedos”). Compare este punto de vista con el del pasaje que se va a citar inmediatamente de un Ashkenazi Mahzor anónimo. .

Munich 40, o פרוס en R. Eleazar of Worms. La aparición del verbo PaRuS en un contexto bastante similar se encuentra en una composición de Heikhalot en el contexto de 'Anafi'el y sus dedos.<sup>28</sup> En un mahzor ashkenazi relativamente temprano de. del siglo XIV conservado en un manuscrito único, hay un pasaje anónimo en el que está escrito:

לפי שבשעת מתן תורה אז הראה הקב"ה כל המלאכים הגדולים,  
מלאך אחד שתופש כל הערבות בראשי אצבעותיו ענפיאשי  
אצבעותיו ענפיאל שמל ל ל יו  
<sup>29</sup>וי תקדש.

- 28 *Merkavah shlemah* (ed. Shlomo Mussayof (Jerusalén, 1921), fol. 13a (hebreo). El nombre del ángel en el texto es 'Atfi'el, pero en mi opinión este es obviamente otro caso de error de un copista. Ver también arriba, n. 26 y más abajo, n. 32. Esta composición se acerca en algunas de sus formulaciones a Heikhalot Rabbati, aunque puede muy bien contener algunos elementos medievales, un tema que me gustaría tratar en otra parte. Desde nuestro punto de vista recurrir a la forma פרוס es un ejemplo posible.
- 29 Sra. Paris BnF 646, fol. 10 a. La aparición de 'Anafi'el aquí muestra que mi corrección que se propuso anteriormente, n. 16, es necesario, y ver también inmediatamente debajo el pasaje de R. Abraham ben Azriel. Para ver la visión de un gran ángel en el contexto de la revelación de la Torá, véase Steven M. Wasserstrom, “Shahrastani on the Maghariyya”, *Israel Oriental Studies* 17 (1997): 127–54.

Ya que en el momento de la revelación de la Torá, el Santo, Bendito sea, ha mostrado a todos los grandes ángeles, un ángel que se apodera de todo el firmamento de 'Aravot, por la punta de sus dedos,' Anafi'el [siendo] su nombre. Y el Santo, Bendito sea, dijo: “Yo soy el Señor, soy más grande que cualquier criatura, y esta es la razón por la que comenzó [la recitación del Kadish] yitgaddal ve-yitkaddash.

No está del todo claro a partir de la formulación utilizada en este pasaje si Dios ha mostrado la imagen del arcángel 'Anafi'el a los grandes ángeles como una revelación especial destinada solo a ellos, o si la revelación de este ángel es parte de la revelación. de todos los grandes ángeles. Sin embargo, esta es una afirmación bastante importante para comprender la gran estima de que gozaba este ángel, quizás una reverberación del concepto del gran ángel en los textos antiguos, 30 pero este punto no toca nuestros argumentos a continuación, que se centran en la posible reverberación de el tema de Helios.

El nexa entre el firmamento 'Aravot y las yemas de los dedos de' Anafi'el es evidente también en otro texto de procedencia asquenazí, *Sefer 'arugat habosem* de R. Abraham ben Azriel escrito inmediatamente después de la muerte de R. Eleazar de Worms por alguien que quizás fue parte de su círculo:

"ענפאל כנף הודו ממלא כל הרקיעים, וסובל ערבות על ראשי אצבעותיו תחת כסא הכבוד, הכל כדאית 'בספר היכלות "31" Anafael, la rama<sup>32</sup> de su esplendor llena todos los firmamentos, y

- 30 Ver Gershom G. Scholem *Origins of the Kabbalah*, tr. Allan Arkush, ed. RJ Zwi Werblowsky (Filadelfia y Princeton, 1987), 211–12; Harry A. Wolfson, “El ángel preexistente de los magharianos y alNahawandi”, *JQR* 51 (1960–61): 89–106; John J. Collins, “Messianism in the Maccabean Period”, en *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, eds. Jacob Neusner, William Green y Ernest S. Frerichs (Cambridge, 1987), 98–103; Larry W. Hurtado, *Un Dios, un Señor: la devoción cristiana primitiva y el monoteísmo judío antiguo* (Filadelfia, 1988), 45, 85–92; Jarl E. Fossum, *El nombre de Dios y el ángel del Señor: conceptos samaritanos y judíos de intermediación y el origen del gnosticismo* (Tubinga, 1985), 18, 329–32, 337; idem, “Los magharianos: una secta judía precristiana y su importancia para el estudio del gnosticismo y el cristianismo,” *Henoah* 9 (1989): 303–43; Ioan P. Couliano, *Expériences de l'extase* (París, 1984), 70–71;

Jean Danielou, *Théologie du Judeo-Christianisme*, 2ª ed. (París, 1991), 205–7; Phillip Alexander, "El contexto histórico del libro hebreo de Enoch", *JJS* 28 (1977): 161; Nathaniel Deutsch, *Guardianes de la puerta: Vicerregencia angelical en la antigüedad tardía* (Leiden, 1999), 35–37; Yoram Erder, "Sar mastemah' be-h.ibbur kara'i" (El príncipe 'Mastemah' en una obra caraíta), *Meghillot* 1 (2002): 243–46 (hebreo); Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines* (Princeton, 1995), 255–56.

31 Abraham ben Azriel, *Sefer 'arugat ha-bosem*, ed. Efraim E. Urbach, 4 vols. (Jerusalén, 1939–63), 1: 143 (hebreo). Véase el paralelo de la primera parte de este pasaje en Schaefer, *Synopse*, 108–9, párr. 244, y compare el pasaje del hebreo Enoch, en *ibid.*, 14–15, párr. 26. Ver también arriba, n. 29.

32 En hebreo kanaf, ala, pero esto parece ser un error, en lugar de 'anaf, o rama, mi traducción. Para un posible error similar, véase FarberGinnat, *The Concept of the Merkabah*, 372–73 n. 154. Sobre la posible afinidad entre la rama y la luz, véase Martin S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (Lanham, 1983), 257, 263 n. 34, 264 n. 42; Martin S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions* (Tübingen, 1985), 181, así como el pasaje relacionado con 'Anafi'el en *Heikhalot Rabbati*, sobre el Hod, esplendor, relacionado con la rama de este ángel. Sobre el antiguo nexos entre este ángel y una rama, espero expandirme en otro lugar con más detalle. Mientras tanto, me gustaría señalar que la etimología del nombre del ángel en relación con la rama ha sido rechazada por Dan, "'Anafi'el", pero sus afinidades con 'Aravot, que significa sauce, parece fomentar esta derivación, junto con otros elementos encontrados en los primeros textos cristianos. Véase también Yehuda Liebes, "Mal'akhei kol ha-shofar ve-Yeshua' sar ha-panim" (Los ángeles del Shofar y Yeshua Sar ha-Panim), en *Ha-mistikah ha-yehudit ha-kdumah* (principios judíos Misticismo), Estudios de Jerusalén

apoya 'Aravot en la punta de sus dedos, debajo del asiento de la Gloria, 33 todo como [está escrito] en *Sefer heikhalot*”). Esta declaración, que menciona explícitamente un libro de la literatura de *Heikhalot*, fomenta la afinidad del tema bajo escrutinio aquí con la literatura de *Heikhalot* como se conoce en los círculos Ashkenazi. Asimismo, reitera la posición del firmamento sobre las "yemas de los dedos". Sin embargo, traiciona una visión que intenta disminuir el estado supremo de este ángel, relegándolo a una posición debajo del asiento de Gloria, una visión que repercutirá en la Cabalá más adelante.

En estos textos arriba citados, podemos discernir tres verbos - esparcir, agarrar y sostener - en el contexto de las yemas de los dedos y en su relación con el firmamento llamado 'Aravot. Es bastante plausible que este firmamento fuera concebido como el más ancho entre los firmamentos, entendiéndose que están dispuestos en

círculos concéntricos.<sup>34</sup> Así, sosteniendo este firmamento en la punta de sus dedos, el ángel ciertamente sostiene el mundo entero como una esfera. Estos verbos usados en los pasajes anteriores contribuyen a una mejor comprensión del verbo פָּרַטוּ, que aparece en la primera cita. Así, podemos asumir la existencia de un campo semántico que conecta las yemas de los dedos del ángel 'Anafi'el con el firmamento más alto. De una manera más general, leemos en el llamado *Heikhalot Rabbati*, que el nombre del ángel 'Anafi'el “se menciona ante Su trono de Gloria tres veces al día, desde el día en que se creó el mundo hasta ahora, en alabanza. ¿Por qué? Porque el anillo del sello del cielo y de la tierra está entregado en su mano”.<sup>35</sup>

El anillo y el sello apuntan a una forma circular, que recuerda a la imagen que propuse ver arriba. Si vemos en esta declaración una visión que se refiere al mundo en su totalidad, descrito en forma esférica, se ajusta a la vista del gran ángel que sostiene el firmamento más alto en su mano en el otro pasaje de la literatura de *Heikhalot*. Aunque el último pasaje difiere del primero discutido anteriormente, el anillo del sello del cielo y la tierra versus el firmamento respectivamente, propongo señalar los denominadores comunes: una entidad cósmica, muy probablemente esférica, está relacionada con una mano, en un tamaño relativamente pequeño. Texto de *Heikhalot*.

No cabe duda de que el último pasaje es parte de una visión que trata sobre una situación litúrgica, muy probablemente las tres oraciones diarias en el judaísmo rabínico, un tema al que volveremos más adelante. Curiosamente, en una observación conservada en otro *Ashkenazi Mahzor*, lo es. escrito:

כִּי שָׁמַיִם וָאָרֶץ עֲשׂוּיִן כְּמוֹ כְּדוֹר כְּאִשֶּׁר מְפֹרֵשׁ בְּסֵפֶר יִצְרָח<sup>36</sup>

(“Dado que el cielo y la tierra están hechos como una esfera, como está escrito en *Sefer ye.zirah*”). No soy consciente de la presencia de tal punto de vista en las versiones existentes de este libro.

La recurrencia del nexos entre los tres elementos: el nombre del ángel, la frase que describe las yemas de los dedos y el firmamento / esfera cósmica más alta, muestra que este fue un tema bastante estable que circuló en los textos de *Heikhalot* y en sus reverberaciones en el *Ashkenazi*. medio. Se puede representar, visualmente,

asumiendo que el mundo entero fue sostenido por las yemas de los dedos, o la mano, de 'Anafi'el. Especialmente importante para un punto que se hace a continuación es el recurso a imágenes de luz y fuego para describir 'Anafi'el, especialmente el término hebreo *hod*, alguna forma de

*en el pensamiento judío*, 6, ed. Joseph Dan (Jerusalén 1987), 189 n. 42 (hebreo); Schneider, “Ben, Yeho'el ve-Sar shalom”: 199–200, especialmente n. 231, quien señaló una posible afinidad entre 'Anafi'el y Jesús en un texto que imprimió de un importante manuscrito que emanaba del círculo de R. Nehemiah ben Shlomo de Erfurt, Sra. London, BL 752.

33 En cuanto a esta posición del ángel, véase también a continuación, la cita del *Sefer ha-'emunot* de R. Shem Tov ben Shem Tov.

34 Véase Sed, *La mystique cosmologique juive*, 202.

35 Schaefer, *Synopse*, 106–7, párrs. 241–42; Dan, “Anafiel”: 451, copiado en R. Eleazar de Worms, *Sefer sodei razya*, parte I, 101; y ver también la versión de este libro en Ms. Munich 24, fol. 274a. Véase también Schneider, *Apariencia*.

*del sumo sacerdote*, 81; idem, “Ben, Yeho'el ve-Sar shalom”: 199; Leicht, “Qedushah”: 164. Sobre la mano en la tradición judía, ver Meir Bar-Ilan, “The Hand of God: A Chapter in Rabbinic Anthropomorphism”, en *Rashi 1040-1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach*, ed. Gabrielle SedRajna (París, 1993), 321–35.

36 Sra. Paris BnF 709, fol. 116b. Véase también en el *Midrash tardío*, Números

61:13 *Rabá* שהיא עשויה ככדור :

37 Véase el material de *Heikhalot Rabbati* analizado en Scholem, *Jewish Gnosticism*, 60–62; Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden, 1980), 167–68, 215. La descripción de *Heikhalot Rabbati* se repite también en la versión que se encuentra en *Merkavah shlemah*, fol. 13ab. 38 Véase Scholem, *Jewish Gnosticism*, 61.

## R. Nehemiah ben Shlomo, el profeta de la tradición de Erfurt

La versión de R. Eleazar de Worms del texto de *Heikhalot* es, sin embargo, sólo una de las dos expresiones principales del tema del ser celestial que encierra al mundo en su mano. Otro se encuentra en los escritos de R. Nehemiah ben Shlomo, también conocido como R. Troestlin, el profeta de Erfurt. Un contemporáneo más joven de R. Eleazar de Worms, su interés también se centró en las tradiciones derivadas de la literatura de *Heikhalot*, y es bastante plausible que también tuviera acceso a algunas tradiciones diferentes de las heredadas por la escuela principal de El esoterismo en Ashkenaz, el de la familia Kalonimus.<sup>39</sup> Sin embargo, R. Nehemías estaba mucho más interesado en la figura de Metatrón que en la de 'Anafi'el, escribiendo como lo hizo un comentario

esplendor, un tipo de imagería que corresponde a descripciones similares de la divinidad en esta literatura. .37 Esto es parte de una descripción astral que se encuentra también en otros casos de esta literatura.

sobre una lista de los Setenta Nombres de Metatrón, existentes en algunas versiones,

En sus escritos, encontrados de forma anónima, principalmente en manuscritos, hay una conexión entre la mano de Metatrón, no de 'Anafi'el, y el acto de sostener el mundo. En su *Comentario sobre la Haftará* que se encuentra en dos manuscritos, este autor Ashkenazi escribe sobre uno de los nombres de Metatrón de la siguiente manera:

וצדיק כי עמוד שתופס העולם צדיק שמו והוא תופסו בזרוע הימין  
שנאמר 'וצדיק יסוד עולם

(“Ve-.zaddik (justo) - porque una columna se apodera del mundo y su nombre es .zaddik, y está tomando el mundo por el brazo derecho, como se dice: 42 'Y el justo es la fundación del mundo”) .43

Aquí se identifican explícitamente el pilar y la mano. Es obvio que en este caso, como en las siguientes tradiciones relacionadas con él, el concepto es que el ángel sostiene un *globus mundi* en su mano derecha. Unas pocas líneas antes de este pasaje, la identidad de la entidad que se apodera del mundo se revela de una manera algo más explícita:

. ומן האופן הולך הסערה לזרוע של הקב"ה  
שנאמר 'ומתחת זרועות עולם'

*Ve-'Akhi'el*<sup>44</sup> en gematria [equivale a] 'Ofan, y en gematria *Yuppiy'el* y este es el nombre del ángel del semblante, y este es el significado de la afirmación de que hay un 'Ofan en lo alto y el brazo de Metatron está vinculado al 'Ofan, y se apodera del mundo. Y la tormenta va del 'Ofan al brazo del Santo, bendito sea Él, como se dice: 45' y debajo de los brazos, el mundo [se encuentra]. 46

Aunque estas oraciones no se refieren a 'Anafi'el, reflejan un vínculo entre el "mundo" y un brazo / mano angelical,

o según el Comentario de R. Nehemiah sobre los setenta nombres de Metatrón, la palma de Metatrón. Parece que R. Nehemiah, o la tradición diferente que heredó, no mencionó los dedos sino la palma, presumiblemente otra representación verbal de la antigua imagen de Helios.

