

ARTIGOS/ARTICLES

Sonhos nos textos bíblicos e na literatura tamúdica* (*Dreams in biblical texts and in Talmudic literature*)

Edgard Leite**

Resumo

Este estudo desenvolve uma análise do desenvolvimento do papel dos sonhos e das visões na literatura bíblica. Busca apontar as diferentes abordagens do tema segundo os diversos redatores bíblicos e seus momentos históricos específicos. Pondo em relevo, principalmente, o papel da literatura profética e das ações do Estado como introdutores de uma relativização do caráter dos sonhos como elementos justificadores teológicos. Discutimos, a seguir, a recepção desse material pelos rabinos, autores do Talmude. Apontamos que a discussão rabínica sobre o tema segue a perspectiva literária mais ampla, mas aprofunda as preocupações gerais com o império das visões sobre o olhar religioso. Provavelmente por conta das trágicas experiências políticas derivadas do pensamento apocalíptico e sua inclinação geral às revelações oníricas. De forma geral, os rabinos do Talmude procuram resolver o problema do papel instabilizador dos sonhos através do simultâneo reconhecimento de sua importância e redução ou delimitação de sua relevância conquanto experiência de revelação religiosa.

Palavras-chave: Judaísmo; Teologia judaica; Talmude; Sonhos na Bíblia; Sonhos no Talmude.

Sonhos

A forma ocidental contemporânea de entender os sonhos é, em grande parte, derivada da pioneira interpretação de Freud sobre sua origem, muito racional: “O material que compõe o conteúdo de um sonho é derivado, de algum modo, da experiência, ou seja, foi reproduzido ou lembrado no sonho – ao menos isso podemos considerar como fato indiscutível” (FREUD, 1987, p. 48). Donde podemos concluir que o sonho é – “indiscutivelmente” – uma transfiguração, ou um reflexo, da experiência objetiva do ser durante o período

* Artigo recebido em 30 de novembro e aprovado para publicação em 19 de dezembro de 2007.

** Professor adjunto de História das Religiões da UERJ, integrante do Conselho Acadêmico do Centro de História e Cultura Judaica (CHCJ), e-mail: edleiteneto@yahoo.com.br

de vigília, através do qual se processa “realizações de desejo” (LAPLANCHE, 1991, p. 492).

Isso provavelmente coloca a vigília numa posição epistemológica superior àquela desempenhada pelo sono. O que nos permite afirmar que o sonho é uma “imagem de segunda ordem” ou uma “imagem de uma imagem” (AUDI, 2003, p. 79), fundada em registros memoriais. Parece aqui, no entanto, que, sendo reflexo, as imagens dos sonhos têm alguma função justificadora de crenças, embora sua origem esteja nas relações estabelecidas no mundo da vigília. Isto é, o sonho nada contém que não possamos perceber pelos sentidos na nossa relação com a objetividade.

Jung, um pouco depois, apresentou uma substancial discordância: “O sonho não é o resultado de uma continuidade claramente discernível, lógica e emocional da experiência, mas o resíduo de uma atividade que se exerce durante o sono”. Isto é, o sono deve ser considerado como uma atividade em si, não inferior, mas que pode ser equacionado, do ponto de vista epistemológico, com o período de vigília.

O psicanalista suíço concorda que os sonhos não estão “totalmente à margem da continuidade da consciência, porque em quase todos os sonhos se podem encontrar detalhes que provêm de impressões, pensamentos e estados de espíritos do dia ou dos dias precedentes”. Mas o básico, no entanto, é que o sonho é “uma criação psíquica que, em contraste com os conteúdos habituais da consciência, se situa, ao que parece, pela sua forma e seu significado, à margem da continuidade do desenvolvimento dos conteúdos conscientes” (JUNG, 1984, p. 243). Assim, não haveria uma imagem exterior a ser copiada. Existiriam sim conteúdos interiores a ser percebidos e exteriorizados antes ou independentemente da vigília. Isso o levaria, por exemplo, à afirmação de que “o pensamento onírico é uma forma filogenética anterior ao nosso pensamento” (JUNG, 1984, p. 253).

Nessa difícil matéria, parece que Jung aprofundou a discussão contemporânea, ao postular que outros conteúdos, que não os decorrentes da experiência sensorial, deveriam ser considerados na análise do fenômeno. É claro que Freud também considerava que as imagens presentes nos sonhos, de base memorial, serviriam de capa para representar algo mais profundo, isto é, eram símbolos. Mas para Jung o representado, mesmo ao utilizar registros memoriais, era constituído basicamente de conteúdos prévios à consciência, o que torna o sono, no que diz respeito à sua origem, uma experiência epistemológica análoga à da vigília.

