

## **Mito e história na Antigüidade: esboço para um estudo de conjunto dos limites entre religiosidade e metahistória**

Vicente Dobroruka

Professor de História Antiga, Universidade de Brasília

Doutor em Teologia, Oxford

*Enquanto que o brilho da prata e dos outros metais se tolda rapidamente,  
o do ouro, em compensação, ilumina a penumbra interior  
durante muito tempo sem nada perder do seu fulgor.*

Junichiro Tanizaki

Quando se fala em “história”, normalmente evoca-se, para o homem comum, a soma dos eventos passados ou uma seção definida dessa totalidade; para os aprendizes do ofício e historiadores profissionais, trata-se antes de tudo da técnica e prática historiográficas. O filósofo tenderá a desconsiderar esse último aspecto, concentrando-se na essência, sentido ou substância - são termos sinônimos, para efeito do que irei tratar<sup>1</sup> - dos eventos mesmos. No entanto, para os três grupos acima a compreensão dos eventos que pretendem ser narrados ou explicados só pode se dar mediante algo que lhes é externo, ou seja, que não se encontra nos documentos nem nos eventos tomados em sentido estrito: só é possível entender a história, do nível mais elementar que é o do homem comum ao dos filósofos da história e dos historiadores, introduzindo um fio condutor que chamarei de “mito”.

Com frequência “mito” é entendido por oposição a “história” (ou como oposto de “ciência”). Nesse sentido mais restrito, mito é algo visto como essencialmente religioso, atuante na esfera do sagrado e portanto, impossível de se confundir com algo que se pretende científico como a atividade historiográfica ou uma dada filosofia especulativa da história como, digamos, o positivismo comtiano. Mas um olhar mais cauteloso sobre o assunto basta, mesmo na Antigüidade e entre os primeiros historiadores, para mostrar a falácia dessa clivagem: ao pretender explicar as causas “verdadeiras” da guerra entre Atenas e Esparta o sisudo Tucídides já introduz em seu texto algo que não se encontra de modo algum nos testemunhos que recolhe, muito menos nos (pouquíssimos) documentos escritos com que se deparou: algo que evoca ainda outra semelhança entre o conteúdo

---

<sup>1</sup> Cf. Nick J. Allen. “The category of substance: a Maussian theme revisited” in: Nick J. Allen e Wendy James (eds.). *Marcel Mauss: a Centenary Tribute*. London / New York: Berghahn, 1988.

mítico, ou metahistórico, com que a narrativa é dotada de sentido, e o método hipocrático - nos dois casos trata-se de remeter causas aparentes e externas até explicações não-aparentes e internas as origens dos eventos<sup>2</sup>:

*Todos esses desastres, na verdade, ocorreram simultaneamente com a guerra, e ela começou quando os atenienses e peloponésios romperam a trégua de trinta anos, concluída entre eles após a captura da Eubéia. As razões pelas quais eles a romperam e os fundamentos de sua disputa eu exporei primeiro, para que ninguém jamais tenha de indagar como os helenos chegaram a envolver-se numa guerra tão grande. A explicação mais verídica, apesar de menos freqüentemente alegada, é, em minha opinião, que os atenienses estavam tornando-se muito poderosos [Thh meh gar a] hqestathn profasin, a)fanestathn del logw? touj Aqhnaibuj hgoumai megal ouj gignomehouj], e isto inquietava os lacedemônios, compelindo-os a recorrerem à guerra. As razões publicamente alegadas pelos dois lados, todavia, e que os teriam levado a romper a trégua e entrar em guerra, foram as seguintes [...]*<sup>3</sup>

Heródoto faz o mesmo, de um modo que aos nossos olhos talvez soe mais ingênuo: no prólogo de suas *Histórias* ele também busca não apenas um registro (que, como tal, poderia ser científico, secular ou profanamente comprovado), mas uma explicação para eventos que, tal como Tucídides, ele não encontrará nos mesmos:

*Os resultados das investigações de Heródoto de Halicarnasso são apresentados aqui, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e bárbaros não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles se guerrearam*<sup>4</sup>.

Visto sob outro ângulo, o problema por excelência que ambos se propõem solucionar é o das causas que levam a transformações (ou seja, a guerras), o que desde cedo colocou a atividade historiográfica no dilema que persiste até hoje: se pretender tratar apenas do particular aproxima-se da literatura e perde em cientificidade, se pretender elaborar leis gerais corre o risco do descrédito (uma vez que, ao contrário das ciências naturais, a historiografia não se permite laboratórios onde os elementos constitutivos das experiências sejam reproduzidos indefinida e perpetuamente - e será que ainda merece o nome de

---

<sup>2</sup> Arnaldo Momigliano. "History between medicine and rhetoric" in: *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1987.

<sup>3</sup> Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso* 1.23.

<sup>4</sup> Heródoto. *Histórias* 1.

“ciência” algo carente desses elementos?)<sup>5</sup>. Já para os gregos a questão se punha em termos de *episthēmē* e *doxa*: não podendo constituir-se como objeto “eterno” (como por exemplo um retângulo, para o matemático<sup>6</sup>), a história dos historiadores padecia desde os seus princípios por conta de sua vinculação essencial e inextricável com o componente mítico que será o fio condutor de suas narrativas e que lhe dará uma substância na qual apóia os eventos que são narrados<sup>7</sup>. Uma questão secundária a essa - que não abordarei neste artigo por falta de espaço - é o elemento complicador colocado pela existência dos fatos de modo independente de quem os observa<sup>8</sup>: assim, ao mesmo tempo em que o mito permite à história a sua inteligibilidade, não se pode simplesmente dizer *qualquer* coisa sobre *qualquer* evento, já que as limitações da precisão factual traçam, por assim dizer, uma espécie de “última fronteira” entre a história e o mito. Este último confere substância, mas não subsídios, para a atividade de historiadores e filósofos.