39 Véase, por ejemplo, Moshe Idel, "Algunos escritos abandonados de un profeta olvidado, R. Nehemiah ben Shlomo ha-Navi", JQR 95 (2005): 183–96; ídem, "Sobre los ángeles en la exégesis bíblica en Ashkenaz del siglo XIII", en Exégesis bíblica, Formas de cultura e imaginación religiosa: Ensayos en honor a Michael Fishbane, eds. Deborah A. Green y Laura S. Lieber (Oxford 2009), 211–44.

40 Sobre la autoría de R. Nehemiah de este tratado, véase Idel, "Some Forlorn Writings": 187–90.

41 Moshe Idel, "Ha-perush ha-anonimi le-'Alfa-beta de-Metatron': hibbur. nosaf shel Rabi Nehemiah ben Shlomoh ha-navi" (El Anónimo. Comentario sobre el alfabeto de Metatrón: Un tratado adicional de R. Nehemiah ben Shlomo el Profeta), Tarbiz 76 (2006): 1–10 (hebreo).

42 Proverbios 10:25.

43 Sra. Berlin, Or. 942, fol. 153b. Véase también Idel, Olam hamal'akhim, 26–27. Sobre el tipo de interpretación de R. Nehemiah en este comentario, véase Idel, Ben, 199–206.

44 *Ve-'akhi'el* = 131 = 'Ofan = Yuppi'el.

45 Cf. Deuteronomio 33:27. Véase Leicht, "Qedushah": 143, 155–56, 174.

46 Sra. Berlin, Or. 942, fol. 153b. Ver Idel, "De Italia a Ashkenaz": 62, 68. En otro estudio señalé la posible afinidad entre esta imagen y la de Atlas como sustento del mundo. Para la representación visual de Atlas que comparé con el material análogo a la literatura de Heikhalot, ver Erwin Panofsky, *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance* (Nueva York, 1962), 20 n. 10 y láminas 7–8.

Dios, que se apodera del mundo entero. En su Comentario sobre los setenta nombres de Metatrón, que se encuentra en diferentes versiones impresas y manuscritos, en relación con uno de estos nombres leemos:

עלעליה בגי'בורא"ו כי תופס בכפו כל העולם כלו והוא נשען על בוראו.

("[A] 'Ala'liyah [b] en gematria es Bore'o, 47 [c] porque agarra [tofes] el mundo entero en su palma [be-kappo] y él[48] cuelga de su Creador"). 49 Sin embargo, según otro

47 *'Ala'liyah*es uno de los setenta nombres de Metatrón, que se explica por medio de gematria, creando la forma bore'o, su creador, de quien pende el ángel, como se explica al final de la cita. El equivalente numérico de ambas palabras es 215.

48 Hablando gramaticalmente, no está claro si es el mundo o Metatrón, pero yo optaría por la última alternativa.

Sin embargo, aún más interesante es el recurso recurrente de R. Nehemías a la imagen de una palma, de Metatrón y de

párrafo del mismo tratado, se menciona la palma de Dios. Cuando se trata de otro nombre de Metatrón, a saber Miyton, R. Nehemiah escribió:

מיטון ... ובגי'כ"ף י"ה. לפי שהחזיק הקב"ה בידו כל העולם ע"י  
הקב"ה תופש בכפו כל העולם. ובגי'ע"ל י"ה. כי הוא סובל כל  
העולם עול כל העולם עוהוא:

[a] Mython... [b] y asciende en gematria Kaf YaH, 50 [c] ya que el Santo, Bendito sea, sostiene el mundo entero en Su mano, y el Santo agarra en Su palma el mundo entero. [b] Y en gematria 'Al YaH, [sobre Yah] [c] ya que Él sostiene<sup>51</sup> al mundo entero y [el mundo] pende de Yah, es decir, el Santo, Bendito sea Él).<sup>52</sup>

Aquí se juntan dos imágenes del mundo diferentes: según una de ellas, el mundo está rodeado por la mano o palma divina, mientras que según la otra, más tradicional, pende de la mano divina. Es obvio que al introducir la unidad [b], el autor introduce arbitrariamente el concepto de la palma del ángel, un concepto que nada tiene que ver con el nombre de Metatrón. En otra parte del mismo libro podemos adivinar la relación más precisa entre la palma y el mundo:

וביה ... ואגו"ז, לפי שהוא סובל את כל העולם כלו. ותפשו בכפו  
כאשר יתפוס איש אגוז בכפו ומקיף לעולם כאשו יון לעולם כאשו  
יקיף הו

("[A] Uviyah [...] [b] y en gematria nut, 53 [c] ya que sostiene al mundo entero y lo agarra por su palma como una persona agarra una nuez por su palma y rodea el

49 Impreso de forma anónima como *Sefer ha-heshek*, ed. YM Epstein (Lemberg, 1865), §49, fol. 6b. Véase también *ibid.*, §5 fol. 1b, §42, fol. 5b. Sobre este tratado en general, véanse Dan, *Torat ha-sod*, 220–21; ídem, "Los Setenta Nombres de Metatrón", *Actas del Octavo Congreso Mundial de Estudios Judíos, División C* (Jerusalén 1982), 19–23; Liebes, "Mal'akhei kol ha-shofar ve-Yeshu'a sar ha-panim", 171–96; Elliot Wolfson, "Metatrón y Shi'ur Qomah en los escritos de Haside Ashkenaz", en *Misticismo, magia y Cabalá en el judaísmo*

Ashkenazi, eds. Karl E. Grözinger y Joseph Dan (Berlín y Nueva York, 1995), 60–92; Daniel Abrams, "Los límites de la ontología divina: la inclusión y exclusión de Metatrón en la divinidad", *Harvard Theological Review* 87 (1994): 301 n. 33, 302–5. Para una actualización, aunque lejos de ser exhaustiva, lista de manuscritos en los que se encuentra este tratado, ver la importante contribución a la comprensión de R. Eleazar of Worms por David M. Segal, *Sefer sodei razei smukhim*, 2d ed. (Jerusalén, 2001), 84–85 (hebreo). Identifiqué doce manuscritos adicionales a los mencionados allí. He insertado las letras [a], [b] y [c] en los pasajes siguientes para reflejar lo que me gustaría llamar el tipo de discurso triple, que consiste en [a] el ítem interpretado, en nuestro caso uno de los setenta nombres de Metatrón, [b] el sustantivo que es el equivalente numérico introducido por R. Nehemías, y [c] la narrativa, a veces un micro-mito que explica [b] mucho más que [a]. Este tipo de discurso es característico de R. Nehemiah en varios de sus escritos. Véase también Idel, Ben, 199–206 para conocer otros pasajes de este tratado que fueron analizados mediante esta triple distinción.

- 50 *MYTWN = 115 = KF YH = 'L YH*. Cabe mencionar que el término kaf, palma, se introduce también en otros casos de este tratado, pero sin referirse a abarcar el mundo. Véase, por ejemplo, una versión diferente a la impresa, existente en algunos manuscritos, por ejemplo, Sra. Sasson 290, ahora Sra. Genève, Bibliothèque de Genève 145, p. 538, y la Sra. New York, JTS 8114, fol. 40a.
- 51 Véase también *Sefer ha-heshek*, §60, fol. 8a, §76, fol. 9b, etc. En el comentario R. Nehemías repite varias veces más que Dios sostiene al mundo, recurriendo a la raíz SBL, sin mencionar sin embargo una palma, mano o brazo. Véase también Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton, 1994), 259–60, quien abordó algunas de las afirmaciones de este tratado en otro contexto y sugirió una lectura fálica.
- 52 *Sefer ha-heshek*, §22, fol. 3b. En el manuscrito, la versión es ligeramente diferente; véase, por ejemplo, Ms. New York, JTS 8114, fol. 43b.
- 53 Parece que en nuestro caso esta metáfora no tiene nada que ver con la doctrina esotérica de la nuez como referencia a la estructura del carro celestial, Merkavah, sucintamente en la literatura de Heikhalot y de una manera más explícita en la literatura de Hasidei Ashkenaz. Véase el material reunido por Daniel Abrams, *Sexual Symbolism and Merkavah Speculation in Medieval Germany: A Study of the Sod ha-Egoz Texts* (Tübingen, 1997).

mundo así como el núcleo rodeará al núcleo que está dentro de él”). 54 Aquí se asume que la palma del ángel está cerrada, a diferencia de los textos que discutimos anteriormente sobre los dedos. Parece que la imagen aquí no es exactamente la del orbe que es más ancho que las yemas de los dedos, pero se entiende que la palma abarca el mundo entero ejemplificado por la nuez. En cualquier caso, podemos extrapolar de este pasaje que hay una forma

esférica que se imagina rodeada, como una nuez, por la palma del ángel. Hasta donde yo sé, R. Nehemiah se ocupa únicamente de la palma angelical, nunca refiriéndose a la imagen de los dedos. Este es solo un pequeño ejemplo de la existencia de tradiciones divergentes en dos círculos diferentes que florecieron al mismo tiempo en Ashkenaz. Ambos formularon el mismo tema con diferentes palabras, atribuyéndolo a diferentes ángeles. La distribución de las diferentes frases utilizadas de manera tan consistente en las dos escuelas es bastante conspicua, y podemos asumir la división de una tradición anterior, como se representa conceptualmente en el *Heikhalot Rabbati*, en dos percepciones ligeramente diferentes que luego se formularon en términos diferentes, una que llegó directamente a R. Eleazar, el otro adoptado en los libros de R. Nehemiah.

En la mayoría de los pasajes anteriores, nos ocupamos de otra imagen, que asume alguna forma de sostener el mundo. Sólo en el pasaje de 'Arugat ha-bosem de R. Abraham ben Azriel, que lo atribuye explícitamente a un texto de *Heikhalot*, es plausible el concepto de apoyo. Estas dos tradiciones diferentes, una relacionada con el arcángel 'Anafi'el, la otra relacionada con Metatrón, asumen una relación entre los dedos o la mano angelicales y el mundo. En ambas tradiciones, el verbo SBL, apoyo, ocurre en contextos similares. Sin embargo, supongo que diferentes tradiciones anteriores están detrás de las dos escuelas asquenazíes, que en mi opinión las preservaron independientemente una de la otra, aunque se basan en algún tipo de fuente común mucho más antigua que describe a un ángel que sostiene el mundo entero o el séptimo firmamento en su mano. 55

Es de notar que la manera en que el firmamento más alto ha sido descrito como sostenido por el gran ángel en la literatura de *Heikhalot* y sus fuentes difiere de la manera en que el mundo se describe como pendiente del brazo de Dios, que está más extendido en Literatura rabínica. 56

## El Orbe en Apolo / Helios Relieves y mosaicos

En una serie de imágenes encontradas en diferentes partes de la cuenca mediterránea, se representa a un dios solar con una cabeza con siete rayos y sosteniendo el globo del

mundo en una de sus manos. En la mayoría de los casos, es obvio que es Apolo / Helios el que está representado en la imagen, mientras que en un caso temprano es el Cristo-Helios el que se ha presentado de esa manera, siguiendo el patrón anterior. Figuras similares se encuentran en

54 *Sefer ha-heshek*. §61, fol. 8a. Permítanme señalar que recurrir al término mekkif es una reminiscencia de una visión teológica que se encuentra en una variedad de textos judíos, antiguos y medievales, incluso en Ashkenaz de la Edad Media y en los no judíos, del Dios abarcador, un enfoque teológico cuyo Los orígenes y desarrollos se tratarán en detalle en otra parte.

55 La raíz hebrea SBL significa tanto sostener como sufrir. Para el uso de este verbo en conexión con el brazo de Dios, ver Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy*, 249, 254 n. 37; Joseph Yahalom, *'Az bein kol (Poesía sacerdotal palestina)* (Jerusalén, 1996), 153 n. a la línea 14 (hebreo) y en *Seder Rabbah di-Bereshit*, en Shlomo y Avraham Y. Wertheimer (eds.), *Batei midrashot*, 2 vols. (Jerusalén, 1950), 1: 23-24, 29-30 (hebreo). Este último texto tuvo un impacto significativo en R. Nehemiah. En términos más generales, el verbo SoVeL ocurre en la conexión de sostener y apoyar a "todos" o "seres superiores e inferiores" en varias piezas litúrgicas. Véase, por ejemplo, Shulamit Elizur (ed.), *Piyyutei Rabi Pinhas ha-kohen*. (Los poemas litúrgicos del rabino Pinhas ha-Kohen) (Jerusalén, 2004), 761 (hebreo).

56 Véanse las referencias encontradas en Leicht, "Qedushah": 143, 155-56, 174. Véase, sin embargo, la opinión de que el mundo depende de la palma de Metatron en la Sra. Jerusalén, NLI 8 ° 1136, fol. 26b, reflejando muy probablemente la opinión de R. Nehemiah.