Jung contribuiu para recolocar questões que Freud e o racionalismo não pareciam mais dispostos a considerar. Uma delas é a idéia de que os sonhos conteriam algo mais do que vestígios do período de vigília. Ou seja, de que possuiriam tanto uma lógica quanto uma linguagem próprias, tradução de realidades existentes além desse universo objetivamente experimentado. Supôs assim que representariam, de forma metafórica, através de símbolos construídos com base em figuras memoriais, realidades capazes de justificar crenças e conhecimentos, não apenas sobre o mundo interno, na introspecção, mas também e principalmente sobre o externo, o da objetividade. A insistência de Jung na importância do *sono* como experiência comparável à da vigília e do *sonho* como expressão de um misterioso universo interior prévio à consciência buscou dar uma nova qualidade às nossas viagens noturnas. E igualmente buscar novos elementos justificativos de crenças capazes de nortear a ação na objetividade.

Tal posição não é original, evidentemente. Estudamos em outra oportunidade (LEITE, 1997; LEITE, 2001) a certeza no papel justificador dos conteúdos oníricos nas sociedades indígenas sul-americanas. Anotamos que os pajés desempenham o papel de interlocutores entre o visível e o invisível e muito de sua autoridade deriva de verdades apreendidas nos sonhos. Eles não apenas utilizam os sonhos para entender o que há além, mas também para agir com conhecimento no mundo da vigília. Como anotou Charles Wagley, com precisão, entre os índios tapirapés, por exemplo, “o poder xamanístico *deriva dos sonhos e das forças neles reveladas*” (WAGLEY, 1976, p. 241).

Existe, portanto, uma tendência consistente em atribuir ao sono e aos sonhos o papel de experiência singular do mundo ou de entendê-los como momentos nos quais se trava contato com outras verdades que não as sensoriais corriqueiras. Verdades esclarecedoras da razão do mundo visível e mais essenciais que aquelas apreendidas na objetividade. Assim, parece que o sonho pode ser entendido usualmente como uma forma específica de entendimento do mundo, servindo, entre outras coisas, e principalmente, em certas tradições, como portador de verdades teológicas.

Sonhos e visões na literatura bíblica e nos textos apocalípticos

O debate sobre o tema está presente, como se sabe, ao longo do desenvolvimento da literatura bíblica e das especulações religiosas do período do segundo templo. A experiência onírica, em diferentes momentos, por algumas

antigas tradições, parece ter sido considerada fundamental para o entendimento de Deus. Os sonhos eram entendidos como formas legítimas de travar contato com o divino, e a sua narração tornou-se, em certos textos, um testemunho de verdade. No entanto, na sua particular forma de tratar os mesmos assuntos com diferentes óticas – que muito deve a gerações de escribas comprometidos com uma política de harmonização de tradições –, os textos bíblicos registraram inicialmente opiniões distintas sobre a natureza e o valor das experiências oníricas.

A expressão hebraica para sonho é *חֲלוֹם*, *halom*. Mas, alguma vezes, é utilizada na literatura bíblica as expressões *מַחֲזֵה*, *mahazeh* ou *מַרְאֵה*, *marah*, normalmente traduzidas como “visão”. A diferença entre ambas as experiências é importante para precisar a natureza de um antigo debate teológico. Aparentemente, a distinção existe, primeiro, para diferenciar sonhos durante o sono e visões durante o período de vigília. Freud, aliás, equacionou ambas as experiências, tratando os sonhos diurnos como *devaneios*, mas lhes emprestando a mesma consistência estrutural e importância dos noturnos (LAPLANCHE, 1991, p. 492). Assim também parece às vezes entender alguns redatores bíblicos.

Numa passagem de origem incerta do *Pentateuco*, está escrito: “Se há entre vós um profeta, é em visão *אֲבַמֶּר אֵהָע* que me revelo a ele, é em sonho *אֲבַחֲלוֹמַע* que lhe falo” (Nm 12, 6). Não há, portanto, diferença substancial, nessa importante passagem bíblica, entre a natureza dos dois movimentos, já que, em ambos, Deus se manifesta. Talvez porque nos dois há um deslocamento de um olhar exterior para um olhar da mente, ou um olhar da imaginação, no qual as realidades não objetiváveis do divino possam ser percebidas sem os limites colocados pelos padrões da objetividade. Ou, quem sabe, porque ambas as abordagens do assunto foram consideradas igualmente legítimas pelos redatores em busca de uma reconciliação teológica.