Para a análise dos mitos em geral - e por extensão, para o entendimento de sua utilização como componentes constitutivos da historiografia ou filosofia da história - duas possibilidades me parecem essenciais ou básicas: a arquetípica (via Jung, Dumézil e Eliade) e a estruturalista (Lévi-Strauss ou mesmo o reducionismo marxista). Ambas não se

---

<sup>5</sup> Carlo Ginzburg. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário” in: *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. P.178. “A orientação quantitativa e antiantropocêntrica das ciências da natureza a partir de Galileu colocou as ciências humanas num desagradável dilema: ou assumir um estatuto científico frágil para chegar a resultados relevantes, ou assumir um estatuto científico forte para chegar a resultados de pouca relevância”.

<sup>6</sup> Robin G. Collingwood. *The Idea of History* (Revised edition with lectures 1926-1928). Oxford / New York: Oxford University Press: 1994. Pp.20 e 29.

<sup>7</sup> Este é o raciocínio interessante de Collingwood para justificar o estilo desagradável de Tucídides - desejando mas não podendo transformar seu objeto em algo semelhante aos da matemática, sua “má consciência” o faz escrever de forma utilitária, como se o despojamento de estilo o aproximasse mais de seu ideal. Cf. Collingwood, op.cit. p.29. Para Dumézil, essa relação vai ainda mais longe e o componente mítico remete, em última análise, à própria natureza do romance literário. Cf. Georges Dumézil. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

<sup>8</sup> Diante da moda subjetivista que pretende a dependência completa do que chamamos de “real” em função do observador - de inspiração kantiana e da qual, por dever de honestidade, devo dizer que um dia já compartilhei, com as últimas espinhas da adolescência -, remeto minha posição atual à de Xavier Zubiri: “Y situada así la cuestión nos preguntamos: ¿está ausente de lo sensible el momento de realidad? Porque lo primero en que se piensa, y con razón, es en que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad ¿de dónde se lo iba a sacar la inteligencia? Tendríamos con la inteligencia “ideas”, pero jamás la realidad. Y es que el vocablo y el concepto de ‘dato’ es manejado en esta concepción con una singular imprecisión. Por un lado, ‘dato’ significa dato *para* un problema. Es lo que se nos acaba de decir. Pero esto, con ser verdad, no es la verdad primaria. Porque - es el otro sentido de la palabra ‘dato’ - un dato sensible no es primariamente dato *para* un problema, sino dato *de* la realidad. Y al amparo del primer sentido, se nos quiere hacer olvidar el segundo que es el primario y radical. La función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primaria vía de acceso a la realidad. La concepción anterior es una gigantesca preterición de la sensibilidad en el problema filosófico del enfrentamiento del hombre con las cosas reales. Lo sentido es dato de la realidad. Y entonces se plantea inexorablemente la cuestión de en qué consiste el carácter de estos datos, esto es, cuál es la estructura esencial de la sensibilidad humana”. “Notas sobre la inteligencia humana”

excluem, embora partam de princípios distintos e até certo ponto pretendam responder a perguntas diferentes: no primeiro caso um interesse maior na especificidade histórica de cada fenômeno observado se faz notar, no segundo é a busca de elementos constitutivos comuns à toda a estrutura do pensamento humano (supondo que tal entidade exista) que o investigador se esforça por localizar<sup>9</sup>. Para muitos a primeira possibilidade soará mais irracional que a segunda; não é essa a minha opinião e na verdade parece-me que as opções de Dumézil ou mesmo de Eliade, por estarem mais cônscias de suas limitações, são mais sensatas do que o estruturalismo tributário de Hegel - cujas pretensões universalistas me soam estranhas, para não dizer absurdas. Seria o caso de relacionar *estruturalmente* a concepção das quatro idades do mundo, da qual boa parte deste artigo se ocupa, com noções semelhantes entre os astecas, cujas metáforas espaciais e mesmo fenômenos sociais são por vezes explicados em termos de seqüência e desdobramentos em quatro; ora, a maior parte das divindades astecas tinha quatro “aspectos”, cada um associado a uma direção (são também quatro os pontos cardeais) ou a uma cor<sup>10</sup>. Nada disso faz supor, em minha opinião, relações de qualquer natureza que não a casual com o mito hesiódico, indo-europeu por excelência<sup>11</sup>.

De todo modo, qualquer que seja a chave em que nos esforcemos por enxergar o fenômeno, a clivagem entre sagrado e profano se impõe como marco inicial; mesmo que ao final do processo se chegue a conclusão de que não há distinção fundamental entre história e mito, do ponto de vista dos praticantes do ofício de historiador na Antigüidade essa era uma distinção importante: já Hecateu de Mileto criticava o que denominou de “contos absurdos e múltiplos dos gregos”<sup>12</sup>, ainda que em seu esforço por mostrar

---

in: *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica* 18-19, 1966-67. Pp.341-353.

<sup>9</sup> Covington S. Littleton nos lembra que, no caso específico da ideologia tripartite indo-européia, o aspecto binário da primeira função, a da soberania, pode ser relevante para as teorias estruturalistas. Cf. “‘Je ne suis pas ... structuraliste’: Some fundamental differences between Dumezil and Levi-Strauss” in: *Journal of Asian Studies*. 34, 1974. P.155.

<sup>10</sup> Cf. Henry B. Nicholson. “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico” in: Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.). *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 10. Austin: University of Texas Press, 1974. Pp.395-446. Cit. por Littleton, op.cit. p.157. Os mesmos aspectos quádruplos associados à divindades estarão presentes no mundo indiano, como se verá abaixo - e tampouco nesse caso se pode apontar para relações de tipo estrutural entre a América pré-colombiana e a Índia védica, um *a priori* que considero injustificável metodológica e cientificamente.

<sup>11</sup> Embora existam autores que argumentem favoravelmente à gênese do tema das monarquias sucessivas em ambiente semítico: entre outros, cf. Helge S. Kvanvig. “Dan 7 in a Mesopotamian context” in: *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1988. Pp. 484 ss. e Wifred G. Lambert. *The Background of Jewish Apocalyptic*. London: The Athlone Press / University of London, 1978.