57 Ver Franz Cumont, *Textes et Monument figurés parientes aux mystères de Mithra*, 2 vols. (Bruselas, 1894-1896), 1:89 n. 5; David Ulansey, *Los orígenes de los misterios de Mitra: cosmología y salvación en la antigüedad*

*Mundo* (Nueva York y Oxford, 1989), 97; Otto J. Brendel, *Simbolismo*

monedas que representan a los emperadores romanos. Así, por ejemplo, en la ciudad de Pompeya, encontramos la imagen aquí reproducida (fig. 1), que no puede ser posterior al siglo I d.C. Según los estudiosos, la pintura pertenece a alguna forma de culto mitraico.<sup>57</sup>



Fig. 1 Leyenda ???

Además, otros elementos pertenecientes a este culto denotan que Mitra sostiene el mundo representado como un orbe de una manera que recuerda al Atlas.<sup>58</sup> Un paralelo cercano a esta imagen, que contiene tanto los siete rayos como el orbe en la mano izquierda del sol. invictus instalado por Mitra, se encuentra en otro caso.<sup>59</sup> Estas figuras o, más plausiblemente, sus paralelos, constituyen, como los eruditos han reconocido unánimemente, el trasfondo de algunas de las representaciones judías de

Helios en la antigüedad tardía. En el presente análisis, lo más importante es una representación única de una figura de Helios en el famoso mosaico de la sinagoga de Hammath Tiberias, que, sin embargo, es solo una de las imágenes de Helios que se han encontrado en varias sinagogas de la antigüedad tardía (figs. 2-3) .60

Ya se ha señalado la posible afinidad entre las dos figuras y, por tanto, también la posible correspondencia entre la figura de Mitra y el mosaico de Hammath Tiberias.<sup>61</sup> Así, la figura divina,

*de la esfera* (Leiden, 1977), 53. Ver la observación de Scholem, *Major Trends*, 53, en cuanto a la similitud entre la Liturgia de Mitra y Heikhalot Rabbati; ver también Rebecca Lesses, *Ritual Practices to Gain Power* (Harrisburg, 1998), 63–68; Leicht, "Qedushah": 166.

58 Ulansey, *Origins*, 96–99.

59 Véase Cumont, *Textes et Monument figurés*, 2: 202.

60 La literatura académica sobre este tema es vasta, y traigo aquí sólo algunos de los ejemplos más recientes: Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven, 2000), 572–75; idem, "Contextualizar el arte judío: las sinagogas de Hammath Tiberias y Séforis", en *Cultura y sociedad judías bajo el Imperio Romano Cristiano*, eds. Richard Lee Kalmin y Seth Schwartz (Leuven, 2003), 91–131, esp. 106 n. 49, 114; Rina Talgam, "Galgal ha-mazzalot ve-Helyos be-veit ha-kneset: bein paganiyyut la-naz.rut" (La esfera del zodiaco y Helios en la sinagoga - Entre el paganismo y el cristianismo), en "Sigue al sabio": *Estudios en Historia y Cultura Judía en Honor a Lee I. Levine*, eds. Zeev Weiss y col. (Winona Lake, IN, 2010), 63–80 (hebreo); Bianca Kuehnel, "Arte judío e 'Inconoclasia': El caso de Séforis", en *Representación en religión: Estudios en honor de Moshe Barasch*, eds. Jan Assmann y Albert I. Baumgarten (Leiden, 2001), 161–80; Jody Magness, "El cielo en la tierra: Helios y el ciclo del zodiaco en las antiguas sinagogas palestinas", *DOP* 59 (2007): 1–52, que se analizará a continuación, y eadem, "Helios y el ciclo del zodiaco en las antiguas sinagogas palestinas", en *Simbiosis, simbolismo y el poder del pasado: Canaán, el antiguo Israel y sus vecinos desde finales de la Edad del Bronce hasta Roman Palaestina*, eds. William G. Dever y Seymour Gitin (Winona Lake, IN, 2003), 363–89, donde se observan algunos paralelos cristianos con la estructura de la sinagoga Hammath Tiberias, ambos representando el Templo de Jerusalén.

61 Véase Gideon Foerster, "Galgal ha-mazzalot be-vatei ha-kneset u-mkorotav ha-ikonografiyyim" (Representaciones del zodiaco en sinagogas antiguas y sus fuentes iconográficas), *EI*, 18 (1985; Nahman Avigad Volumen): 291–380. (Hebreo); Rachel Hachlili, "The Zodiac in Ancient Jewish Synagogal Art: A Review", *JSQ* 9 (2002): 221, donde se ha presentado la bibliografía anterior sobre el tema. En la figura de Aion con una cabeza rayada dentro de una esfera zodiacal, aunque sin un orbe, vea el relieve en la lámina 20b al final de Bernard Goldman, *The Sacred Portal: A Primary Symbol in*

*Ancient Judaism* (Detroit, 1986). En el llamado Mausoleo de Julii encontrado bajo San Pedro en Roma, hay un mosaico en el que una figura del siglo III de Helios / Apolo, con una cabeza de siete rayos y un orbe azul en su mano izquierda, ha sido identificado por algunos eruditos como Cristo. Véase, por ejemplo, Foerster, "Galgal ha-mazzalot be-vatei ha-kneset": 381; Larry Silver y Pamela H. Smith, "Esplendor en la hierba", en *Merchants and Marvels: Commerce, Science, and Art in Early Modern Europe*, eds. Pamela H. Smith y Paula Findlen (Londres y Nueva York, 2001), 58 n. 44.

Sin embargo, otros cuestionan esta identificación; ver Steven Hijmans, "Sol:



Figs. 2-3 Helios, sinagoga de Hammath Tiberias, siglo IV d.C., pavimento de mosaico

y a veces un emperador romano, sosteniendo el orbe cósmico en una de sus manos, era conocido en los círculos judíos de la antigüedad tardía ya en la segunda mitad del siglo IV.<sup>62</sup> En muchos casos, la figura de Helios / Apolo aparece dentro de la rueda del zodiaco. , <sup>63</sup> aunque la importancia de la figura ha sido discutida entre los académicos.<sup>64</sup> Dos opiniones académicas publicadas en 2007 y que difieren de la aducida anteriormente se acercan al mosaico a través del material de la literatura de Heikhalot. Jody Magness ve en Metatrón una pista focal para comprender el significado de la presencia de la figura de Helios, mientras que Azaria Beitner opta por la figura del Jacob celestial, grabada en la Merkavah, como pertinente para este propósito. Según la opinión de Beitner, la figura de Helios representa al celestial Jacob y el zodiaco a las doce tribus de Israel; El autor asume la existencia de un ritual, uno que yo designaría como teúrgico, en la sinagoga.<sup>65</sup> Ambos eruditos aducen material hebreo, principalmente de la literatura Heikhalot, para dilucidar la manera en que algunos judíos explican el significado de la figura de mosaico. en la sinagoga. Aunque se enfatizan diferentes figuras judías, se puede encontrar un terreno común entre las dos afirmaciones, ya que a veces se identificaba a Jacob con Metatrón, como por ejemplo en un pasaje del mencionado R. Nehemiah ben Shlomo.<sup>66</sup> Además, la suposición implícita de ambos

El sol en el arte y las religiones de Roma”, Ph.D. diss., Universidad de Groningen, 2009), que no vi. Permítanme señalar aquí que la iconografía de la figura humana con una menorá de siete brazos en la cabeza puede representar alguna forma de réplica a las figuras de Helios. Sobre este tema, véase la segunda parte de Morton Smith, "La imagen de Dios: notas sobre la helenización del judaísmo, con especial referencia al trabajo de Goodenough sobre los símbolos judíos", *BJRUL* 40 (1957/58): 473-512, donde la menorá también se identifica con un árbol, acercando la naturaleza vegetal de 'Anafi'el a las siete ramas de la menorá. Véase también el estudio de Marcel Simon sobre la menorá en el cristianismo antiguo en sus *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne* (París y La Haya, 1962), 181–87.

<sup>62</sup> Sobre las representaciones de Helios en las sinagogas palestinas, véase también Moshe Dothan, "Dmuto shel Sol Inviktus ba-pseifas shel H. amat Tveriah" (La figura de Sol Invictus en el mosaico de Hammath Tiberias), en *Kol Ere. z Naftali* (Toda la tierra de Neftalí), eds. Haim Hirschberg y Joseph Aviram (Jerusalén, 1967), 130–34 (hebreo); Zeev Weiss, *La sinagoga de Séforis: descifrando un mensaje antiguo a través de sus contextos arqueológico y sociohistórico* (Jerusalén, 2005), 104–10; Levine, "Contextualizing Jewish Art", 103–08;

eruditos es que la literatura de Heikhalot, especialmente cuando expresa posiciones anteriores, era bien conocida en la antigüedad tardía en la Tierra de Israel principalmente de la literatura de Heikhalot, con el fin de dilucidar la manera en que algunos judíos explican el significado de la figura de mosaico en la sinagoga. Aunque se enfatizan diferentes figuras judías, se puede encontrar un terreno común entre las dos afirmaciones, ya que a veces se identificaba a Jacob con Metatrón, como por ejemplo en un pasaje del mencionado R. Nehemiah ben Shlomo.<sup>66</sup> Además, la suposición implícita de ambos eruditos es que la literatura de Heikhalot, especialmente cuando expresa posiciones anteriores, era bien conocida en la antigüedad tardía en la Tierra de Israel principalmente de la literatura de Heikhalot, con el fin de dilucidar la manera en que algunos judíos explican el significado de la figura de mosaico en la sinagoga. Aunque se enfatizan diferentes figuras judías, se puede encontrar un terreno común entre las dos afirmaciones, ya que a veces se identificaba a Jacob con Metatrón, como por ejemplo en un pasaje del mencionado R. Nehemiah ben Shlomo.<sup>66</sup> Además, la suposición implícita de ambos eruditos es que la literatura de Heikhalot, especialmente cuando expresa posiciones anteriores, era bien conocida en la antigüedad tardía en la Tierra de Israel

Azaria Beitner, "Ha-dmuto she-be-merkaz galgal ha-mazzalot be-vatei ha-kneset - ha-im hi dmuto shel Ya'akov?" (La imagen central en zodiacos en sinagogas: ¿Es la imagen de Jacob?), *Derekh Aggadah* 10 (2007): 17–56 (hebreo). Sobre la adoración del sol en este período, véase el interesante material reunido por Morton Smith, "Helios in Palestine", *EI* 16 (1982): 199–214; para fuentes anteriores, véase Frederick J. Hollis, "The Sun-Cult and the Temple at Jerusalem", en *Myth and Ritual*, ed. Samuel H. Hooke (Londres, 1933), 87-110. Véase también Mark S. Smith, "Los antecedentes del lenguaje solar en el Cercano Oriente para Yahweh", *Journal of Biblical Literature* 109 (1990): 29–39; J. Glenn Taylor, "Was Yahweh adorado como el sol", *BAR* 20, 3 (1994): 52-61, 90-91, y el intercambio entre él y Steve A. Wiggins "Yahweh: the God of Sun?" *Journal for the Study of the Old Testament* 71 (1996): 89–106, J. Glenn Taylor, "Una respuesta a Steve A. Wiggins", *ibid.*, 109–19. Estos casos de adoración al sol pueden servir como uno de los posibles antecedentes del interés especial zohárico en el amanecer; véase Yehuda Liebes, *Pulhan ha-sha. har: ya. tiene Ha-. zohar la-avodah zarah* (El culto del amanecer: la actitud del Zohar hacia la idolatría) (Jerusalén, 2011) (hebreo). Cabe mencionar que el sol junto con el Tetragrammaton

está representado en muchas sinagogas incluso en los tiempos modernos, refiriéndose claramente a Dios,

63 Hachlili, “The Zodiac”: 219–58, Weiss, *The Sepphoris Synagogue*, 33–48, 104–41; idem, “El zodiaco en el arte de la antigua sinagoga, orden cíclico y poder divino”, *Colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale: La mosaïque gréco-romaine*, IX, ed. Hélène Morlier, 2 vols. (Roma, 2005), 2: 1119–29; idem, “Entre Roma y Bizancio: motivos paganos en el arte de la sinagoga y su lugar en la controversia judeocristiana”, en *Identidades judías en la antigüedad*, eds. Lee I. Levine y Daniel R. Schwartz (Tübingen, 2009), 369–77; Levine, “Contextualizing Jewish Art”, 114–15. Sobre la presencia prominente de la esfera zodiacal en la poesía judía medieval temprana en la Tierra de Israel, ver Joseph Yahalom, *Piyyut u-mezi'ut be-shalhei ha-zman haatik* (Poesía y sociedad en la antigüedad tardía) (Tel Aviv, 1999), 20–24, 47–48 (hebreo).

64 Véanse la bibliografía y los distintos puntos de vista aducidos en Magness, “Helios and the Zodiac Cycle”, 372–73; Levine, “Contextualizando el arte judío”, 93 n. 5; Talgam, “Galgal hamazzalot ve-Helyos be-veit ha-kneset”. Permítanme sugerir que la pequeña figura hexagramática junto a la figura de Helios en el medallón que se encuentra en la imagen 2 puede representar una estrella, de una manera que recuerda a Kokhavi'el en el pasaje de Heikhalot discutido anteriormente. Esta figura hexagramática también se encuentra en un lugar similar en el mosaico de la sinagoga de Séforis.

65 Sin embargo, para una interpretación diferente de un pasaje central de la literatura de Heikhalot que trata de la visión del Jacob celestial, presumiblemente de una manera teúrgica, ver Moshe Idel, “Al ha-kdushah ve-ha-z.fiyah ba-merkavah” (La Qedushá y la observación del carro celestial), en *De Qumrán a El Cairo: Estudios en la historia de la oración*, ed. Joseph Tabori (Jerusalén, 1999), 7–16 (hebreo). Compárese con Schaefer, *The Origins*, 279–80. Sobre teurgia, ver más abajo, n. 95. 66 Véase Idel, *Olam ha-mal'akhim*, 86–87.

antes del período en el que se construyeron las sinagogas, pero tal punto de vista aún no ha sido probado en lo que percibo como una erudición seria. Incluso si adoptamos el punto de vista de la continuidad con las tradiciones sacerdotales, un punto de vista que ha sido exagerado en estudios recientes, no significa necesariamente que la literatura de Heikhalot, o toda su gama, haya sido articulada en una fecha tan temprana. Mi suposición es que una imagen del desarrollo de esta literatura es más precisa que imaginarla como una provincia determinada que automáticamente sirve como fondo de los mosaicos de la sinagoga.