A especificidade de Moisés, “assim não se dá com meu servo Moisés” (Nm 12, 7), ao qual Deus falou de forma direta, isto é, nem por sonho ou visão, é exceção à regra geral. O que o singulariza e conseqüentemente empresta à sua mensagem uma natureza especial. Afastando-o, em conseqüência, da discussão sobre o assunto, então em curso e presente na literatura da época da elaboração do *Pentateuco*, tanto nele próprio quanto nos textos proféticos.

É verdade que o *Pentateuco* dá a entender, pelo menos nas tradições relativas a isso ali reunidas, que a teofania se verifica de forma mais usual num

estado de sonho, em sono. Assim, “Deus visitou Abimelec em sonho durante a noite” (Gn 20, 3-5), “Teve um sonho... eis que Deus estava diante dele” (Gn 28, 12-13), “O anjo de Deus me disse em sonho: Jacó!” (Gn 31, 11). A tradição deuteronomista preserva essa perspectiva no célebre sonho de Salomão: “Em Gabaon, Deus apareceu em sonho a Salomão durante a noite. Deus disse: ‘Pede o que te devo dar’. Salomão despertou e viu que aquilo fora um sonho” (1 Rs 3, 5-15). Leo Oppenheim avaliou que nessas abordagens a aparição de Deus em sonhos, “teológicos”, segundo ele, ou “proféticos”, como preferiu Shaul Bar (BAR, 2001, p. 4), estava preferencialmente destinada aos hebreus, enquanto que aos gentios a natureza dos sonhos era “simbólica” (OPPENHEIM, 1956, p. 207). Isso talvez possa ser confirmado nos sonhos dos oficiais do faraó e do próprio faraó, interpretados por José (Gn 40-41). Mas os sonhos de José (Gn 37, 5) são também eminentemente simbólicos. No entanto, sendo enigmáticos ou não, estão todos diretamente ligados a uma necessidade de Deus de comunicar-se com os homens, seja diretamente, seja por meio da interpretação dada. Pois, como explica José, “é Deus quem dá a interpretação” do sonho (Gn 40, 8).

Na mesma época em que o *Pentateuco* foi concluído, isso em torno do período da construção do segundo templo, 516 a.C., muitos se inclinavam, portanto, para a valorização dos sonhos. O profeta Joel afirmou que no futuro “vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos anciãos terão sonhos, vossos jovens terão visões” (Jl 3, 1). Corroborando, portanto, a defesa das experiências oníricas, as de vigília, mas também as do sono, como meios apropriados “para o estabelecimento de elos entre os seres humanos e Deus” (BAR, 2001, p. 135).

O *livro de Jó*, provavelmente posterior ao exílio, também contém uma defesa dos sonhos, alinhando-se a essa perspectiva teológica. Jó mesmo se refere aos sonhos e ao contato com Deus em Jó 7, 14 e, principalmente, em Jó 33, 15-16: “Deus fala de um modo e depois de outro, e não prestamos atenção. Em sonhos ou visões noturnas, quando a letargia desce sobre os homens adormecidos em seu leito: então ele abre o ouvido dos humanos e aí sela as advertências que lhe dá”. Essa defesa dos sonhos como narrativa teológica configura uma tendência específica entre os autores bíblicos que possui sua significação política, na medida em que se entende que do sono advêm fundamentos justificadores de crenças. E é a partir de crenças que se atua positivamente no meio social. Certamente, entre os redatores finais do *Pentateuco*, o respeito a essa posição era bastante significativa.

A literatura profética tende a dar maior valor às visões ou aos *devaneios*. A palavra חֲזוֹן aparece apenas três vezes no *Pentateuco* (BAR, 2001, p. 144). Por outro lado, a quase totalidade “de ocorrências da raiz ח ז נ estão nos livros proféticos” (BAR, 2001, p. 145). Parece assim que, nessa tradição literária, portanto, se estabelece uma tendência teológica paralela mais centrada nos devaneios que nos sonhos.