<sup>12</sup> FrGH 1F1 (todos referidos à sua organização por Felix Jacoby. *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FrGrH). 12 volumes. Leiden: Brill, 1923-); como Hecateu narra ele próprio contos que, mesmo pelos

regularidades e relações de causa-efeito perenes, os historiadores - antigos e modernos - tenham muitas vezes se esquecido que não se pode impor à ação humana (objeto por excelência da historiografia, e mesmo da filosofia da história) leis gerais do tipo daquelas encontradas nos fenômenos analisados pelas ciências exatas: torcendo um pouco o raciocínio de Tucídides na seqüência de sua descrição magistral dos efeitos da peste em Atenas, a natureza física produz e produzirá sempre pestes idênticas, enquanto a natureza humana irá gerar, por seu turno, guerras que são sempre distintas umas das outras<sup>13</sup>. Para igualar ambas é necessário descer a um nível de generalização que banaliza o objeto do historiador - e significa esquecer que, mesmo numa sociedade secularizada, o tempo histórico com freqüência é dotado de características “essenciais” ou “substanciais” que beiram o personalismo, tanto em nível pessoal (os anos da infância, o dia do casamento, os anos “bons”, os “bons tempos”) - quanto em nível nacional (as datas comemorativas de batalhas, de homenagens aos mortos pela pátria, de descobrimentos). Nos dois casos trata-se de preencher algo que, em termos físicos, não varia, é concreto, uniforme e desprovido de conteúdos bons ou maus (o tempo), e dotá-lo precisamente de uma essência e de um sentido. Aqui, o homem mais incrédulo e o mais crente se igualam - dado este que preenche os “tempos especiais” de cada um e, costurando a trama da vida individual e coletiva, confere sentido a ambas remetendo ao transcendente e, por conseguinte, ao sagrado<sup>14</sup>. O ateísmo do céptico, a partir dessa perspectiva, torna-se irrelevante porque impossível; em escala bem mais ampla, é o que ocorre quando se substitui a ação de Deus pela de outra força motriz qualquer na história. Para o historiador tanto quanto para o filósofo da história, pouco importa o nome que se queira dar a essa força, ela permanecerá transcendente, externa aos documentos e testemunhos, essencial e, no meu entender, ligada à esfera do sagrado, mesmo quando proclama a morte de Deus.

Este artigo pretende comentar alguns trechos e termos essenciais, em textos antigos de caráter historiográfico ou religioso, nos quais concepções metahistóricas envolvendo

---

padrões empíricos da Antigüidade podiam em justiça ser tidos como absurdos (como o surgimento de um vinhedo a partir do sangue de um cão, FrGH 1F15 ), o termo *polloi* parece referir-se antes ao fato de que lhe incomodava a pluralidade de narrativas sobre o mesmo evento, mais do que o absurdo intrínseco do que é narrado. Cf. Charles W. Fornara. *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley / London: Yale University Press, 1983. P.5. Parece-me ainda que algo dessa distinção permanece, de modo confuso mas visível, no próêmio de Plutarco à *Vida de Alexandre*.

<sup>13</sup> Vicente Dobroruka. *História e milenarismo. Ensaio sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: EDUnB, 2004. P.198.

<sup>14</sup> Mircea Eliade. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Pp.27-28. O mesmo ocorre na classificação das formas de acesso ao passado proposta por David Lowenthal. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985 em “Memória”, “história” e “reliquias”.

seqüências de idades, metais ou monarquias manifestam-se de modo inequívoco e buscam preencher o sentido da história dotando o tempo de um mito que dê forma inteligível à mesma; em suma, os mitos que serão discutidos aqui reconfortam o homem fazendo-o crer que, ao entender o curso da história, ele pode controlá-la<sup>15</sup>. Esses três mitos podem combinar-se todos na mesma passagem, manifestarem-se dois a dois ou ainda aparecerem individualmente. Os complexos míticos decorrentes dessas combinações estendem sua influência praticamente até os dias atuais em suas derivações secularizadas e estilizadas em relação aos originais, e até o séc.XVIII pelo menos em suas versões literais (que consistem essencialmente de leituras radicais do *Apocalipse de João* e do livro de Daniel)<sup>16</sup>.

O tema reveste-se da maior importância pelo fato dos complexos míticos analisados constituírem-se em matrizes para toda a reflexão metahistórica ocidental. Isto implica em dizer que todas as teologias da história e, posteriormente, as filosofias especulativas da história seculares (tais como o positivismo e o marxismo) remetem, genealogicamente<sup>17</sup>, à reflexão antiga sobre o sentido da história humana tal como expresso no mito das quatro idades e assemelhados<sup>18</sup>. Os *Einfluss-Studien* necessários para traçar esse percurso estão aquém do alcance deste projeto, mas pode-se ter uma idéia do que representariam lendo-se a obra introdutória de Karl Löwith sobre as filosofias especulativas da história<sup>19</sup>. Deve-se ter em mente, contudo, que trata-se por um lado de um conjunto de três complexos míticos a serem desemaranhados uns dos outros (para depois poderem ser por assim dizer “remontados” em seus contextos histórico-lingüísticos originais); e de outro o volume e permanência do conjunto temático proposto compara-se, pelas dimensões e dificuldades, ao estudo da ideologia tripartite dos indo-europeus.

---

<sup>15</sup> Karl Popper. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 2002. Pp.8-9. Popper utiliza o termo “historicismo” num sentido muito próximo, senão idêntico, ao que Collingwood entende por “substancialismo”; ele também concorda quanto ao conforto essencial que o historicismo fornece ao homem. “Nenhuma experiência concebível pode refutá-lo. Mas para aqueles que acreditam nele [i.e. no historicismo], ele dá a certeza quanto ao destino último da história humana”.

<sup>16</sup> Por razões de ordem metodológica e bom-senso as leituras medievais e modernas do mito foram deixadas de lado (podendo eventualmente ser retomadas algum dia, quem sabe por esta mesma equipe de pesquisa), pois constituem um universo à parte e muito vasto para ser abordado juntamente com as variações antigas do mito. Como indicação bibliográfica inicial, cf. Bernard McGinn. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979; Christopher Rowland. *Radical Christianity: a Reading of Recovery*. Cambridge: Polity, 1988 e Christopher Hill. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

<sup>17</sup> Ou arquetipicamente, embora este seja um problema demasiado complexo e distante do tema deste artigo para ser discutido aqui; todavia, considero essa possibilidade mais sensata e mais lógica do que a estruturalista, em qualquer de suas variantes.