Hasta donde yo sé, estos dos eruditos no abordaron el tema de la posesión del orbe o los siete rayos de Helios y sus paralelos judíos. Aunque recurro a la literatura de Heikhalot en el contexto del mismo mosaico, mi enfoque

aquí, a la luz de la Heikhalot y otros textos que la sustentan, es, sin embargo, diferente: mi preocupación es cómo podemos utilizar la existencia de la imagen específica en el sinagoga para comprender el surgimiento de temas específicos en la literatura de Heikhalot y, como veremos a continuación, también de la literatura cabalística, y no al revés.

El hecho de que el mosaico sea parte de la decoración de una sinagoga recuerda la dimensión litúrgica relacionada con 'Anafi'el, según el pasaje de Heikhalot Rabbati citado anteriormente. Sin embargo, mientras que la asamblea de adoradores está constituida por humanos, en la situación de Heikhalot las entidades que oran son ángeles. Además, según un comunicado del Amoraic

67 Para preguntas relacionadas con diversas actitudes hacia las imágenes y los objetos de culto en el judaísmo de la antigüedad tardía, consulte Adiel Schremer, “The Religious Orientation of Non-Rabbis in Second-Century Palestine: A Rabbinic Perspective”, en “Follow the Wise”: *Studies in Historia y cultura judías en honor a Lee I. Levine*, eds. Zeev Weiss y col. (Winona Lake, IN, 2010), 328–31. Permítanme señalar brevemente la posibilidad, que espero seguir en otro lugar, de que una discusión talmúdica sobre “el relato de la Merkavá” sea el tipo de estudio que tuvo lugar en una sinagoga. Véase, BT Berakhot, fol. 21b, analizado por Daniel Abrams, “Una referencia talmúdica desatendida a Ma'aseh Merkavah”, *Frankfurter Judaistische Beiträge* 26 (1999): 1–5; ver también ídem, “Ma'aseh Merkavah como obra literaria: La recepción de las tradiciones de Hekhalot”, *JSQ* 5 (1998): 329–45. Abrams opta por el estudio de un texto designado como “Ma'aseh Merkavah”. Para otro punto de vista, véase Andreas Lenhardt, “Una vez más: 'Oseq be-Ma'aseh Merkavah' y Qaddish en bBerakhot 21b,” *ibid.* 27 (2000): 17–23, que ofrecen otras opciones sobre el posible significado de relacionarse con el autor R. Ze'ira, hijo de R. Abbahu, está prohibido representar una figura sosteniendo una esfera o un orbe en su mano, aunque esto, como lo señaló Adiel Schremer, no necesariamente entra en conflicto con los enfoques rabínicos.<sup>67</sup> Así, parece que existían algunas afinidades posibles entre los autores de los textos de Heikhalot citados anteriormente y, por un lado, la figura del mosaico de la sinagoga Hammath Tiberias o sus paralelos, y por otro, una posición rabínica al respecto. tipo de representación.

Cabe mencionar que se conocen dos tipos diferentes de oraciones dirigidas a Helios en versiones hebreas desde la antigüedad tardía.<sup>68</sup> Sin embargo, no pretendo que estas

oraciones se recitaran en las sinagogas donde se diseñaron las figuras de Helios, y en las siguientes no intente identificar esas figuras con Dios, ángeles o antepasados, sino hablar sobre la manera en que un pasaje de la literatura de Heikhalot podría servir como interpretación de tal mosaico o uno de sus presuntos paralelos.

Permítanme aclarar antes de tratar con el material cabalístico que no asumo que el mosaico representa a 'Anafi'el, sino más bien que los textos de Heikhalot representan una interpretación de un tema anterior, uno visual, tal como lo representa la pintura Mitraica Helios descubierta en Pompeya o sus paralelos como Aion, o quizás incluso Jesucristo, o uno verbal, que inicialmente reflejaba el complejo del Helioszodiaco, pero que ha sido reinterpretado en cierto círculo judío de místicos como una referencia al ángel 'Anafi'el.<sup>69</sup> Este La reinterpretación se hizo manteniendo

*Merkavah* mientras estaba en una sinagoga. Sin embargo, también debería adelantarse otra posibilidad: el entendimiento de que el carro de Helios, encontrado en el medallón del mosaico de Hammath Tiberias, así como en otras sinagogas, era parte de alguna forma de diálogo.

68 Véase Sefer ha-razim, ed. Mordechai Margalioth (Jerusalén y Tel Aviv, 1966), 99 (hebreo), Leicht, “Qedushah”: 140–76; Levine, *The Ancient Synagogue*, 573; ídem, “Contextualizando el arte judío”, 105–7.

69 No es mi propósito tratar aquí la posibilidad de que el Hammath El mosaico de Tiberias fue pensado desde el principio para representar una figura de Helios/Metatron, como sugiere extensamente Jody Magness, “Heaven on Earth”: 30–48, e independientemente por Yaron Zini, “Sifrut ha-heikhalot ve-olam beit ha-kneset ha-kadum: diyyun be-hebbitim ra'ayoniyyim ha-olim me-ha-ommanut u-me-ha-liturgia shel batei ha-kneset beshalhei ha-et ha-attikah ve-zikkatam le-sifrut ha-heikhalot” (El Heikhalot Literature and the World of the Ancient Synagogue), tesis de maestría, Universidad Hebrea de Jerusalén, 2007, 25 (hebreo), o

los atributos que son característicos de la literatura de Heikhalot, como el concepto del séptimo firmamento, el ángel como guardia a la entrada a la contemplación de la figura divina, el ángel como instructor del aspirante, la recepción y transmisión de la oración a un nivel superior, y el gran tamaño de este ángel, mientras que al mismo tiempo neutraliza el aspecto cosmocrático de las imágenes de Helios, incluso en el mosaico de Hammath Tiberias, que refleja tradiciones anteriores no judías. Además, a

partir de las referencias existentes a este ángel, especialmente las que se encuentran en Heikhalot Rabbati, está claro que, aunque en comparación con la divinidad y representado como el Arquitecto de la Creación, Yozer Bereshit, es en el mismo contexto que 'Anafi'el también está subordinado al más alto poder divino,

Supongo que el nombre y quizás algunas de las funciones de este ángel precedieron a la interpretación del mosaico, pero estaban relacionadas, como intentaré mostrar, con un motivo vegetativo, y se han vinculado con una imagen específica que originalmente no tenía nada que ver con eso. Para aclarar mi punto: mi suposición es que una comprensión vegetativa anterior del ángel se combinó más tarde con una figura que proviene de otras fuentes, creando una combinación que es sincrética, religiosamente hablando e incoherente en gran medida. Por tanto, no me ocupo aquí de la cuestión de la aparición y el papel desempeñado por la figura de Helios en el mosaico, que me parece claramente derivado de representaciones helenísticas como las que se aducen en la fig. 1;

El punto que estoy planteando, sin embargo, toca un tema diferente. La pregunta principal que me preocupa aquí es: ¿Cuál es la posible relación entre la figura en el mosaico, cualquiera que sea su origen y significado para los productores y los adoradores, y el contenido de un pasaje perteneciente al corpus designado como literatura de Heikhalot, sin asumir que este contenido fue compartido por todas las personas que rezaron en esa sinagoga o cualquier número significativo de judíos fuera de esa sinagoga, en general? Las tres etapas no están necesariamente relacionadas conceptualmente, aunque sí lo están visualmente. Aunque el origen de la figura es un dios solar, muy probablemente mitraico, en el mosaico puede representar una variedad de entidades divinas distintas de un sol invictus, mientras que el pasaje en la literatura de Heikhalot puede basarse en otras estructuras conceptuales, a saber, los angelicales, que inicialmente no están relacionados con las imágenes o relieves mitraicos o helenísticos. En cualquier caso, la transmisión en circunstancias complejas y cambiantes nunca puede ser integral, la reproducción rara vez es totalmente fiel, y la comprensión de temas complejos a menudo cambia con el

tiempo o entre individuos en el mismo período. Un espectro de judíos que oraron en la misma sinagoga durante generaciones identificaron el mismo mosaico con diferentes entidades divinas. Las nuevas interpretaciones fueron ofrecidas en la Edad Media por autores que

con la figura de un Jacob celestial, como lo supone el estudio de Beitner. Más recientemente, Elchanan Reiner y David Amit, "Samson Follows the Sun in Galilea", Ha-Aretz, 6 de octubre de 2012, sugiere identificar la figura de los mosaicos de Galilea con el Sansón bíblico. Sin embargo, la similitud de este mosaico con la figura de Pompeya citada anteriormente y su exposición pública en una sinagoga complican la suposición de una comprensión específicamente judía de la pintura informada únicamente por un círculo esotérico judío. Para una crítica similar de la explicación basada en el supuesto de la relevancia de un cuerpo de conocimiento esotérico, ver Talgam, "Galgal ha-mazzalot ve-Helyos be-veit ha-knesset", 64–65; y Simon, Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne, 192–93. Quizás, y este es un tema que merece una mayor investigación, tenemos en el pasaje de Heikhalot sobre 'Anafi'el, un caso de angelolatría. Sobre la angelolatría judía de la antigüedad tardía, véase Michel-Yves Perrin, "Rendre un culte aux anges à la manière des Juifs: quelques observations nouvelles d'ordre historiographique et historique", en Les anges et la magie au Moyen Age, eds. Henri Bresc y Benoit Grévin (Roma, 2002), 685–91, y la literatura secundaria mencionada allí.

En este contexto, permítaseme señalar que mi tesis, tal como se presenta aquí, es independiente de la famosa teoría de Erwin R. Goodenough sobre la existencia de una forma mística de judaísmo helenístico en la antigüedad tardía, y de sus interpretaciones de los símbolos materiales en el judaísmo en antigüedad tardía. Esta teoría, a pesar de la crítica significativa, masiva y muchas veces adecuada que atrajo, no debería, en mi opinión, ser descartada por completo. Otro tema que no abordaré en esta ocasión es la posible afinidad entre el mosaico de Hammath Tiberias del mundo sostenido en la mano de un poder divino, y las discusiones sobre la relación entre el enorme tamaño de los dedos divinos y el tamaño mucho más pequeño del mundo como se explica en el libro conocido como Shi'ur komah. En otras palabras,

heredaron solo una descripción verbal de los mosaicos visuales o sus paralelos. Adopto aquí un enfoque evolutivo, pero que presupone la dirección inversa a la sugerida por Joseph Dan,

### **La cabeza radiada de Helios y las siete ramas de 'Anafi'el en la literatura cabalística**

Un examen atento de las representaciones aducidas anteriormente muestra que, además del orbe cósmico, también hay otro detalle que se comparte con algunas tradiciones posteriores relacionadas con 'Anafiel. Como dios solar, se representa a Apolo / Helios con siete rayos que emanan de su cabeza, y en algunos textos cabalísticos se describe que 'Anafi'el posee o consta de siete ramas relacionadas con la luz. Por el momento no he encontrado una explicación precisa para el simbolismo de los siete rayos en la pintura de Apolo / Helios, pero solo aparece en casos seleccionados en imágenes mitraicas, y la cabeza rayada ciertamente no es uniforme en todas las imágenes solares.

Permítame pasar ahora a una tercera fuente, nuevamente medieval, que es independiente de las dos fuentes literarias compuestas en Ashkenaz; revela otro elemento de los relieves y mosaicos de la antigüedad tardía que no está atestiguado en los relatos asquenazíes. Esta vez, se trata de una escuela cabalística que transmite testimonio sobre el conocimiento de los judíos con los siete rayos luminosos. En lo que probablemente sea un tratado del siglo XIII, titulado Sefer ha-yihud ha-'ammiti (El libro de la verdadera unidad), atribuido falsamente a una variedad de autores como R. Hammai [sic] Gaon o R. Eleazar de Gusanos pero pertenecientes a la denominada 'literatura Iyyun<sup>71</sup> relacionada con el Libro Cabalístico de la Especulación, también atribuido al legendario R. Hammai Gaon, leemos .:

נעשה מלאך עומד על הייחוד ושמו ענפיא"ל, ורמז לדבר 'וענפיא  
ארזי אל', ונקרא כן בעבור שמתחלק כוחו לז' ענפים ונוגה אלו  
השבעה ענפים 'כמראה הבזק', והם עומדים לפני מקום האחדות  
כאש אוכלה ... והם ז' המלאכים הנקראים שרפים.

y se convirtió en un ángel de pie sobre<sup>72</sup> la unidad [divina] y su nombre es 'Anafiel y un indicio de ello es: "y sus ramas son los cedros de Dios" <sup>73</sup> y se llama así

porque su poder se divide en siete ramas, y la radiación [nogah] de estas siete ramas es “como la apariencia de

70 Véase el poema "Az ra'yita gam safarta", impreso en Siddur Avodat Yisrael, ed. Seligman Baer (Roedelheim, 1901), 655–56 (hebreo), y discutido en Idel, "Tfizat ha-Torah be-sifrut ha-heikhalot": 41. La frase hebrea bastante rara para "palma de la mano" -פסת יד- aparece también en la literatura de Heikhalot en Heikhalot Zutarti; véase Rachel Elior, ed., Heikhalot Zutarti (Jerusalén, 1982), 28 (hebreo); Scholem, gnosticismo judío, 28 n. 18, 67 n. 6, donde dice: "la Shekhinah de su fuerza", que se describe como que se encuentra "entre la palma de [su] mano". La misma aparición del término Shekhinah en este contexto es bastante inusual y merece un tratamiento especial. Para estudios de una expresión muy similar, ver otro texto de Heikhalot impreso en Peter Schaefer, ed., Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur (Tübingen, 1984), 179, y un texto mágico medieval, Havdalah de-R. Akivah, ed. Gershom Scholem, reimpresso en su Shedim, ruhot u-neshamot: me. hkarim bedemonologiah. (Diablos, demonios y almas: Ensayos sobre demonología), ed. Esther Liebes (Jerusalén, 2004), 159 y n. 22 (hebreo).