É provável que isso decorra do fato de que no devaneio a ocorrência parcial do estado de vigília permita a sobrevivência de alguns parâmetros de controle do que é visto, ouvido ou percebido. A perspectiva teológica dos profetas é sustentada por um grau de objetividade significativo – congruente com o espírito de sua ação, que possui uma expressiva natureza social. Quando consideramos que o período de gestação da literatura profética coincide parcialmente com o da elaboração do *Pentateuco*, somos levados a concluir, como antecipamos, que a afirmação “é em visão que me revelo a ele, é em sonho que lhe falo”, busca harmonizar dois diferentes tipos de narrativa teológica então existentes. A dos sonhos, mais arcaica, e a das visões, mais concreta, provavelmente mais crítica. Nas visões, a atuação da consciência, introspectiva, no caso, gera um grau de justificação superior à da mera experiência perceptual do sonho e de sua instável lembrança.

Uma avaliação sobre o risco do sonho, assim, conquanto justificador precário, também foi, é claro, inserida na literatura deuteronomista. Talvez por sua imprecisão, ou por conta de sua inferioridade epistemológica. A sua condenação é mais visível quando se dirige em favor da adoração de outros deuses. Isto é, na direção de outras lideranças que não aquelas do Templo de Jerusalém. Isso na época em que as raízes do *Pentateuco* estavam sendo elaboradas, quando das reformas do rei Josias. Ou, do ponto de vista teológico, quando abriam realidades outras que desviavam o ser de pressupostos fundadores: “Quanto ao profeta ou intérprete de sonho, deverá ser morto, pois pregou a rebeldia contra Iahweh vosso Deus...” (Dt 13, 6).

Isso pode ser um eco da pregação de pelo menos dois profetas que se voltaram contra o primado da teologia onírica. Jeremias, certamente: “Não ouçais os vossos profetas, os vossos adivinhos, os vossos sonhadores” (Jr 27, 9), e talvez Zacarias, que se alinha, provavelmente, com as perspectivas deuteronomistas do exílio (BLENKINSOPP, 1996, p. 204): “[...] porque [...] os sonhos falam coisas sem fundamento” (Zc 10, 2). A literatura sapiencial, em um momento posterior, também tenderá a negar qualquer legitimidade metafísica aos sonhos, como aparece no *Eclesiastes*: “Porque o sonho vem das

muitas tarefas” (Ecl 5, 2), isto é, vem da vida vivida, e dele “provém muitos absurdos” (Ecl 5, 6).

Que a imprecisão do sonho, talvez por causa de sua exclusiva dimensão memorial, isto é, por não conter necessariamente em si a interpretação, devesse ser substituída pela maior objetividade da visão parece claro nos profetas. Principalmente pela possibilidade da materialização da mensagem durante o devaneio. Essa preocupação aumenta na medida em que a demanda pela consolidação da tradição dispersa, seja oral, seja escrita, avoluma-se, isto é, durante e após o reinado de Josias, e principalmente durante o exílio. Ou seja, no momento em que os textos começam a ser escritos ou consolidados.

Com efeito, essa tendência é clara já em Jeremias: “Toma um rolo e escreve nele todas as palavras que te dirigi a respeito de Israel, Judá e todas as nações, desde o dia em que comecei a falar-te, no tempo de Josias, até hoje” (Jr 36, 1). Mas se torna ainda mais evidente em Ezequiel, isto é, no exílio: “Tu, filho do homem, ouve o que te digo, não sejas rebelde como esta casa de rebeldes. Abre a boca e come o que te estou dando. Olhei e eis uma mão que se estendia para mim e nela um volume enrolado. Ele abriu-o na minha presença. Estava escrito no verso e no reverso” (Ez 2, 8-9). Neste último caso, dentro do próprio devaneio, está contida uma materialização objetiva, transformação da oralidade em escrita, expressão de uma experiência que transita entre o onírico e o real. Talvez, portanto, a afirmação relativa à superioridade das visões sobre os sonhos se desenvolva junto com o próprio processo de predomínio do escrito sobre o oral.

Collins, no entanto, chamou a atenção para o fato de que o sonho – e não apenas o devaneio – continuou basilar na literatura apocalíptica no período do segundo templo. Em princípio, tendeu a desaparecer – ou desapareceu – a polémica existente entre as duas experiências características do período anterior.

A força com que essa teologia onírica se reciclou no período helenístico é visível principalmente através de diversas inovações, basicamente na esfera da interpretação. A introdução da figura do anjo-intérprete talvez seja uma das mais significativas, tanto por meio de “discursos angelicais” quanto de “diálogos revelatórios” (COLLINS, 1984, p. 8-9). O que instalou no próprio sonho, e também no devaneio, um elemento interpretativo. Isso se dá, principalmente, a partir de *Daniel* e repercute em toda a produção apocalíptica. Evidentemente que, como anotou Collins em outra oportunidade, o que se consolidava nesses textos era a insistência numa apreensão poética do mito e

na busca de uma “linguagem expressiva e menos referencial, simbólica e menos factual” (COLLINS, 1998, p. 17). Em momentos e círculos não alcançados pela filosofia grega, ou pela razão grega, não havia outra maneira de produzir discursos teológicos senão pelo apelo à imaginação.