<sup>18</sup> Norman Cohn. *The Pursuit of the Millennium*. New York: Oxford University Press, 1970 (existe tradução para o português); Rudolf Bultmann. *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959.

<sup>19</sup> *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1990 e Eric Voegelin. *Order and History*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987.

Na medida em que concepções metahistóricas são necessárias para a conformação de toda prática e narrativa historiográficas contemporâneas, o mito mostra-se também importante entre os historiadores antigos como Heródoto (*Histórias* 1.95-130); Ctésias (*Persika* = Diodoro da Sicília 2.1-34), Políbio (*História* 1.2; 29.21 e 38.21-22) e Josefo, mas muitos outros poderiam ser citados - as limitações de espaço impostas pelo formato de um artigo limitam, por enquanto, nossa reflexão aos três<sup>20</sup>. Os modernos não o utilizam mais de modo explícito (embora existam abundantes leituras atualizadoras de Daniel ou mesmo do *Apocalipse de João* que procuram “identificar” os impérios do mundo)<sup>21</sup>, mas permanecem tributários da matriz estabelecida pelos três mitos essenciais relativos ao sentido da história humana.

O primeiro mito em questão é o das idades do mundo, ou seja, a idéia de que o fluxo do tempo (não seria prudente falar ainda de história) organiza-se em fases, cada uma dotada de uma essência peculiar e que seguem uma seqüência degradante. Esse é o tema que preside ao mito das idades em Hesíodo<sup>22</sup> e nos mitos indianos<sup>23</sup>.

A passagem hesiódica, por sua importância para toda a reflexão subsequente (o que não implica em dizer que, por ser a primeira datável a conter o mito, é a mais antiga, uma vez que o material persa e indiano pode ser mais recente quanto *ao estado atual das fontes*, mas não necessariamente quanto ao seu conteúdo), merece uma citação literal:

*Primeiro de ouro a raça dos homens mortais  
criaram os imortais, que mantêm olímpicas moradas.  
Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;  
como deuses viviam, tendo despreocupado coração,  
apartados, longe de penas e misérias; nem temível  
velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,  
alegravam-se em festins, os males todos afastados [...]  
Então uma segunda raça bem inferior criaram,  
argêntea, os que detêm olímpia morada;  
à áurea, nem por talhe nem por espírito semelhante [...]  
E Zeus Pai, terceira, outra raça de homens mortais  
brônzea criou em nada se assemelhando à argêntea;*

---

<sup>20</sup> A lista compreende Anaxímenes (= Pausânias 6.18.5), Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades romanas* 1.2-3), Tácito (*Histórias* 5.8-9) e Tito Lívio (45.9).

<sup>21</sup> Harold H. Rowley. *Darius, the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel: a Historical Study of Contemporary Theories*. Cardiff: University of Wales, 1935.

<sup>22</sup> *Os trabalhos e os dias*, 176 ss.

<sup>23</sup> Em especial no *Mahabarata* (com paralelos no relato do gnóstico Bardesanes em Stobeu 2.2) e no *Bahman Yašt* 1.1-5; cf. Geo Widengren. “Les quatre âges du monde” in: Geo Widengren et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme goumrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995. P.23 ss.

*era do freixo, terrível e forte, e lhe importavam de Ares  
obras gementes e violências, nenhum trigo  
eles comiam e de aço tinham resistente o coração [...]  
Mas depois também a esta raça a terra cobriu,  
de novo ainda outra, quarta, sobre fecunda terra  
Zeus Crônida fez mais justa e mais corajosa  
raça divina de homens heróis e são chamados  
semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim [...]  
Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça,  
mais cedo tivesse morrido ou nascido depois.  
Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia  
cessarão de labutar e penar e nem à noite de se  
destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão.*

Convém lembrar sempre que, na perspectiva dumeziliana, a continuidade entre passado e presente que estaria implicada na “herança indo-européia” parece referir-se antes a um conteúdo cultural do que étnico, ainda que as implicações desse tipo de apropriação pouco crítica do presente pelo passado tenha sido rejeitado pelo próprio Dumézil, naturalmente guindado à condição de herói da *nouvelle droite*<sup>24</sup>.

O segundo mito é o dos metais que vinculam-se às idades: podem ser também quatro, mas surgem em variantes de sete<sup>25</sup>. Convém tratar do complexo mítico dos metais como distinto daquele das idades, já que, embora os metais surjam sempre associados a idades e em seqüência degradante, o mito das idades do mundo pode prescindir deles (como nas *yugas* indianas. na Índia, a especulação apocalíptica se dá num esquema de quatro períodos que constituem um *kalpa* ou *caturyuga*, onde cada período se denomina de *yuga*. Assim:

1. *Kritayuga*: 4000 anos, + uma aurora de 400 e um crepúsculo de 400
2. *Tretayuga*: 3000 anos, + uma aurora de 300 e um crepúsculo de 300
3. *Dvaparayuga*: 2000 anos, + uma aurora de 200 e um crepúsculo de 200
4. *Kaliyuga*: 1000 anos, + uma aurora de 100 e um crepúsculo de 100

O total é de 12000 anos. A cronologia acima já se encontra no *Mahabarata*. No primeiro período os homens são formados de gêmeos e a vida humana, na qual os mandamentos éticos são observados, dura 4000 anos. Uma versão do mito encontra-se no

---

<sup>24</sup> Carlo Ginzburg. “Mitologia germânica e nazismo: sobre um velho livro de Georges Dumézil” in: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. P.191 ss.

<sup>25</sup> Anders Hultgård. “Persian apocalypses” in: John J. Collins (org.). *Semeia* vol.14 - *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979. P.210. As variantes em sete referem-se, aparentemente, aos ciclos de sete dias habituais na tradição semítica. Cf. Littleton, op.cit. p.157.