71 Sobre este tipo especial de literatura cabalística, véase Scholem Origins of the Kabbalah, 309–64; Mark Verman, El libro de la contemplación: fuentes místicas judías medievales (Albany, 1992), esp. 75 n. 122; Kallus, "Dos textos cabalísticos de mediados del siglo XIII".

72 'Omed' ales una expresión bastante idiosincrásica característica del estilo de esta escuela. Puede tener algo que ver con la descripción de este ángel como se indica en la entrada para contemplar la divinidad, según la literatura de Heikhalot. Véase también Oded Porat, "Shalom she-ein bo hefsek': iyyun mehuddash ba-. hibbur 'Brit ha-mnu. hah "' ('Una paz. sin interrupción ': Especulación renovada en Sefer Berit ha-Menuhah.), Kabbalah 25 (2011): 257 n. 148 (hebreo). 73 Ps. 80:11.

el relámpago [bazak] ”74 y se paran ante el lugar de la unidad como un fuego devorador [...] y son siete ángeles, llamados serafines.75

En otra parte del mismo libro se dice: ועל זה נקרא זה הכח ("Y la razón por la que este poder se llama 'Anafi'el es porque de él emanan siete ramas"). 76 Aunque se habla de siete ramas, 'anafim, un término relacionado con la etimología precisa de 'Anafi'el, el anónimo Kabbalist introduce términos relacionados con 74 Ezek. 1:14.

75 Sra. Jerusalén, NLI 80 488, fol. 14a. El original hebreo se publicó recientemente en una colección de escritos cabalísticos titulada Sifrei kabbalat ha-ge'onim (Libros cabalísticos de los Geonim) (Jerusalén, 2006), 97 (hebreo), junto con una traducción al inglés y notas al pie en Kallus, "Two Textos cabalísticos de mediados del siglo XIII," 1–2; ver también Idel, Olam ha-mal'akhim, 39; Schneider, "Ben, Yeho'el ve-Sar shalom": 200–31. Véase también Scholem, Origins of

la luminosidad o la luz, como bazak, nogah y fuego, e incluso el término serafines tiene la connotación de arder en hebreo, todo de una manera que recuerda a la cabeza rayada de Helios en el mosaico. Además, recurrir al concepto de emanación puede reflejar la radiación de la luz de 'Anafi'el. En un libro cabalístico de principios del siglo XV, el Sefer ha'emunot de R. Shem Tov ben Shem Tov, que fue influenciado por la literatura 'Iyyun de manera significativa, leemos:

ז' השמשים הפנימיים הנקרא' עיני יי' ושרשם ענפיאל והסימן  
וענפיה ארזי אל' והם מכוונים כנגד ז' ספירות.

("Siete sirvientes internos<sup>77</sup> [shamashim] son llamados los ojos de Dios, 78 y su raíz es 'Anafi'el, y el texto de prueba es' y sus ramas son los cedros de Dios '. Y corresponden a los siete [inferiores ] sfirot"). 79

Por lo tanto, podemos suponer que la presencia de los diversos temas relacionados con 'Anafi'el como reflejo de la visión antigua de Helios, como se encuentra en la literatura asquenazí, podría haber conservado también una visión de sus siete ramas, y que esa visión presunta llegó a los cabalistas anónimos del siglo XIII que fueron los autores de la literatura 'Iyyun. No cabe duda de que el círculo 'Iyyun estaba más cerca de la literatura de Heikhalot que de cualquier otra literatura de la Cabalá temprana. Sin embargo, por el momento, no se puede detectar un presunto texto de Heikhalot ni su reverberación en Ashkenaz. Esto no significa que las discusiones sobre 'Anafi'el que representan, al menos en mi opinión, una tradición anterior desconocida en algunos de sus detalles en los siglos anteriores, estén totalmente ausentes en la Edad Media.<sup>80</sup> Sin embargo, la edición precisa del especial

the Kabbalah, 323–24, en Sefer ha-yihud. ha'ammiti, y especialmente en la p. 346, donde sugiere un posible nexo entre los siete ángeles y 'Anafi'el y una visión que se encuentra entre los cátaros. Para especulaciones sobre este ángel y sobre siete ángeles en general en las tradiciones monoteístas, véase también el interesante libro de Henry Corbin, Le Paradoxe du monotheisme (París, 1981), 129–30, basado exclusivamente en la breve discusión de Scholem sobre este ángel. Sobre la opinión que se encuentra en la literatura cabalística,

según la cual 'Anafi'el divulgó a Metatrón los secretos de un nombre mediante el cual se creó el mundo, ver el Comentario de mediados del siglo XIII sobre el nombre de 42 letras, atribuido a R. Nissim Ga'on, publicado por Gershom Scholem,

*Kitvei yad be-kabbalah* (Manuscritos de Kabbalah) (Jerusalén, 1930), 213 (hebreo).

- 76 Sra. Jerusalén, NLI 8 ° 488, fol. 14a, impreso ahora en *Sifrei kabbalat hage'onim*, 98; Idel, *Olam ha-mal'akhim* *ibid.*, 171 n. 91; véase también Schneider, “Ben, Yeho'el ve-Sar shalom”: 199. Cabe señalar que el nombre de este ángel aparece también en el texto más difundido de esta escuela, en el llamado Libro de la especulación, impreso y traducido en Verman, *The Book of Contemplation*, 67, aunque en un manuscrito

la ortografía del nombre es 'Arpi'el; en mi opinión, este es solo otro caso de distorsión del nombre de este ángel, que recuerda lo que hemos visto en los textos de Hasidei Ashkenaz mencionados anteriormente. Sobre esta discusión de 'Anafi'el, ver también Idel, *Olam ha-mal'akhim*, 39–41, 87–88.

- 77 Sobre la unidad de los siete ángeles hay muchas discusiones en la antigüedad tardía, tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Véase, por ejemplo, Corbin, *Le Paradoxe du monotheisme*; Idel, *Olam ha-mal'akhim*, 37–42 y las notas finales pertinentes allí, y la importante nota a pie de página de Michal Oron, ed., R. Todros Abul'afia, *Sha'ar ha-razim* (Jerusalén, 1999), 91 n. . 256 (hebreo).

- 78 Sobre los ojos, ver arriba, n. 22.

- 79 Shem Tov ben Shem Tov, *Sefer ha-'emunot* (El libro de las creencias) (Ferrara, 1556), fol. 91b. Sobre este cabalista, ver Efraim Gottlieb, *Mehkarim besifrut ha-kabbalah* (*Studies in the Kabbalah Literature*), ed. Joseph Hacker (Tel Aviv, 1976), 347–56 (hebreo); David S. Ariel, “Crítica cabalística de la filosofía judía de Shem Tob ibn Shem Tob en el comentario sobre las Sefirot”, tesis de doctorado, Universidad Brandeis, 1981; y más recientemente Daphne Freedman, “Shem Tov ibn Shem Tov sobre 'Sefer Yesira'”, *JJS* 58 (2007): 303–13.

- 80 Véase el pasaje sobre 'Anafi'el que se encuentra en R. Nehemiah ben Shlomo de Erfurt, *Sefer ha-navon*, editado como tratado anónimo por Joseph Dan, *Iyyunim be-sifrut hasidut Ashkenaz*. (Estudios en literatura asquenazí-jasídica) (Ramat Gan, 1975), 129-30 (hebreo). Las versiones especiales del material de Heikhalot citadas en los escritos de este autor asquenazí merecen un tratamiento especial, ya que pueden reflejar una tradición textual diferente a la que se conserva en la línea principal de transmisión tal como se encuentra.

el tipo de luminosidad y el encuadre de 'Anafi'el dentro de una esfera zodiacal no existen en las tradiciones escritas que tenemos desde la antigüedad tardía; tampoco estoy familiarizado con tal tema en los escritos asquenazíes, aunque se encuentran de manera visual en un antiguo mosaico en una sinagoga de Galilea de muchos siglos antes, como se ve arriba.

Por último, pero no menos importante en este contexto: la aparición de Helios en el mosaico de Hammath Tiberias

que se alza de manera prominente dentro de la rueda del zodiaco, y en una forma diferente también en otras sinagogas en la antigüedad tardía, puede reflejarse en una discusión cabalística de 'Anafi' el, como se encuentra nuevamente en el mencionado *Sefer ha-'emunot* de R. Shem Tov ben Shem Tov:

והנה יש בגלגל המזלות שנים עשר מזלות כמנין הקדש והחול, השרפים העליונים 'שבעה רואי פני המלך' כנגד שבעה<sup>81</sup> וזאם ספירות. ונחלקו חכמי הקבלה הקדושים אם הם למעלה מהבסא כסא המלכות, או למטה, ושם הכולל לכלם שיוצאים מהמקור ההוא<sup>82</sup> ויה א' , האור הוא יא'

Y he aquí, en la rueda zodiacal hay doce signos, como el número de lo santo y lo profano, 83 y junto con los siete videntes del rostro del rey, 84 que son los serafines celestiales, que corresponden a siete [inferiores] sfirot. Y los santos sabios de la Cabalá estaban divididos en cuanto a [la pregunta] si son más altos que el asiento, [que es] el asiento del reino, o si está debajo de él, 85 y el término completo para todos ellos, que emergen fuera de la fuente, es 'Anafi'el, y el signo [es decir, el texto de prueba] de los antiguos sabios es [el verso]' y sus ramas [son] los cedros de Dios '.

Este nexo explícito entre 'Anafi'el y la rueda zodiacal está ausente en los pasajes pertinentes de los textos de *Heikhalot* de la antigüedad tardía que se adujeron anteriormente, ni se encuentra en ninguna otra parte de los textos asquenazíes y cabalísticos antes mencionados escritos durante el siglo XIII o en la época anterior. -Los textos del siglo XV que conozco. Es interesante que R. Shem Tov mencione lo que fue, quizás, una disputa articulada encontrada en escritos cabalísticos anteriores, que no pude detectar, en cuanto al lugar de 'Anafi'el en relación con el trono divino. Sin embargo, si entendemos que esta observación refleja las tensiones entre dos evaluaciones diferentes del lugar del arcángel, que presumiblemente compitieron en formas anteriores de las literaturas judías, especialmente en el contexto de la relación entre este ángel y el otro arcángel, Metatrón, esto es bastante comprensible. Este es un tema que, sin embargo, no puede discutirse en el presente marco<sup>86</sup>.

Aunque se mencionan siete serafines, capitalizando implícitamente el versículo de Isaías 6: 2, al igual que uno de los pasajes mencionados anteriormente de la literatura 'Iyyun, se los concibe como si fueran uno solo, es decir, en la familia Kalonimus. Ver, por el momento, Idel, “De Italia a Ashkenaz”: 59–71; ídem, *Olam ha-mal'akhim*, 24-25. En cuanto a las versiones de los pasajes pertenecientes a Shi'ur komah que se encuentran en este libro, véase la reimpression del material pertinente en Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, 220–25.

- 81 Quizás el hebreo  $\text{זכ}$ , es decir, si es un error de  $\text{זח}$ : Juntos con.
- 82 *Sefer ha-'emunot*, fol. 71b. Este pasaje también reverbera anónimamente en R. Meir ibn Gabbai, *Sefer 'avodat ha-kodesh* (Jerusalén, 1973), parte I: 16, fol. 17c (hebreo). Véase también Roland Goetschel, R. Meir Ibn Gabbai: *Le Discours de la Kabbale espagnole* (Lovaina, 1981), 565.
- 83 No conozco el significado preciso de estas dos palabras. Quizás el término santo apunta a los siete ángeles, y los cinco restantes, o los doce signos del zodiaco, son profanos.
- 84 Cf. Ester 1:14.
- 85 Ver arriba, en n. 31 en el texto, la cita citada de *Sefer 'arugat habosem* de R. Abraham ben Azriel.
- 86 Espero tratar este tema en un estudio aparte. Para conocer las tradiciones que compiten con respecto a la centralidad de Adán o de Enoc en la literatura judía medieval temprana, ver Moshe Idel, “Adam and Enoch según St. Ephrem the Syrian”, *Kabbalah* 6 (2001): 183–205.
- 87 Es interesante notar la posible afinidad entre esta visión de siete ángeles que provienen de una entidad, con la visión de la Menorah y sus siete ramas y su afinidad con el árbol sagrado. Véase, por ejemplo, Erwin R. Goodenough, “La menorá entre los judíos del mundo romano”, *HUCA* 23 (1950–51): 449–92; y Heinrich Strauss, “La historia del candelabro de siete brazos de los reyes hasmoneos”, *JWCI* 22 (1959): 6–16. En ambos casos la luz y la figura siete son elementos clave. Véanse también los antiguos puntos de vista cristianos de Jesucristo como el más alto de una unidad de ocho ángeles, siete de los cuales se consideran sus representantes, como se analiza en Idel, *Olam ha-mal'akhim*, 90 n. 89; véase también Scholem, *Jewish Gnosticism*, 65–71.

El relieve en la antigua Pompeya puede ayudar a reconstruir la existencia de un motivo en el judaísmo de la antigüedad tardía, tal vez en un texto escrito pero también de manera visible en una forma visual, el mosaico de la antigüedad tardía de Hammath-Tiberias, o tal vez incluso como una tradición oral que resuena mucho más tarde en la Cabalá medieval: la afinidad entre 'Anafi'el y las siete ramas radiantes que emergen de su cabeza como una fuente, que recuerda a la figura de Pompeya y a la imagen en mosaico, aunque sin mencionar, en el caso de la literatura cabalística, del orbe cósmico en su mano. Este

una entidad angelical representada por 'Anafi'el el que contiene estos siete; esto se describe en un texto que también menciona explícitamente el zodiaco. 87 Así, la existencia misma del

mosaico específico se convierte, por lo tanto, en una clave que sirve como una indicación de la existencia temprana de un testimonio visual y fechado con mayor precisión, para ser utilizado como prueba confiable para el terminus ad quem para el conocimiento de los judíos con tales representaciones.