As alterações dos estados de consciência, como nos devaneios, ou as experiências oníricas no sono, eram assim as únicas fontes justificadoras das verdades teológicas que não podiam ser entendidas como *falsidades* ou *mentiras*, construções ilusórias ou alucinatórias da consciência em vigília. A alternativa que é encontrada no Rolo do Templo de Qumran, 11QT (MARTINEZ; TIGCHELAAR, 1988), isto é, de um texto escrito por Deus na primeira pessoa, parece representar uma tradição excepcional. Não parecia razoável supor que Deus falasse aos homens a não ser através da subjetividade, principalmente em razão da sua absoluta não-objetividade. A objetivação do discurso era assim uma prática essencialmente humana, uma recriação concreta de uma suprema abstração.

Collins chamou igualmente a atenção de que nessa literatura também se amplia o recurso à experiência com textos escritos míticos justificadores que aparecem no interior da narrativa onírica (COLLINS, 1997, p. 37). Trata-se de textos arquetípicos que servem de modelo para os livros reais, sacralizando e consolidando a tese do livro sagrado. É o caso do primeiro livro de *Enoque* 47, 3; 93, 1-2; e 108, 3; *Daniel* 7, 10; 10, 21; e 12, 1; ou do intrigante “Livro da Memória”, em 4Q417 (MARTINEZ, 1992, p. 387). Tanto os anjos intérpretes como os livros celestiais aprofundam mecanismos interpretativos e justificadores que desqualificam ou minimizam os danos que a memória ou a interpretação humana poderiam dar aos sonhos, tornando-os, finalmente, análogos aos devaneios. Isso parece assinalar uma bem-sucedida realização do projeto harmonizador delineado no *Pentateuco* séculos antes.

Sonhos na literatura talmúdica

Em que pese esse desenvolvimento teológico, que transborda na literatura apocalíptica, é necessário anotar que essas perspectivas estavam longe de ser consensuais. A tradição farisaica mostrou-se certamente distante não apenas desses textos mas também dos pressupostos das discussões teológicas oníricas. A dedicação dos fariseus à própria revelação, a *Mishná*, transmitida oralmente, e tida como originária do Sinai, traduzia, de forma provável, certa desconfiança com relação a todas as revelações que não fossem diretamente

relacionadas ao “meu servo Moisés”: “Falo-lhe face a face, claramente e não em enigmas” (Nm 12, 8).

A importância e a valorização do *Pentateuco*, no que ele continha de clareza objetiva, podem ter representado historicamente uma tentativa de relativizar o impacto das teologias oníricas. Além do mais, o desastre da primeira guerra judaica, em 66-73, não pode deixar de ser atribuído ao predomínio, entre os judeus, de perspectivas religiosas fundadas basicamente em sonhos e devaneios, muito bem exemplificados no célebre Rolo da Guerra 1QM (MARTINEZ, 1992) de Qumran:

Não temais e que vossos corações não se desfaleçam, não tenhais medo e não tremais diante deles, pois vosso Deus vai convosco para guerrear por vós contra vossos inimigos, para salvar-vos... pois guerrearás contra eles a partir do céu... pois há uma multidão no céu e um exército de anjos em sua morada santa. (MARTINEZ, 1992, p. 102)

Donde a crença na possibilidade de vencer o mais poderoso exército da terra de então, o romano, contando com o universo entrevisto nos devaneios. A destruição do Templo provavelmente conduziu à destruição de todo um universo de concepções teológicas.