*Rig Veda* 10.10, no qual Yama recusa-se a se unir à sua irmã gêmea Yami, o que mostra a existência de um mito indo-iraniano no qual os gêmeos primordiais fazem nascer os primeiros homens, e implica a noção de que os homens da primeira idade eram gêmeos<sup>26</sup>. Nesse período de felicidade, a cor de Vishnu-Narayana, cujo corpo é o universo, é o branco. No segundo período, *treta*, os homens não são mais gêmeos, mas sim homens e mulheres; existem ofícios, casas e a propriedade privada. O *dharma* (a lei) reduziu-se de 1/4 e a vida humana também. A cor de Vishnu é o vermelho. No terceiro, *dvapara*, o *dharma* reduziu-se em mais 1/4; os homens estão expostos a doenças, surgem a avareza e a mortalidade. A cor de Vishnu é o amarelo; no quarto, *kali*, todas as desgraças surgem sobre os homens, e o curso de todas as coisas se inverteu. Resta apenas 1/4 do *dharma*. O mundo torna-se cheio de heresias e a cor de Vishnu é o preto.

Encontra-se um paralelo com o relato tardio do gnóstico Bardesanes, que reportou ter encontrado indianos que disseram que no centro da Terra existiria a estátua de um homem, de braços abertos como se tivesse sido crucificado<sup>27</sup>. Sua metade direita é homem, à esquerda mulher; de seu lado direito o Sol, do esquerdo a Lua. Sobre seus braços repousa tudo o que há no mundo - o céu, os animais, os rios, as plantas etc.. Deus teria dado essa estátua a seu filho para ter um modelo para a criação do mundo. Esse homem primordial tem um corpo que corresponde ao do Deus supremo. O *Mahabharata* deve ser de II-I a.C., mas pode estar entre IV a.C. - IV d.C.. Os materiais são mais antigos, como confirma a passagem do *Atharvaveda* 5.32-34 (“Hino de Skambha”, o pilar cósmico onde se assenta o mundo). No séc.VI a.C. já existia, no Irã, uma representação figurativa de Ahuramazda (alto relevo de Bagistan).

Como conclusões preliminares, deve-se ressaltar que o corpo divino do Deus supremo (que é andrógino) é o mundo visível. Os homens da primeira era também são andróginos. No “Hino de Skambha” o símbolo de Deus é um tronco que é, evidentemente, o da árvore cósmica. As quatro idades do mundo são os quatro períodos da vida do corpo divino e seu envelhecimento. As cores de cada *yuga* simbolizam uma das quatro castas: brâmanes, xátrias, váixias e sudras. A especulação das quatro idades do mundo está situada

---

<sup>26</sup> Ecos desse relato encontram-se no *Banquete* de Platão, quando Aristófanos tece suas hilárias considerações acerca da origem do amor carnal: este consistiria precisamente na busca da outra metade que originalmente tínhamos, e que via de regra era alguém que (após a separação dos corpos andróginos por Apolo) agora é do sexo oposto. Caso se busque alguém do mesmo sexo (i.e. caso se faça uma opção homossexual) isto significa que, em nossa origem andrógina, a outra metade era do mesmo sexo que o que atualmente possuímos. Prossegue Aristófanos no deboche afirmando que é precisamente entre esses indivíduos que se encontram os políticos. Platão. *O banquete*, 192b-e ss.. Cf. Widengren, “Les quatre âges”, p.25.

<sup>27</sup> Relatado por Stobeu 2.2, no fim do séc.II d.C. Cf. Widengren, “Les quatre âges”, p.26.

numa concepção de mundo macro-microcós mica, na qual o homem é uma cópia do Deus supremo<sup>28</sup>, ao mesmo tempo em que, espacialmente, o mundo se organiza em torno de uma réplica de um símbolo bem conhecido e associado à vida, como a árvore<sup>29</sup>. Poder-se-ia vislumbrar no fato dos homens andróginos disporem de quatro membros idênticos superiores e inferiores uma pré-história das idades do mundo (não faria sentido pensar em oito nesse caso, mas talvez em pares de quatro + quatro; de todo modo este é um raciocínio puramente especulativo e que, até onde sei, jamais foi confirmado ou evocado por qualquer complexo mítico).

As variações em sistemas de sete e não de quatro unidades encontram, paradoxalmente, uma de suas expressões mais completas no *Bahman Yašt* 2.14-22:

*‘Vi uma árvore que tinha sete galhos. Um de ouro, um de prata, um de cobre, um de bronze, um de estanho, um de aço, um de ferro misturado’<sup>30</sup>. Ahuramazda disse: ‘Ó Zaratustra [...] o que te profetizo é isto: a árvore de um único tronco que viste ‘que o mundo criado por mim, Ahuramazda, os sete galhos que viste são as sete eras vindouras. A de ouro é o reinado do rei Vištāsp, quando eu e tu conversaremos sobre a religião, o rei Vištāsp a receberá e reprimirá a manifestação dos demônios, que não serão mais visíveis mas irão esconder-se, Ahriman e a progenitura dos demônios correrão novamente para as profundezas do inferno, e a existência das águas, do fogo, das plantas e de Spandarmat, a terra, será manifesta. A de prata será o reino de Artaxerxes, o kai que denominamos Vahuman filho de Spanddāt que caçará os demônios para longe dos homens, que embelezará o mundo inteiro e protegerá a religião. A de cobre é o reino de Artaxerxes, o kaiânida, organizador e restaurador, e a do rei Sapor quando ele organizará o mundo criado por mim, Ahuramazda, propagará a salvação através das regiões do mundo, a excelência tornar-se-á manifesta [...] A de bronze é o reinado dos Arsácidas [...] A de estanho é o reino de Vahrām Gōr, quando ele conferirá ao espírito uma paz visível e Ahriman e os feiticeiros correrão de novo para as trevas do inferno. A de aço é o reinado de Cosroé da família de Kavāt, quando o maldito Mazdak filho de Bāmdāt<sup>31</sup>, adversário*

<sup>28</sup> Widengren, “Les quatre âges”, p.27.