Sin embargo, algunos elementos encontrados en el mosaico y no representados en las versiones existentes de la literatura de Heikhalot o en los textos Ashkenazi donde estas versiones estaban incrustadas, sin embargo, encontraron su camino en la Cabalá del siglo XIII. En mi opinión, en este caso es mejor recurrir a una variedad de nuevas fuentes y métodos, incluidos los intentos de reconstrucción. De lo contrario, la aridez del enfoque parafrástico, cuya mayor inclinación es copiar o traducir pasajes completos pertenecientes a la literatura mística judía, ordenados tan históricamente como sea posible, seguirá siendo dominante en algunos tipos de estudios recientes en el campo. El intento de observar comparativamente, y también de manera complementaria, las dos formas de la literatura asquenazí de principios del siglo XIII, con el fin de discernir la existencia de algunos denominadores comunes anteriores, no necesariamente idéntico o limitado al pasaje de Heikhalot conservado en la Sra. Munich 40 y sus estrechos paralelos, facilita la posibilidad de establecer un vínculo entre el mosaico de la antigüedad tardía que muestra a Helios sosteniendo el orbe cósmico en su mano y algunas fuentes medievales, por un lado, y entre su cabeza radiante y las siete ramas de 'Anafi'el en las fuentes cabalísticas, por el otro. Cabe señalar que las tradiciones sobre 'Anafi'el son muy escasas, y el hecho de que dos de ellas tengan paralelos en el mosaico de la sinagoga Hammath Tiberias es, por tanto, bastante significativo. facilita la posibilidad de establecer un vínculo entre el mosaico de la antigüedad tardía que muestra a Helios sosteniendo el orbe cósmico en su mano y algunas fuentes medievales, por un lado, y entre su cabeza rayada y las siete ramas de 'Anafi'el en las fuentes cabalísticas, en el otro. Cabe señalar que las tradiciones

sobre 'Anafi'el son muy escasas, y el hecho de que dos de ellas tengan paralelos en el mosaico de la sinagoga Hammath Tiberias es, por tanto, bastante significativo. facilita la posibilidad de establecer un vínculo entre el mosaico de la antigüedad tardía que muestra a Helios sosteniendo el orbe cósmico en su mano y algunas fuentes medievales, por un lado, y entre su cabeza rayada y las siete ramas de 'Anafi'el en las fuentes cabalísticas, en el otro. Cabe señalar que las tradiciones sobre 'Anafi'el son muy escasas, y el hecho de que dos de ellas tengan paralelos en el mosaico de la sinagoga Hammath Tiberias es, por tanto, bastante significativo.

### Algunas conclusiones

Si mis suposiciones sobre las afinidades entre los textos escritos a los que me he referido y las representaciones visuales son correctas, podemos suponer también que las comunidades que construyeron las sinagogas, o al menos quienes las frecuentaban, no desaparecieron por completo, en la medida en que nosotros Aún reconocen su enfoque conceptual que repercutió en la Edad Media. La variedad de formas de judaísmo de la antigüedad tardía se enriquece al agregar también la evidencia relacionada con los posibles contenidos conceptuales de las decoraciones en las diversas sinagogas en la Tierra de Israel, incluidas las diferentes formas en las que potencialmente fueron entendidas.

Los ecos de estos elementos se han discernido desde principios de la Edad Media en la literatura de Heikhalot, así como en la literatura de Hasidei Ashkenaz del círculo relacionado con la familia Kalonimus, el de R. Nehemiah ben Shlomo, y en una escuela cabalística, como se ve arriba; todas estas son formas bastante tradicionales de judaísmo que florecieron en el mismo período. Estos autores medievales continuaron su preocupación por los textos que habían surgido mucho antes de lo que yo llamaría una élite secundaria, 89 y afirmaban poseer tradiciones antiguas.

88 Para mi enfoque de la reconstrucción, ver, por ejemplo, Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven, 1988), 32–34; ídem,

“Enoc es Metatrón”, *Immanuel* 24/25 (1990): 220–40, y la versión hebrea actualizada en ídem, *Olam ha-mal'akhim*, 19–92.

89 Sobre la posible identidad social de los autores anónimos de la literatura de Heikhalot como una élite secundaria, ver Michael D. Swartz, "Like the Ministering Angels': Ritual and Purity in Early Jewish Mysticism and Magic", *AJS Review* 19, 2 (1994): 135–67, esp. 165–67; ídem, *Magia escolástica, Ritual y Revelación en el misticismo judío temprano* (Princeton, 1996); Moshe Idel, "Sobre el judaísmo, el misticismo judío y la magia", en *Envisioning Magic*, eds. Peter Schaefer y Hans G. Kippenberg (Leiden, 1997), 212–13; ídem, "Al ha-kdushah ve-ha-zfiyyah ba-merkavah", 14–15.

transmitido oralmente. Esta es la razón por la que un examen de las literaturas que emanan de estos estratos, que florecieron en otra área geográfica, Europa, en otra época, puede ayudar a veces a comprender detalles de la literatura de Heikhalot, cuyas tradiciones se han perdido o distorsionado por las vicisitudes de transmisión. Ignorar las posibles contribuciones del material conservado en la literatura esotérica asquenazí para mejorar la versión textual y una comprensión adecuada de algunos pasajes de la literatura de Heikhalot, como lo hizo Joseph Dan en el caso mencionado anteriormente, apenas ayuda a avanzar en la comprensión de los dos cuerpos. En otras palabras, una división demasiado marcada entre períodos históricos y ramas literarias escritas en el mismo idioma, así como entre corpus escritos, en términos generales, en el mismo período, tiende a crear,

Por lo tanto, la comprensión del texto corrupto tal como fue impreso y reimpresso por los dos eruditos antes mencionados sufre la negativa a tener en cuenta una versión mejor que se encuentra impresa en una obra bien conocida de R. Eleazar de Worms, o alternativamente de su ignorancia de su existencia. En cualquier caso, las múltiples vicisitudes de la transmisión textual, que no siempre han sido reconocidas en la investigación reciente, al menos en lo que se refiere al tema tratado anteriormente, son bastante significativas, 91 e impiden una comprensión adecuada de algunos de los pasajes bajo escrutinio aquí; en algunos otros casos, incluso el nombre de 'Anafi'el ha sido mal escrito por los copistas, como se señaló anteriormente. La posibilidad de corregir textos anteriores recurriendo a sus reiteraciones en corpus literarios posteriores y los análisis combinados de diferentes tipos de corpus judíos,

Además, una comprensión más dinámica de los procesos de transmisión, de adopción intercultural y de una fuerte adaptación tanto de los temas encontrados en las culturas circundantes como de los elementos tanto de la antigüedad tardía como de la Edad Media en el pensamiento judío debe considerarse seriamente en lugar de parafrasear. una y otra vez los mismos pasajes como si transmitieran predominantemente alguna forma de teología, sin un análisis original y específico.<sup>92</sup> Como estoy más interesado en los procesos culturales que en

<sup>90</sup> Un ejemplo tan sorprendente es el reciente descuido de cualquier texto o tratamiento de la teurgia rabínica en los diversos relatos de las fuentes de la Cabalá medieval por parte de eruditos, especialmente Schaefer, *The Origins*, y en los diversos escritos de Joseph Dan. Véase también a continuación, n. 95.

<sup>91</sup> Incluyen incluso los diversos errores ortográficos del nombre del ángel principal, como se vio anteriormente en algunos casos; ver arriba, nn. 16, 26. Sobre las vicisitudes de la transmisión textual en la Edad Media, ver Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory* (Jerusalén y Los Ángeles, 2011). Para un enfoque similar al adoptado aquí, de analizar material sobre un tema determinado que se encuentra en las diversas capas de la literatura judía, ver Idel, *Olam ha-mal'akhim*, 19–73; ver también Daniel Abrams, “Figuras angelicales especiales: La carrera de las bestias del mundo del trono en la literatura de Hekhalot, el pietismo alemán y la literatura cabalística temprana”, *REJ* 155 (1996): 363–86.

<sup>92</sup> Para conocer los fenómenos de un enfoque teológico del misticismo judío en la erudición moderna, véase Moshe Idel, “Sobre la teologización de la Kabbalah en la erudición moderna”, en *Apologética religiosa - Argumentación filosófica*, eds. Yossef Schwartz y Volkhard Krech (Tübingen, 2004), 123–74.

<sup>93</sup> Para discusiones sobre algunos aspectos de la transición cultural y formas de transmisión sobre el esoterismo judío, ver, por ejemplo, Moshe Idel, “Transmission in the Thirteenth-Century Kabbalah”, en *Transmitting Tradiciones judías: oralidad, textualidad y difusión cultural*, eds. Yaakov Elman e Israel Gershoni (New Haven y Londres, 2000), 138–64. Para ver algunos ejemplos de transmisión anterior de conocimiento secreto en diferentes centros de la cultura judía, ver ídem, “Defining Kabbalah: The

de los eventos que son constituyentes de un texto complejo.

Sin embargo, en algunos casos, la investigación intensa de los diversos y a menudo conceptualmente divergentes tratados que se cree que constituyen lo que los eruditos llaman literatura de Heikhalot, como es el caso de la literatura de Qumran, a veces sirve en la creciente investigación que se ocupa de su contenido básicamente

sondear las posiciones teológicas precisas de los textos bajo escrutinio, el énfasis que propongo es centrarse en el dinamismo y los cambios como determinantes de los eventos, por excelencia en mi opinión para comprender la transición de una variedad de tradiciones desde el Medio Oriente a Europa y desde la antigüedad tardía a la Edad Media, o lo que pueda describirse, siguiendo a los eruditos en el campo de las antiguas religiones mesopotámicas, como una corriente de tradiciones.<sup>93</sup> Las teologías congeladas rara vez reflejan el pulso

para permitir una mejor comprensión. de los antecedentes del Nuevo Testamento, en lugar de un estudio de su contenido, los procesos de su aparición y los detalles de su transmisión. Esta es una explicación bastante plausible para el creciente aumento de la erudición sobre una cantidad tan pequeña de textos, y en algunos casos también para la inclinación de los eruditos a compararlos con temas cristianos en particular, mucho más que con temas helenísticos u otros temas paganos, aunque este tipo de fuentes fueron, históricamente hablando,

Nuestras discusiones anteriores también deberían verse en el marco de un problema mucho más amplio relativo a la identidad de las fuentes anteriores de los corpus medievales que tratan temas esotéricos, y la manera en que los estudiosos conciben su llegada a Europa durante la Edad Media. Como he sugerido en varios estudios, muchas de las explicaciones académicas existentes para el surgimiento de la Cabalá gravitan en torno al impacto de las fuentes gnósticas en la matriz conceptual de los primeros textos cabalísticos, como lo propone Scholem en muchos de sus estudios, una explicación que yo En cambio, deberíamos tener más en cuenta una variedad de otras posibilidades que son mucho más fáciles de validar, filológica e históricamente, como algunas fuentes encontradas en la literatura rabínica, y posiblemente incluso en un texto de Heikhalot,

Las discusiones anteriores ejemplifican una vez más la vitalidad de las visiones y figuras míticas antiguas que fueron concebidas como autoritarias, significativas o atractivas incluso mucho después de que los marcos sociales culturales griegos o helenísticos habían desaparecido. Este fenómeno generalizado de migración

de figuras y temas mitológicos antiguos ya se ha discutido extensamente en el

Cabalá de los Nombres Divinos”, en *Místicos del Libro: Temas, Temas y Tipología*, ed. Robert A. Herrera (Nueva York, 1993), 97-122; ídem, “Esoterismo asquenazí y Cabalá en Barcelona”, *Hispania Judaica* 5 (2007): 69-113; ídem, Ben, *passim*; ídem, “La revelación y la 'crisis' de la tradición en la Cabalá 1475-1575”, en *Construyendo la tradición: medios y mitos de transmisión en el esoterismo occidental*, ed. Andreas B. Kilcher (Leiden, 2010), 255-91; e ídem “In a Whisper: On Transmission of Shi'ur Qomah and Kabbalistic Secrets in Jewish Mysticism”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 47, 3 (2011): 477-522 (parte de un número monográfico titulado *Il mantello di Elia: Tradizione, innovazione nella cabala*). Mira, especialmente, la orientación general que trata de la *translatio scientiae* a gran escala de Este a Oeste, como ha sido revelada por estudios y conferencias de Moses Gaster, especialmente *Ilchester Lectures on GreecoSlavonic Literature* (Londres, 1887) y *Literatura populara romana*, ed. M. Angelescu (Bucarest, 1983) 2, que merece mucha mayor atención en los estudios judíos, especialmente la afirmación sobre el proceso de transición de Oriente a Occidente de las literaturas judías en la Alta Edad Media. Véase también Moshe Idel, “Moshe Gaster, Ha-mistikah ha-yehudit ve-Sefer Ha-zohar” (Moses Gaster sobre el misticismo judío y el Libro del Zohar), en H. iddushei Zohar; mehkarim. hadashim be-sifrut Ha-zohar. (Nuevos desarrollos en los estudios del Zohar), Te'uda 21-22, ed. Ronit Meroz (Tel Aviv, 2007), 111-27 (hebreo). especialmente *Ilchester Lectures on GreecoSlavonic Literature* (Londres, 1887) y *Literatura populara romana*, ed. M. Angelescu (Bucarest, 1983) 2, que merece mucha mayor atención en los estudios judíos, especialmente la afirmación sobre el proceso de transición de Oriente a Occidente de las literaturas judías en la Alta Edad Media. Véase también Moshe Idel, “Moshe Gaster, Ha-mistikah ha-yehudit ve-Sefer Ha-zohar” (Moses Gaster sobre el misticismo judío y el Libro del Zohar), en H. iddushei Zohar; mehkarim. hadashim be-sifrut Ha-zohar. (Nuevos desarrollos en los estudios del Zohar), Te'uda 21-22, ed. Ronit Meroz (Tel Aviv, 2007), 111-27 (hebreo). especialmente *Ilchester Lectures on GreecoSlavonic Literature* (Londres, 1887) y *Literatura populara romana*, ed. M. Angelescu (Bucarest, 1983) 2, que merece mucha mayor atención en los estudios judíos, especialmente la afirmación sobre el proceso de transición de Oriente a Occidente de las literaturas judías en la Alta Edad Media. Véase también Moshe Idel, “Moshe Gaster, Ha-mistikah ha-yehudit ve-Sefer Ha-zohar” (Moses Gaster sobre el misticismo judío y el Libro del Zohar), en H. iddushei Zohar; mehkarim. hadashim be-sifrut Ha-zohar. (Nuevos desarrollos en los estudios del Zohar), Te'uda 21-22, ed. Ronit Meroz (Tel Aviv, 2007), 111-27 (hebreo).