A segunda guerra, em 132-135, serviu para desqualificar, de vez, as perspectivas políticas apocalípticas e sua teologia, incapazes quer de elaborar um entendimento objetivo factível, quer de formular um projeto viável de manutenção da existência étnica. Quando os fariseus, ou seus herdeiros, reuniram-se para redefinir o cânone da bíblia hebraica, no célebre encontro ocorrido entre 75 e 117, em Jabneh, não tiveram dúvidas de que a maior parte da literatura apocalíptica que circulava no período do segundo templo era apócrifa. É claro que o fato de *Daniel* ter sido incluído no *Tanach* não podia deixar de ser um necessário reconhecimento de alguma verdade contida na teologia onírica e de seu desenvolvimento consistente ao longo da literatura canônica. Mas não se animaram a ir além disso. A literatura talmúdica, assim, a considerarmos os rabinos como herdeiros das perspectivas teológicas farisaicas, reconhece e dá continuidade ao debate bíblico e pós-bíblico. Mas o substancial, na discussão travada sobre o assunto, especialmente no tratado *Berachot*, do *Talmude*, tem a ver com a importância que os sonhos têm no espaço limitado do cotidiano das pessoas. Trataram assim, de uma forma muito sensata e politicamente compreensível, de reduzir a significação teológica e política maior dos sonhos.

Os sonhos são importantes na vida, assinalam os rabinos: “O rabino Judah também disse em nome de Rab: ‘Existem três coisas pelas quais uma pessoa

deve pedir: um bom rei, um bom ano e um bom sonho” (BERAHOT, 1990, p. 55a). E, de fato, para os sonhos está prevista uma benção específica:

Disse um deles [Amemar, Mar Zutra ou o rabino Ashi] que se alguém tem um sonho e não se lembra o que sonhou deve ir diante dos sacerdotes, no momento da benção sacerdotal, e dizer o que se segue: ‘Soberano do universo, eu lhe pertencço e meus sonhos são seus. Eu tive um sonho e não me lembro dele. Se eu sonhei comigo ou se meus amigos sonharam comigo, ou se eu sonhei com outros, se foram bons sonhos confirme-os e reforce-os [...]. (BERAHOT, 1990, p. 55b)

Mas a questão a ser considerada no sonho é a sua interpretação. Como explicou o rabino Hishda: “Um sonho que não é interpretado é como uma carta que não foi lida” (BERAHOT, 1990, p. 55a). Sim, corroborou o rabino Huna Ben Ammi, que falou em nome do rabino Pedath, “que recebeu isto do rabino Johanan: se alguém tem um sonho que o tornou triste ele deve ir interpretá-lo na presença de três pessoas...” (BERAHOT, 1990, p. 55b). Isto é, a interpretação é algo tão importante que não se deve confiar nem na própria e nem na de apenas uma outra. Mas, como recordou o rabino Baniah:

Existiam vinte e quatro intérpretes de sonhos em Jerusalém. Uma vez eu tive um sonho e fui a todos eles e todos deram diferentes interpretações e todas eram completas, o que confirma o que é dito: todos os sonhos seguem a boca, [tem diferentes sentidos de interpretação]. (BERAHOT, 1990, p. 55b)

Isto é, interpretar sonhos, no entanto, é uma tarefa difícil e complicada, e nela há espaço para a fraude e a mistificação. Os rabinos recordaram então a figura de Bar Hidya, que fazia boas interpretações para quem lhe pagava bem e péssimas para os que não retribuía financeiramente suas opiniões (BERAHOT, 1990, p. 56a).

Parece claro que esses pressupostos, reconhecendo a significação dos sonhos, continham, no entanto, uma crítica de fundo ao poder da teologia onírica. Principalmente do caráter impreciso e intrinsecamente duvidoso das interpretações. Alguns preferiam, como o rabino Samuel Ben Nahmani, em nome do rabino Jonathan, dizer que: “Um homem mostra em seus sonhos apenas o que é sugerido em seus próprios pensamentos” (BERAHOT, 1990, p. 55b). Outros, no entanto, mesmo afirmando a existência e a importância de uma tradição interpretativa, entendiam-na mais como um meio de tratar dos desdobramentos da vida cotidiana do que como um mecanismo de acesso a verdades metafísicas.

Numa longa digressão, assim, alguns rabinos sustentaram chaves interpretativas para muitos símbolos presentes nos sonhos. Mas todas elas tinham a ver com a realidade concreta vivida pelo sonhador:

Se alguém sonha que está entrando em uma grande cidade, seus desejos serão realizados ... se alguém sonha que está cortando seu cabelo, isto é um bom sinal para ele, se seu cabelo e sua barba, para ele e toda sua família, se ele sonha que está sentado num barquinho, ele vai ser respeitado, se num grande barco, tanto ele quanto toda sua família [...]. (BERAHOT, 1990, p. 57a)

Também os sonhos eróticos:

Se alguém sonha que está em intercurso com sua mãe ele deve esperar entendimento, na medida em que está escrito 'você deve chamar entendimento 'mãe'... com sua irmã quer dizer que terá sabedoria pois 'a sabedoria é minha irmã'. (BERAHOT, 1990, p. 57a)

E da mesma maneira os livros que porventura apareçam:

Se você vê o livro dos *Salmos*, você pode esperar piedade, se o livro dos *Provérbios*, sabedoria, se o livro de Jó deve temer a punição.... se alguém vê o *Cântico dos Cânticos* em um sonho deve esperar por piedade, se o *Eclesiastes*, por sabedoria, se *Lamentações* deve temer a punição, e se vê o livro de *Esther* ocorrerá um milagre em sua vida. (BERAHOT, 1990, p. 57a)

A releitura do papel dos livros nos sonhos desqualificava os livros míticos comuns no período anterior e estabelecia parâmetros canônicos confiáveis e simples para o diálogo com textos oníricos.

Na literatura talmúdica, encontramos, portanto, uma nova tentativa de situar os sonhos diante da tradição. O objetivo é claramente circunscrever sua dimensão interpretativa ao entorno do indivíduo e seu grupo social. Afastando, subseqüentemente, toda ilação teológica ou política mais ampla. As duas devastadoras guerras judaicas tinham transmitido muitas lições aos pensadores judeus. Uma delas, a ser apreendida pela Teologia, era, certamente, a de buscar bases mais concretas e objetivas para a experiência de Deus. Essa, aparentemente, era uma tendência que já se delineava da literatura profética. Tratava-se de uma herança, portanto, da qual os fariseus e os rabinos se julgavam herdeiros. É verdade que os devaneios jamais abandonarão de todo a experiência religiosa rabínica. Tomemos, por exemplo, o ciclo de jornadas oníricas de Joshua Ben Levi e sua viagem ao paraíso, em muito semelhante aos padrões dos devaneios de Enoque (LEITE, 2006). Mas os esforços sempre foram no sentido de estabelecer parâmetros seguros para a interpretação dessas viagens interiores. Podemos recordar a intervenção do rabino Hanan no debate: "Mesmo se o mestre dos sonhos [o anjo Gabriel] diz a um homem que no dia seguinte ele irá morrer, ele não deve desistir da oração, pois está escrito 'nos sonhos há muitos absurdos' (Ecl 5, 6)".

Conclusões

A construção do saber teológico está relacionada de uma forma muito estreita com a vivência histórica do mundo. O acúmulo da reflexão e a observação da vida são elementos fundamentais para formular concepções sobre o invisível e o misterioso. Parece evidente que, ao longo do desenvolvimento dos textos bíblicos, a crença de que os sonhos eram experiências singulares para se travar contato com esse Além enigmático e incompreensível – pela própria irracionalidade da experiência – foi sendo paulatinamente erodida. A necessidade de uma interpretação extremamente subjetiva e os perigos decorrentes de afirmações e posições dela derivadas comprometeram a consolidação, a longo prazo, da teologia onírica como base para a formulação de verdades sobre Deus. Não é que as visões proféticas tenham abandonado Israel. Israel é que abandonou as visões proféticas. Isso nunca implicou, é necessário esclarecer, uma crítica à imaginação como fundamento de qualquer discurso sobre o mistério. Mas, numa tendência afirmativa, no sentido de estabelecer parâmetros racionais para a percepção imaginativa de Deus. Os danos causados pela entrega aos sonhos e às visões foram elevados demais para que não se devesse admitir a necessidade de circunscrever ao mundo visível os princípios pelos quais os sonhos e os devaneios deveriam ser interpretados.

A crença de Jung de que nos sonhos há outro mundo, que nos remete à realidade das coisas e de que por ele podemos afirmar verdades sobre esse mundo, é, no entanto, uma tentativa contemporânea de explicar o mistério contido na própria imaginação. Que, de forma tão transparente, está presente acima de tudo nos sonhos e nos devaneios. Qual a natureza das imagens que imaginamos ou vemos em sono ou em vigília e que nos perturbam ou aliviam? Tem isso a ver com essa lógica maior que depreendemos existir com a fragilidade intrínseca da nossa consciência? Para Freud, claramente, é mais fácil perceber a explicação para tudo isso no mundo que existe e nas relações que construímos. De certo que também para os antigos rabinos do Talmud era assim. A cautela deve existir, pois o poder da imaginação, à imagem e semelhança da Imaginação maior, é imenso, tanto para criar quanto para destruir. Mas os rabinos, tal como Jung, nunca deixaram de crer que nela está contida o mais precioso dos movimentos da alma, a partir do qual não pode haver contato com o mundo, seja esse ou outro maior, mais essencial e mais profundo.