<sup>29</sup> Eliade, *O sagrado e o profano*, p.18. Nem a árvore, nem as cores, nem o homem de braços abertos constituem aqui meras cópias de objetos sensíveis que já se conhece, mas ao contrário, constituem-se como o sagrado - o *ganz andere*, o outro absoluto relativamente ao humano e profano. O tema da árvore cósmica - que, no caso indo-iraniano, parece ser o elo essencial entre o mito cosmogônico indiano e as especulações metahistóricas relativas aos impérios mundiais - foi sistematizado por Eliade no que ele classificou de “símbolos e ritos de iniciação ligados à vegetação”. Cf. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Pp.213 ss. e Anders Hultgård. “Mythe et histoire dans l’Iran ancien: étude de quelques thèmes dans le Bahman Yašt” in: Widengren et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, pp.110 ss. A árvore aparece ainda em Dn 4, Ez 31:3-8 e nas passagens do *Bahman Yašt*.

<sup>30</sup> A referência constante à presença de ferro misturado com outra coisa parece invalidar a leitura tradicional de Dn 2 como relacionada aos casamentos entre Lágidas e Selêucidas; se o autor da passagem pensou nisso, deve ter apropriado-se de uma imagem que lhe é anterior.

<sup>31</sup> Mazdak, enforcado em 529 d.C., e foi uma espécie de reformador social que absorveu idéias maniqueístas; ele e seus seguidores foram mortos for Cosroé, como diz o texto do *Bahman Yašt* (que tem, portanto, que lhe ser posterior, ao menos nessa seção). A reelaboração do tema dos quatro galhos da árvore em sete faz supor

*da religião, aparecerá entre os dissidentes, mas ele os expulsará da religião. Aquela de ferro misturado, ó Zaratustra Spitâmida, é quando teu milésimo inverno começará, ó Zaratustra Spitâmida.*

Um sistema que pode bem ser autônomo em suas origens e desenvolvimento é o da analogia do desenvolvimento do corpo humano com as etapas progressivas da revelação divina como análogas à educação individual, como nas epístolas paulinas<sup>32</sup>. De todo modo, veremos que o tema dos metais aparece também desenvolvido em sua dimensão tecnológica, o que envolve boa parte da polêmica sobre a transmissão do mito (se Ocidente - Oriente ou Oriente - Ocidente)<sup>33</sup>.

O terceiro e último mito abordado é o das monarquias mundiais e é, sem dúvida, o que apresenta mais variantes; por isso iremos nos deter nele com mais vagar e retomar suas relações com os demais mitos ao final deste artigo. Surge em várias ordenações de 3, 4, 6 ou até 10 potências que controlam os destinos do mundo num dado momento (mais do que dominarem a Terra por completo, uma vez que todas as culturas que produziram os relatos analisados neste artigo sabiam da existência de outras regiões não dominadas por monarquias supostamente universais). As variações mais estranhas das seqüências de impérios mundiais ocorrem sem dúvida nos *Oráculos sibílicos* - em OrSib 3.156-165; 4.49-114; 5.1-51.

---

um núcleo mais antigo apenas reelaborado, no entanto. Também aqui encontramos a inserção de monarquias míticas com históricas, comum à apocalíptica persa. Cf. Hultgård, "Mythe et histoire", p.106.

<sup>32</sup> Gl 3:24; 4:1-9 e Hb 1:1-8.

<sup>33</sup> Trata-se de tema secundário em nossa discussão, mas que tem sido dos mais polêmicos nas últimas três décadas: como defensores da precedência oriental (i.e. da origem indo-iraniana do tema) encontramos historiadores das religiões como o já citado Geo Widengren, Mary Boyce, Norman Cohn e John J. Collins; do lado oposto (que postula a origem ocidental do mito, em geral remetendo ao fato de ser Hesíodo a primeira fonte datável que o apresenta) encontramos Philippe Gignoux e Jacques Duchesne-Guillemin. Como bibliografia sumariíssima da questão, temos: Mary Boyce. "On the antiquity of Zoroastrian apocalyptic" in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 1984; Norman Cohn. *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven / London: Yale University Press, 1993; e John J. Collins. "Persian apocalypses" in: *Semeia* vol. 14. *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979, como defensores da tese mais ortodoxa. Do outro lado da discussão as referências mais importantes parecem-me Philippe Gignoux. "Sur l'inexistence d'un *Bahman Yasht* avestique" in: *Journal of Asian and African Studies* 32, 1986; "L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres Apocalypses?" in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1-2), 1988 e Jacques Duchesne-Guillemin. "Apocalypse juive et apocalypse iranienne" in: Bianchi, Ugo and Vermaseren, Maarten J. (eds.). *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*. Leiden: Brill, 1982. P.760. A vinculação entre desenvolvimento técnico e idades do mundo será retomada mais abaixo; de momento, lembremos que a tese de Duchesne-Guillemin no artigo supracitado parece especialmente desajeitada - a de que o mito teria se espalhado do Ocidente para o Oriente em função do mesmo percurso ter sido realizado pelo ferro e, por extensão, pelos mercadores que buscavam comercializar um produto então

*Então Deus lançou o mal sobre os Titãs  
e todos os descendentes dos Titãs e de Cronos  
morreram. Mas à medida em que o tempo seguia seu curso cíclico  
surgiram o reino do Egito, depois o dos persas,  
medos, e etíopes, e a Babilônia assíria,  
depois o dos macedônios, de novo o Egito, depois Roma<sup>34</sup>(3.156-165).*

As seqüências de reinos de 4.54 ss. são mais convencionais, porém demasiado longas para serem listadas aqui; o mesmo se dá com 5.1-51 e sua revisão da história do Oriente;

Em Heródoto, o tema dos impérios mundiais manifesta-se em 1.95-130:

*Minha exposição me induz agora a falar desse Ciro que aniquilou o império de Creso, e das circunstâncias que levaram os persas a tornarem-se senhores da Ásia [...] Depois de quinhentos anos de dominação dos assírios na Ásia, os medos foram os primeiros a rebelar-se contra eles; sua luta contra eles parece tê-los transformado num povo corajoso que, desvencilhando-se do jugo, conquistou a liberdade. Depois disso os outros povos subjugados fizeram o mesmo que os medos [...] Agora, porém, no tempo de Astiages, Ciro e os persas se rebelaram contra esses medos e depois disso passaram a dominar a Ásia.*

Note-se que a referência de Heródoto é passageira e atribui importância suprema à Ásia, e não deixa de levar em conta outras populações, não citadas no trecho acima; como no caso de Ctésias, evidencia uma visão de mundo persa.