Escuela de becas de Warburg desde la década de 1920; especialmente

especialmente la afirmación sobre el proceso de transición de Oriente a Occidente de la literatura judía en la Alta Edad Media. Véase también Moshe Idel, “Moshe Gaster, Ha-mistikah ha-yehudit ve-Sefer Ha-zohar” (Moses Gaster sobre el misticismo judío y el Libro del Zohar), en H. iddushei Zohar; mehkarim. hadashim be-sifrut Ha-zohar. (Nuevos desarrollos en los estudios del Zohar), Te'uda 21-22, ed. Ronit Meroz (Tel Aviv, 2007), 111-27 (hebreo).

94 Ver Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, 30-33; ídem, *Viejos mundos, nuevos espejos: sobre el misticismo judío y el pensamiento del siglo XX* (Filadelfia, 2009), 133-53. La exposición más elaborada y actualizada de la teoría gnóstica sobre los orígenes de la Cabalá se encuentra en Scholem, *Origins of the Kabbalah*.

95 Ver, e, g, arriba, n. 65, y en términos más generales Idel, *Kabbalah: New*

*Perspectivas* 156-72; ídem, “Sobre el cuerpo escénico en la Kabbalah teosófica-quirúrgica: algunas observaciones preliminares”, en *El cuerpo judío: corporalidad, sociedad e identidad en el Renacimiento y el período moderno temprano*, eds. Maria Diemling y Giuseppe Veltri (Leiden y Boston, 2009), 251-71; ídem, “Mi-mivneh li-fullah: al ha-guf ha-elohi uf'ullah enoshit ba-Kabbalah” (De la estructura a la actuación: sobre el cuerpo divino y la acción humana en la Kabbalah), *Mishqafayyim* 32 (1998) : 3-6 (hebreo); ídem, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation* (New Haven, 2002), 3, 13, 31, 60, 67, 73-74 y más; ídem, *Ascensions on High*, 7, 11, 16-18, 68, 114-15, 120-21 y más; ídem, *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism* (Los Ángeles, 2005), 33-34, 47. Véase también Elliot Wolfson, “Mystical-Theurgical Dimensions of Prayer in Sefer ha-Rimmon,” *En Aproximaciones al judaísmo en tiempos medievales*, ed. David R. Blumental, 3 vols. (Chico, CA, 1984-88), 3: 41-80; Charles Mopsik, *Les Grands textes de la Cabale*, ([París], 1993); Yair Lorberbaum, *Zelem Elohim: Halakhah ve-Aggadah* (Imagen de Dios, Halajá y Agadá) (Jerusalén y Tel Aviv, 2004) (hebreo); Jonathan Garb, *Hofa'otav shel ha-ko'ah ba-mistikah ha-yehudit: mi-sifrut. hazal ad Kabbalat. Zfat* (Manifestaciones de poder en el misticismo judío desde la literatura rabínica hasta la Cabalá safediana) (Jerusalén, 2004) (hebreo); Iris Felix, *Te'urgiah, magia u-mistikah be-Kabbalto shel Rabi Yosef ha-ba mi-Shushan ha-birah* (Teurgia, Magia y Misticismo en la Kabbalah de R. Joseph of Shushan), Doctorado en Filosofía, Universidad Hebrea de Jerusalén, 2005 (hebreo).

importante en este marco es la espléndida monografía de Jean Seznec que trata de la penetración de temas relacionados con los dioses griegos en la cultura occidental medieval y renacentista, predominantemente por medio de especulaciones y textos astrológicos.<sup>96</sup> El presente ejemplo trata de una teología solar, ya que discutido anteriormente, es un caso bastante menor que

debe considerarse en el contexto más amplio de la relevancia de las especulaciones astrológicas y astro-mágicas que penetraron gran parte del pensamiento judío en la Edad Media, tanto filosófica como cabalística, y contribuyeron a una serie de interpretaciones de sus implicaciones, incluido el significado de los rituales judíos y el mesianismo.

En este contexto, la importancia primordial de otra divinidad griega se ha puesto de relieve en muchos textos judíos medievales y del período moderno temprano, a saber, motivos relacionados con Cronos / Saturno que,

96 Véase, especialmente, Aby Warburg, *The Renewal of Pagan Antiquity*, tr. David Britt (Los Ángeles, 1999); Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturne et la mélancolie*, trs. Fabienne Durand-Bogaert y Louis Evrard (París, 1989); o Jean Seznec, *La supervivencia de los dioses paganos: la tradición mitológica y su lugar en el humanismo renacentista* (Princeton, 1972).

97 Ver Haviva Pedaya, "Shabat Shabtai u-mi'ut ha-yare'ah - ha- hibbur. ha-kadosh: ot u-tmunah" (Sábado, Sabbatai y la disminución de la luna: la conjunción sagrada, signo e imagen), en *Myth in Judaism*, ed. Haviva Pedaya, Eshel Beer-Sheva, 4 (Beer-Sheva, 1996), 143–91 (hebreo); Dov Schwartz, *Estudios sobre magia astral en el pensamiento judío medieval*, trs. David Louvish y Batya Stein (Leiden, 2005); Shlomo Sela, "Apropiación de Saturno por Abraham ibn Ezra", *Kabbalah* 10 (2004): 21–53; Moshe Idel, *Judíos de Saturno: el Sabbat y el sabbateanismo de las brujas* (Londres y Nueva York, 2011), *passim*.

98 Moshe Idel, "Promete'us bi-lvush ivri" (Prometeo con un atuendo judío), *Eshkolot* (ns) 5/6 (1981): 119–22 (hebreo). Véase también la discusión sobre el impacto del tema del mítico perro Cerberus en una composición zohárica temprana en Moshe Idel, "Keta lo yadu'a mi-Midrash hane'elam" (Un texto desconocido del Midrash ha-Ne'elam), en *Sefer Hazohar ve-doro* (La era del Zohar), ed. Joseph Dan (Jerusalén, 1989), 73–87 (hebreo); ídem, *Absorbing Perfections*, 306–7. Para las reverberaciones de temas relacionados con Esculapio en la Cabalá del siglo XIII, ver ídem, "Ha-massa le-gan eden: gilgulav shel motiv meha-mitos ha-yevani li-thum ha-yahadut" (El viaje al paraíso: The. Metamorfosis de un motivo de un mito griego al judaísmo), *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 2 (1982) 7–17 (hebreo). Para una apropiación asquenazí de otro mitólogo griego, véase la importante observación de Gershom Scholem, "Motiv shel Elise'um ez.el El'azar miVermayzah" (El motivo del Elyseum en Eleazar of Worms), *Qiryat Sefer* 1 (1923/24): 166–67 (hebreo). Son bien conocidas las muchas reverberaciones de un mito griego relacionado con la androginia en la antigüedad tardía y en la literatura rabínica, y aún más en los textos cabalísticos, que se combinaron con el relato bíblico de la creación de Adán. Véase Wayne A. Meeks, "La imagen del andrógino: algunos usos de un símbolo en el cristianismo más antiguo", *Historia de las religiones* 13 (1974): 165–208; Moshe Idel, *Kabbalah & Eros* (New Haven, 2005), 53–103. Hay muchos otros ejemplos del impacto de la mitología griega y los temas griegos en la literatura rabínica. Véase, por ejemplo, Samuel Tobias Lachs, "The Pandora-Eve Motif in Rabbinic Literature", *Harvard Theological Qiryat Sefer* 1 (1923/24): 166–67 (hebreo). Son bien conocidas las muchas reverberaciones de un mito griego relacionado con la androginia en la antigüedad tardía y en la literatura rabínica, y aún más en los textos cabalísticos, que se combinaron con el relato bíblico de la creación de Adán. Véase Wayne A. Meeks, "La imagen del andrógino: algunos usos de un símbolo en el cristianismo más antiguo", *Historia de las religiones* 13 (1974): 165–208; Moshe Idel, *Kabbalah & Eros* (New Haven, 2005), 53–103. Hay muchos

como planeta y ángel astral, ha sido asignado a la nación judía. 97 Las huellas de otro mito griego, que trata sobre el Prometeo encadenado y sufriente y que fue transferido al rey Salomón, también se pueden discernir en la literatura cabalística, donde ha sido reinterpretado de una manera dramáticamente nueva.98 Aún mejor conocida es la influencia de motivos relacionados con el tema de Orfeo en algunas de las representaciones judías del rey David como cantante, que se encuentran también en las sinagogas de la antigüedad tardía.99 Recientemente, Yehuda Liebes ha logrado

otros ejemplos del impacto de la mitología griega y los temas griegos en la literatura rabínica. Véase, por ejemplo, Samuel Tobias Lachs, "The Pandora-Eve Motif in Rabbinic Literature", *Harvard Theological "Motiv shel Elise'um ez.el El'azar miVermayzah"* (El motivo del Elyseum en Eleazar of Worms), *Qiryat Sefer* 1 (1923/24): 166–67 (hebreo). Son bien conocidas las muchas reverberaciones de un mito griego relacionado con la androginia en la antigüedad tardía y en la literatura rabínica, y aún más en los textos cabalísticos, que se combinaron con el relato bíblico de la creación de Adán. Véase Wayne A. Meeks, "La imagen del andrógino: algunos usos de un símbolo en el cristianismo más antiguo", *Historia de las religiones* 13 (1974): 165–208; Moshe Idel, *Kabbalah & Eros* (New Haven, 2005), 53–103. Hay muchos otros ejemplos del impacto de la mitología griega y los temas griegos en la literatura rabínica. Véase, por ejemplo, Samuel Tobias Lachs, "The Pandora-Eve Motif in Rabbinic Literature", *Harvard Theological "Motiv shel Elise'um ez.el El'azar miVermayzah"* (El motivo del Elyseum en Eleazar of Worms), *Qiryat Sefer* 1 (1923/24): 166–67 (hebreo). Son bien conocidas las muchas reverberaciones de un mito griego relacionado con la androginia en la antigüedad tardía y en la literatura rabínica, y aún más en los textos cabalísticos, que se combinaron con el relato bíblico de la creación de Adán. Véase Wayne A. Meeks, "La imagen del andrógino: algunos usos de un símbolo en el cristianismo más antiguo", *Historia de las religiones* 13 (1974): 165–208; Moshe Idel, *Kabbalah & Eros* (New Haven, 2005), 53–103. Hay muchos otros ejemplos del impacto de la mitología griega y los temas griegos en la literatura rabínica. Véase, por ejemplo, Samuel Tobias Lachs, "The Pandora-Eve Motif in Rabbinic Literature", *Harvard Theological Qiryat Sefer* 1 (1923/24): 166–67

(hebreo). Son bien conocidas las muchas reverberaciones de un mito griego relacionado con la androginia en la antigüedad tardía y en la literatura rabínica, y aún más en los textos cabalísticos, que se combinaron con el relato bíblico de la creación de Adán. Véase Wayne A. Meeks, "La imagen del andrógino: algunos usos de un símbolo en el cristianismo más antiguo", *Historia de las religiones* 13 (1974): 165-208; Moshe Idel, *Kabbalah & Eros* (New Haven, 2005), 53-103. Hay muchos otros ejemplos del impacto de la mitología griega y los temas griegos en la literatura rabínica. Véase, por ejemplo, Samuel Tobias Lachs, "The Pandora-Eve Motif in Rabbinic Literature", *Harvard Theological* y aún más en los textos cabalísticos, que se combinaron con el relato bíblico de la creación de Adán, son bien conocidos. Véase Wayne A. Meeks, "La imagen del andrógino: algunos usos de un símbolo en el cristianismo más antiguo", *Historia de las religiones* 13 (1974): 165-208; Moshe Idel, *Kabbalah & Eros* (New Haven, 2005), 53-103. Hay muchos otros ejemplos del impacto de la mitología griega y los temas griegos en la literatura rabínica. Véase, por ejemplo, Samuel Tobias Lachs, "The Pandora-Eve Motif in Rabbinic Literature", *Harvard Theological* y aún más en los textos cabalísticos, que se combinaron con el relato bíblico de la creación de Adán, son bien conocidos. Véase Wayne A. Meeks, "La imagen del andrógino: algunos usos de un símbolo en el cristianismo más antiguo", *Historia de las religiones* 13 (1974): 165-208; Moshe Idel, *Kabbalah & Eros* (New Haven, 2005), 53-103. Hay muchos otros ejemplos del impacto de la mitología griega y los temas griegos en la literatura rabínica. Véase, por ejemplo, Samuel Tobias Lachs, "The Pandora-Eve Motif in Rabbinic Literature", *Harvard Theological* Hay muchos otros ejemplos del impacto de la mitología griega y los temas griegos en la literatura rabínica. Véase, por ejemplo, Samuel Tobias Lachs, "The Pandora-Eve Motif in Rabbinic Literature", *Harvard Theological* Hay muchos otros ejemplos del impacto de la mitología griega y los temas griegos en la literatura rabínica. Véase, por ejemplo, Samuel Tobias Lachs, "The Pandora-Eve Motif in Rabbinic Literature", *Harvard Theological*

*revisión* 67 (1964): 341-45; Elimelech Ha-Levi, *Erkhei ha-Aggadah ve-haHalakhah le-or mekorot yevaniyyim ve-latiniyyim* (Valores de la Aggadah y la Halakhah a la luz de fuentes griegas y latinas), 4 vols. (Tel Aviv, 1979-1982) (hebreo); Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (Nueva York, 1950); Yitzhak Baer, *Mehkarim u-massot be-tellot am Yisra'el*. (Estudios de la historia del pueblo judío), vol. 1 (Jerusalén, 1985)

(Hebreo); Menahem Stein, *Bein tarbut Yisra'el ve-tarbut Yavan veRoma* (La relación entre las culturas judía, griega y romana) (Ramat Gan, 1970), (hebreo). Véase también ahora Daniel Sperber, *Greek in Talmudic Palestine* (Ramat Gan, 2012).