Abstract

This paper focuses on the development of the role of dreams and visions in biblical literature, presenting different approaches to the theme according to the various biblical authors and their specific historical moments. It emphasizes the influence of prophetic literature and State actions in the relativization of the nature of dreams as theological justifications. It then analyzes the reception of this material by the rabbis who wrote the Talmud. We sustain that the rabbis follow the wider literary mainstream but express a general concern for the empire of visions within the religious scope. That is maybe due to tragic political experiences derived from their apocalyptic thought and to their natural tendency to oniric revelation. We conclude that the Talmud rabbis tried to solve the problem of the destabilizing role of dreams by simultaneously recognizing their importance and reducing or limiting their relevance as a religious revelation experience.

Key words: Judaism; Jewish theology; Talmud; Dreams in the Bible; Dreams in the Talmud.

Referências

- AUDI, Robert. **Epistemology, a contemporary introduction to the theory of knowledge**. London: Routledge, 2003.
- BAR, Shaul. **A letter that has not been read: dreams in the Hebrew Bible**. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2001.
- BERAHOT. In: **Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud**. London, Soncino Press, 1990.
- BLENKINSOPP, Joseph. **A history of prophecy in Israel**. Louisville: John Knox Press, 1996.
- COLLINS, John J. **Daniel with an introduction to apocalyptic literature**. Eerdmans: Grand Rapids, 1984
- COLLINS, John J. **Apocalypticism in the dead sea scrolls**. London: Routledge, 1997.
- COLLINS, John J. **The apocalyptic imagination: an introduction to Jewish apocalyptic literature**. Eerdmans: Grand Rapids, 1998.
- DANIEL. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2004. (cotejado com Bíblia hebraica Stuttgartensia, Hendrickson, 2006).
- DEUTERONÔMIO. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2004. (cotejado com Bíblia Hebraica Stuttgartensia, Hendrickson, 2006).
- ECLESIASTES. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2004. (cotejado com Bíblia hebraica Stuttgartensia, Hendrickson, 2006).
- ENOQUE. In: KNIBB, M. **The Ethiopic book of Enoch: a new edition in the light of the Aramaic Dead Sea fragments**. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- EZEQUIEL. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2004. (cotejado com Bíblia hebraica Stuttgartensia, Hendrickson, 2006).

- FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. 4.
- GÊNESIS. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2004. (cotejado com Bíblia hebraica Stuttgartensia, Hendrickson, 2006).
- JEREMIAS. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2004. (cotejado com Bíblia hebraica Stuttgartensia, Hendrickson, 2006).
- JÓ. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2004. (cotejado com Bíblia hebraica Stuttgartensia, Hendrickson, 2006).
- JOEL. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2004. (cotejado com Bíblia hebraica Stuttgartensia, Hendrickson, 2006).
- JUNG, Carl Gustav. Aspectos gerais da psicologia do sonho. In: JUNG, C. G. **A dinâmica do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1984. 588p. (Obras completas de C. G. Jung).
- LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da psicanálise**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1991.
- LEITE, Edgard. **Homens vindos do céu: contatos religiosos no litoral da América Portuguesa, séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Papéis e Cópias, 1997.
- LEITE, Edgard. **Almas e espíritos: embates entre índios e europeus sobre a natureza da condição humana**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.
- LEITE, Edgard. Joshua Ben Levi, o paraíso e os prosélitos. **Quinzena na ARI**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 4, p. 2, 2006.
- MARTINEZ, F.; TIGCHELAAR, E. **The Dead Sea scrolls study edition**. Bilingual edition. Leiden: Brill, 1998. v.2.
- MARTINEZ, F. **The Dead Sea scrolls translated**. The Qumran texts in English. Leiden,: Brill, 1992.
- NÚMEROS. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2004. (cotejado com Bíblia hebraica Stuttgartensia, Hendrickson, 2006).
- OPPENHEIM, Leo. **The interpretation of dreams in the ancient east, with a translation of an Assyrian dream book**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1956.
- REIS. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2004. (cotejado com Bíblia hebraica Stuttgartensia, Hendrickson, 2006).
- WAGLEY, Charles. Xamanismo Tapirapé. In: SCHADEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: CEN, 1976.
- ZACARIAS. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2004. (cotejado com Bíblia hebraica Stuttgartensia, Hendrickson, 2006).