O enfoque de Políbio é bem mais incisivo: as passagens relativas às monarquias mundiais encontram-se em sua *História* 1.2 e noutras que analisarei a seguir.

*A singularidade e grandeza do espetáculo apresentado pelo período ao qual pretendo dedicar-me aparecerão com nitidez ainda maior se pusermos lado a lado e compararmos com o domínio dos romanos os impérios mais famosos do passado, tema principal da maioria dos historiadores [grifos meus]. Os mais dignos de serem postos assim lado a lado e comparados são os mencionados a seguir. Os persas foram detentores durante certo período de um grande poderio e império; todas as vezes, porém, em que se aventuraram a ultrapassar as fronteiras da Ásia puseram em perigo não somente a segurança desse império mas a sua própria existência. Os espartanos, depois de haverem disputado ao longo de muitos anos a hegemonia da Hélade, conquistaram-na afinal, mas apenas para mantê-la incontestada por um período de menos de doze anos. O domínio dos macedônios na Europa estendeu-se somente da região do mar Adriático até o Danúbio, ou seja, uma porção*

---

novo. Em minha opinião é difícil associar um elemento sempre ligado ao que há de pior nas idades do mundo à pretensões de êxito comercial.

<sup>34</sup> Seguindo o raciocínio do comentário de Collins, se incluirmos na lista o primeiro reino (de Cronos) e o reino escatológico, temos um total de 10 reinos. Cf. OTP 1, p.365.

*evidentemente insignificante do continente; mais tarde, após vencerem o império persa eles passaram a dominar também a Ásia. Entretanto, embora o seu império tenha sido considerado geográfica e politicamente o mais extenso de todos, ainda assim eles deixaram fora do mesmo a maior parte do mundo habitado - com efeito, os macedônios jamais tentaram sequer disputar a posse da Sicília, da Sardenha ou da Líbia, e os povos mais belicosos do continente europeu, para falar com precisão, eram-lhes desconhecidos. Os romanos, todavia, sujeitaram ao seu domínio não algumas partes do mundo, mas aproximadamente todo ele [...]*

Na passagem citada ocorre um fenômeno comparativamente raro na historiografia antiga - a harmonização do mito das monarquias mundiais (que inclui aqui, bizarramente, Esparta, mesmo diante da explicitação de que seu domínio limitou-se à Grécia) com a agudeza da análise política: tem-se a impressão de que, para Políbio, os impérios anteriores ao romano foram mundiais *dentro de possibilidades limitadas*, ultrapassadas em muito por Roma.

Em 29.21, Políbio presta tributo a Demétrio de Falera e tece considerações sobre o caráter aleatório da ascensão e queda dos impérios, ainda que referindo-se diretamente apenas à Pérsia e Macedônia, deixando por conta do leitor a inferência relativa ao império romano:

*[...] em seu tratado Sobre a sorte, desejando dar aos homens um exemplo claro da mutabilidade da Sorte, [Demétrio de Falera] lhes pede para lembrarem a época em que Alexandre conquistou o império persa e diz o seguinte: ‘Se considerardes não o tempo infinito nem numerosas gerações mas apenas os últimos cinquenta anos, perceberéis neles toda a crueldade da Sorte. Pergunto-vos: pensais que há cinquenta anos os persas e o rei dos persas, ou os macedônios e o rei dos macedônios, se um deus lhes houvesse revelado o futuro, jamais teriam acreditado que na época atual o próprio nome dos persas haveria desaparecido completamente - os persas, que foram senhores de quase todo o mundo -, e que os macedônios, cujo nome era antes quase desconhecido, seriam agora senhores de quase todo ele? Mas isso não obstante a Sorte, que nunca se compromete definitivamente quanto à nossa vida, se sempre engana nossas previsões inovando incessantemente, que sempre demonstra o seu poder frustrando as nossas expectativas, agora também, segundo me parece, mostra claramente a todos os homens, entregando aos macedônios todas as riquezas dos persas, que ela apenas lhes empresta esses bens até querer dar-lhes um destino diferente<sup>35</sup>’ [...] Com certeza Demétrio proferiu essas palavras sobre o futuro como se fosse um deus [...] A manifestação desse autor parece-me ter sido mais divina que a de um simples mortal, porquanto há aproximadamente cento e cinquenta anos ele enunciou a verdade acerca do que iria acontecer mais tarde.*

---

<sup>35</sup> Um tema que será especialmente caro a Flávio Josefo, que utiliza a “Sorte” como termo virtualmente intercambiável com Deus.

Por fim, em 38.21-22 temos aquela que deve ser a mais bela passagem de toda a historiografia antiga, ainda que sua atribuição a Políbio seja disputada. Após a rendição ignominiosa de Asdrúbal a Cipião, temos o seguinte diálogo entre este último e o próprio Políbio:

*‘Este é um belo momento, Políbio, mas tenho o pressentimento funesto de que algum dia a mesma sentença será pronunciada contra a minha pátria’. Seria difícil mencionar uma reflexão mais digna de um estadista e mais profunda [...] Segundo conta Cipião, vendo a cidade [de Cartago] completamente arrasada e nos últimos estertores da destruição total, deixou cair lágrimas e chorou<sup>36</sup> à vista de todos pelo infortúnio do inimigo. Depois de haver permanecido absorto durante muito tempo nas suas meditações, imaginando que as cidades e as nações e os impérios devem todos sofrer o declínio imposto pela divindade, à semelhança das criaturas humanas<sup>37</sup>, e que isso aconteceu a Tróia, antigamente uma cidade próspera<sup>38</sup>, aos impérios da Assíria, da Média e da Pérsia - os maiores do seu tempo - e finalmente ao da Macedônia, cujo fulgor foi bem recente, ele recitou os seguintes versos, deliberadamente ou como se os mesmos lhe tivessem escapado sem querer:  
‘Há de chegar o dia em que Tróia divina  
perecerá com Príamo e com seu povo  
de bons lanceiros [...]’*

Deve-se aqui enfatizar a relação com Homero (*Iliada*. 6.448-449) e indiretamente, com o tema hesiódico da era dos heróis - i.e. as seqüências de monarquias no esquema que deve ter sido o tradicional (original ou transmitido aos gregos, de 3 + 1 e depois, com o acréscimo de Roma)<sup>39</sup>, harmonizadas com uma reflexão sobre Homero que remete, intencionalmente ou não, à Hesíodo.