Para otro recurso a una pintura antigua, esta vez en una pirámide en Egipto, con el fin de comparar su contenido con un texto cabalístico de finales del siglo XV escrito en España, ver Moshe Idel, "El origen de la alquimia según Zosimos y un hebreo Paralelo", *REJ* 145, 1-2 (1986): 117-24. Como en ese caso, también aquí no asumo que un autor medieval tuvo acceso directo a representaciones visuales antiguas pero que estas últimas pueden proporcionarnos una mejor

comprensión de su antigüedad e identidad cultural. La existencia de estos ejemplos, así como otras discusiones, con respecto al impacto iraní y musulmán, por ejemplo, debería servir como un correctivo significativo al énfasis excesivo del cristianismo como una fuente principal de misticismo judío.

99 Véase, por ejemplo, Nicole Zeegers-van der Vorst, "Les versions juives et chrétiennes du fr. 245-7 d'Orphée, "L'Antiquité Classique 39 (1970): 475-506; Paul Finney, "Orfeo, David y la sinagoga de Gaza", *JJA* 5 (1975): 6-15; el apéndice de Jean-Michel Roesli, "De l'Orphée écossais" Bilan et perspectives", a John Block Friedman, *Orphée au Moyen Ages*, tr. Jean-Michel Roesli et al. (París, 1999), 285-343. Véase también toda la literatura sobre las figuras en la sinagoga de Gaza, por ejemplo, el estudio de Asher Ovadia, "El significado simbólico de la imagen de David-Orfeo en el mosaico de la sinagoga de Gaza", *Studium Biblicum Franciscanum: Liber Annuus* 59 (2009): 301-7. Véase también Schneider, "Ben, Yeho'el ve-Sar shalom": 159-64; Yehuda Liebes, *Alilot*

rastreó la importante influencia de un mitologoumenon interesante que trata sobre el tejido de Helena, reverberando en varios textos judíos medievales, algunos de ellos Ashkenazi, especialmente el de R. Nehemías, y otros cabalísticos. 100 Esos casos de adopción en la literatura judía pueden entenderse mejor sin recurrir a la teoría moderna del impacto de las mitologías gnósticas en la Cabalá medieval que propone Scholem, pero, por el momento, esos ejemplos son bastante raros si tenemos en cuenta la vasta literatura judía que trata de enfoques esotéricos. En cualquier caso, los temas paganos son más prominentes que los motivos relacionados con el cristianismo.

Por tanto, volviendo a nuestro tema: muy probablemente un tema visual mitraico, que pertenece a una de las manifestaciones más antiguas de las religiones indoeuropeas, si aceptamos la afirmación de Franz Cumont, 101 que gravita en la antigüedad tardía en torno a una teología solar, 102 regresó a Europa medieval en algunos textos hebreos. Esto, muy probablemente, vino a través de la mediación anterior de un mosaico de sinagoga, ya sea en la Tierra de Israel, o tal vez de uno similar en otro lugar en un área bizantina, y la interpretación angelical de la figura que sostiene el orbe en su mano fue aceptada por Autores esotéricos judíos en la Edad Media. Sin embargo, la recurrencia de la figura solar encontrada en relieves y mosaicos de la antigüedad tardía no solo ha sido un tema de análisis académicos recientes. Veá, por

ejemplo, la interesante representación del orbe sostenido en la mano derecha junto con una cabeza rayada,

Para volver a mis comentarios al comienzo de este estudio: en lo que respecta al tema que se analiza aquí, hubo continuidades, ya que tanto la imagen de Helios como los pasajes de Heikhalot se han conservado, ya sea en la erudición o en textos que se han convertido en canónicos. Sin embargo, sería un error hablar de una línea

*Elohim: ha-mitos ha-yehudi - massot u-mehkarim.* (La

historia de Dios: ensayos recopilados sobre el mito judío)

(Jerusalén, 2008), 25, 36, 43, 97, 135, 174, 224 (hebreo).

100 Véase Liebes, Alilot Elohim, 237–98.

101 Véase Les mystères de Mithra (Bruselas, 1902), 1–2. Este enfoque no es aceptado por todos los estudiosos del mitraísmo, como lo muestra la crítica de David Ulansey, su estudio de las críticas anteriores al punto de vista de Cumont y su propio enfoque más astronómico del mitraísmo occidental en sus Orígenes, esp. 10-14. Sin embargo, incluso algunos académicos destacados más recientes, como Geo Widengren y Ugo Bianchi, aún mantienen al menos partes de la tesis de Cumont orientada al zoroastro; véase, por ejemplo, Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriology de Bianchi (Leiden, 1978), 208-16.

102 Véase Franz Cumont, “La théologie solaire du paganisme romain”, Extraits des memoires présentés [...] a l'academie des inscriptions et belles-lettres, vol. 12, parte 2 (París, 1890), 447–79. La inclinación sincrética helenística que adoptó los elementos más antiguos, probablemente de extracción persa (ver nota al pie anterior) y generó un mito romano del sol, se ha aplicado a las figuras de los Césares romanos, quienes fueron representados de manera similar, con un globo terráqueo. en su mano, como signo de su apoteosis. Para una consideración más general de las imágenes solares en el arte judío, ver David Sperber, Elleh Elohekha Yisra'el: o veshemesh ke-ikonografiah shel Elohei Yisra'el be-ommanut yehudit ve-yisre'elit (“Estos son tu Dios, O Israel, ”La luz y el sol como representación iconográfica de Dios en el arte judío e israelí) [catálogo, Centro Leiber de Exposiciones de Arte Judío, Universidad Bar Ilan] (Ramat Gan, 2006) (hebreo). Para un enfoque comparativo reciente de los cultos solares, ver Ofir Jacobson, “Ha-mashma'ut ha-universalit shel pulhan ha-shemesh. be-mitosim u-ve-datot ”(El significado universal del culto al sol en mitos y religiones), tesis de maestría, Universidad de Haifa, 2011 (hebreo).

103 Consulte [www.bonhams.com/auctions/18801/lot/322](http://www.bonhams.com/auctions/18801/lot/322).

104 Véase la portada de la edición de este libro publicada por Farrar, Straus y Giroux, Nueva York, 1976. Sin duda, el mosaico Hammath-Tiberias también ilustra bastante convincentemente la portada de una colección de artículos académicos, Yahadut ve-yavnut ba -et ha-attikah - immut o mizzug? (Judaísmo y helenismo en la antigüedad), ed. Lee I. Levine (Jerusalén, 2000) (hebreo).

105 Véase Moshe Idel, “La contribución de la Cabalá de Abraham Abulafia a la comprensión del misticismo judío”, en Major Trends

básica del misticismo judío que continúa, incluso con cambios significativos, de generación en generación. Indudablemente, existieron formas de continuidades de algunos temas e incluso corrientes que atraviesan los diferentes tipos de literaturas, aunque no hay duda de que estas continuidades sufren cambios significativos a lo largo del tiempo<sup>105</sup>. Las diferentes formas de continuidades - la de los rabínicos

in Jewish Mysticism: 50 Years After, de Gershom Scholem, eds. Peter Schaefer y Joseph Dan (Tübingen, 1993), 117–43.

106 Ver, por ejemplo, mis estudios recientes “Esoterismo y Kabbalah Ashkenazi”;

El comportamiento formativo y los tipos de exégesis midráshica, el de las diversas prácticas mágicas y sus fórmulas, el de los escritos poéticos, en algún momento influenciados por Heikhalot, y el de los tratados pertenecientes a la propia literatura de Heikhalot, eventualmente interactuaron, generando corrientes cruzadas. En su naturaleza sintética, estos fenómenos de interacción de la Antigüedad tardía, o en algunos casos algo que recuerda al sincretismo, no son tan diferentes de lo que iba a suceder a finales de la Edad Media en el caso de las diversas escuelas cabalísticas y sus interacciones con las diferentes formas. de la cultura Ashkenazi, por ejemplo, 106 así como con una variedad de prácticas filosóficas y mágicas, o de la vida religiosa en una variedad de centros culturales judíos.<sup>107</sup>

Al mismo tiempo, las discontinuidades también son obvias y, prácticamente hablando, inevitables. En nuestro caso, son solo los eruditos quienes dieron el nombre de Helios a la imagen, mientras que una tradición judía, tal como se formula en la literatura de Heikhalot, dislocó el nombre griego, o quizás la versión latina de Apolo, reemplazándolo por el nombre de un concepto presuntamente preexistente. de un gran ángel, 'Anafi'el. Así, al menos en este caso, podemos presenciar tanto momentos de continuidad como de ruptura: la continuidad con el mundo grecorromano es, en mi opinión, bastante evidente y consiste en una evidente adopción de la representación figurativa de la divinidad. La discontinuidad es, sin embargo, mucho más conceptual, ya que en la literatura de Heikhalot el dios antiguo se convirtió, aunque no es seguro que así se entendiera el

mosaico de la sinagoga en su escenario original, un ángel, que mantiene algunas de las funciones antiguas de las figuras divinas fuera del judaísmo. En efecto, es bastante lamentable que esta actitud cada vez más multifacética, que asume la importancia de la conciencia tanto de las continuidades como de las discontinuidades<sup>108</sup>, y que incluye la necesidad de comprender el papel que juega la cultura grecorromana, o algunas formas de sincretismo helenístico, sea ignorado en gran parte en la mayoría de los relatos de la reciente "historia" u "orígenes" del misticismo judío.<sup>109</sup>

'De Italia a Ashkenaz'; "Bein Ashkenaz le-Kastilia ba-me'ah hashlosh esreh: hashba'ot, reshimot ve-sha'arei drashot me-hugo shel Rabi Nehemiah ben Shlomoh ha-navi ve-hashpa'otehen" (Entre Ashkenaz y Castilla en el siglo XIII: encantamientos, listas y 'puertas de los sermones' en el círculo de R. Nehemías ben Shlomo el profeta - y su impacto), *Tarbiz* 77 (2008): 475–555 (hebreo); y "Rabi Nehemiah ben Shlomoh ha-navi al Magen David ve-ha-shem Taftafiah: mi-magiah yehudit le-Kabbalah ma"asit u-le-Kabbalah iyyunit" (R. Nehemiah ben Shlomo en el escudo de David y el nombre Taftafia: de la magia judía a la práctica y a la teórica

Kabbalah), en *Ta Shma: Estudios en Judaica en Memoria de Israel M. TaShma*, eds. Avraham Reiner y col., 2 vols. (Alon Shvut, 2011), 1: 1–76 (hebreo), incluidas referencias a muchos otros estudios. Para discusiones sobre continuidades y discontinuidades en el judaísmo, ver Albert I. Baumgarten y Marina Rustow, "Judaism and Tradition: Continuity, Change, and Innovation", en *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History: Authority, Diaspora, Tradition*, eds. Ra'anan S. Boustan, Oren Kosansky y Marina Rustow (Filadelfia, 2011), 207–37. Para conocer la opinión de que la aparición de imágenes antropomórficas en las sinagogas de la antigüedad tardía representa un cambio en comparación con las tendencias anteriores del judaísmo, véase Lee I. Levine, "Figural Art in Ancient Judaism", *AJ* 1 (2005): 9-26, esp. 20-21.

<sup>107</sup> Sobre esas interacciones, véase, por ejemplo, Moshe Idel, "Hermetismo y judaísmo", en *Hermetismo y el Renacimiento*, eds.

En mi opinión, también debería introducirse otro tipo de conceptualización del desarrollo del misticismo judío, que difiere de las descripciones históricas unilineales, ya que la afloración de los dos temas encontrados en el mosaico de Hammath Tiberias - la naturaleza séptuple de 'Anafi'el y su conexión explícita con la esfera zodiacal - en la literatura cabalística medieval tardía, requiere un replanteamiento de las historias lineales simplistas del desarrollo de algunos temas en las literaturas medievales. Fue la pérdida del

Ingrid Merkel y Allen G. Debus (Cranbury, Nueva Jersey, 1988), 59–76; ídem, "Hermetismo y Cabalá", en *Hermetismo desde la Antigüedad tardía hasta el Humanismo*, eds. Paolo Lucentini, Ilaria Parri y Vittoria Perrone Compagni (Brepols, 2004), 389–408, así como las discusiones de Liebes sobre el libro del Zohar, en su *Pulhan ha-sha. har.*, 85-112. Véanse también las interesantes formas sincretistas del judaísmo discutidas en los diversos estudios en *Between Syncretism and Independence: Models of Interaction between Judaism and Christianity*, eds. Marcel Poorthuis y Joshua Schwartz, *Jewish and Christian Perspectives*, 17 (Leiden, 2009); Simon, *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*, 30–87; Cyrille Aslanoff, "L'Hellénisme, ¿Transformación o conversión?" en *De la conversion*, ed. Jean-Christophe Attias (París, 1998), 77–106. Sobre el sincretismo en la antigüedad tardía, véase *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique: actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort: Roma, Academia Belgica, 25-27 de septiembre de 1997*, eds. Corinne Bonnet y André Motte (Bruselas, 1999).

<sup>108</sup> Este es mi enfoque del estudio del misticismo judío en general; para su última articulación ver Idel, "In a Whisper" (arriba, n. 93).

<sup>109</sup> Aunque es diferente de mi enfoque presentado anteriormente, los dos estudios de Jody Magness mencionados anteriormente en este artículo (n. 60), toman en consideración más de una fuente posible como relevante para la comprensión del mismo fenómeno.



**Fig. 4. Atribuido a Abu al-Hasan (1589-1630), Retrato de Shah Jahangir, 1617, gouache sobre lienzo, 210 × 141 cm. De propiedad privada.**

tratados que tratan estos temas en la literatura de Heikhalot, u otras obras relacionadas con ella, que habían llegado a la Europa medieval, ¿por qué no puedo documentarlos mejor? Alguna evidencia de material poético compuesto en el sur de Italia que existe desde el siglo IX, que estaba cerca de temas encontrados en la literatura de Heikhalot y era conocida en Alemania por R. Nehemiah ben Shlomo de Erfurt, parece apuntar en una dirección similar.<sup>110</sup>

<sup>110</sup> Ver, por el momento, Idel, "De Italia a Ashkenaz".