---

<sup>36</sup> O texto mutilado na passagem em que Políbio descreve o choro de Cipião sobre as ruínas de Cartago derrotada (*História*. 38.21); só podemos inferir que trata-se de *edákruen*, “ele chorou”, com base em Diodoro da Sicília e Apiano. De todo modo, o choro de Cipião deve ter sido discreto e não convulsivo, como conviria a um homem digno de ser lembrado, como Políbio faz questão de ressaltar. Cf. Arnaldo Momigliano. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. P.27.

<sup>37</sup> Antecipando a reflexão que se tornaria lugar comum na historiografia do séc.I d.C. e mesmo na teologia paulina.

<sup>38</sup> Porém não mais do que isso; Políbio mantém, aqui como noutras passagens, lucidez quanto ao fato de que existiram e continuavam a existir unidades civilizatórias fora dos impérios que se pretendessem mundiais, quer pela sua importância, quer por sua abrangência.

<sup>39</sup> José M. Alonso-Nuñez. “The emergence of universal historiography from the 4th to the 2nd centuries B.C.” in: Herman Verdin et al (eds.). *Purposes of History: Studies in Greek Historiography From the 4th to the 2nd Centuries B.C.* Leuven: Orientaliste, 1990. Pp.174-178. Segundo Alonso-Nuñez, somente Políbio chegou até nós com volume suficiente para que se possa afirmar algo acerca da origem da história universal no período. “[...] for considering a work as belonging to universal historiography it must have as basis a universal conception of time and space in which the actor is mankind”. Deve incluir apenas os autores que lidaram com a história desde os princípios, e em todo o mundo conhecido então. Políbio não faz isso, mas iniciou o padrão. O surgimento das histórias universais está ligado, segundo o Alonso-Nuñez, ao pan-helenismo de Isócrates e ao surgimento da Macedônia como potência mundial. No *Panegyricus* Isócrates prega o ideal de guerra contra os bárbaros e *ομοιοια* entre os gregos. Aqui, como nos trabalhos de seus alunos

Mesmo no Talmude da Babilônia o mito das monarquias mundiais aparece no tratado *Menachoth* 53b: aqui o tema da árvore sagrada aparece numa versão diferente (Israel é comparada à uma oliveira, que dá seu fruto somente quando prensada<sup>40</sup>), que busca explicar a manifestação e destruição sincrônica dos impérios mundiais em Dn 2 e 7:

*O Santíssimo, bendito seja, disse a Abraão, ‘Ouvi a tua voz e terei compaixão deles. Eu havia dito que eles seriam submetidos a quatro impérios sucessivos, cada um pelo tempo que os quatro impérios [efetivamente duraram], mas agora cada um suportará apenas o tempo que lhe cabe’. Outra versão: ‘Eu havia dito [que eles serão submetidos aos quatro impérios] em sucessão, mas agora [eles serão submetidos aos quatro] simultaneamente’.*

Digna de menção é a forma como a passagem famosa de Daniel 7 é reinterpretada no *Quarto Livro de Esdras* (4Ezra 12:7-16), e pelo visto era tão comum na época a ponto de causar embaraço a um romanófilo como Flávio Josefo, que dela trata nas *Antigüidades judaicas* 10.11: com a ascensão de Roma ao posto de grande potência, ela passa a ser incluída na lista, representada de modo quase explícito por uma águia que substitui a quarta besta de Dn 7.

*E eu disse, ‘Ó Senhor e soberano, se encontrei graça diante de teus olhos, e se fui considerado justo diante de ti antes de outros, e se minha oração chegou até Ti, dê-me forças e mostre ao Teu servo a interpretação e significado dessa visão terrível, para que possas confortar por completo minha alma. Pois me julgaste digno de ver o final dos tempos e os últimos acontecimentos desses tempos’. Ele me disse, ‘Esta é a interpretação da visão que tiveste: a águia que viste saindo do mar é o quarto reino que apareceu numa visão ao teu irmão Daniel. Mas [a visão] não lhe foi explicada como a explico agora a ti. Vede, estão chegando os dias em que surgirá na Terra um*

---

Éforo e Teopompo trata-se de unidade dos gregos, e não da humanidade. Na *História* 5.33, Políbio considera Éforo seu único predecessor na composição de uma história universal. Diodoro da Sicília. *Biblioteca* 16.76 (FrGH 70T10) descreve a abrangência da obra de Éforo: do retorno dos Heráclidas ao cerco de Perinto por Felipe II, quase 750 anos e tratando de gregos e bárbaros (+-1090-340 a.C.). São 30 livros, com 1 prefácio para cada. Esse material deve ter sido organizado *kata\gehoj*, i.e. de acordo com a distribuição geográfica do povo em questão. O FrGH 70F119 mostra que Éforo estava também interessado nas sucessivas hegemonias no mundo grego. Teopompo escreveu a sua *Filippika*/no mesmo espírito, em 58 livros, com muitas digressões semelhantes a Heródoto. O material está organizado em torno de Felipe II e dos povos com quem entrou em contato.

<sup>40</sup> Uma imagem importante para toda a teodicéia agostiniana: “Assim, o mundo apresenta-se como um lagar: sujeito à pressão. Se formos os resíduos do azeite, empreenderemos a saída pelo escoadouro; se formos o azeite puro, ficaremos no tanque [...] Encontramos homens que mostram o seu descontentamento em relação a estas pressões e dizem: ‘Que tempos cristãos tão horríveis!’ [...] Assim falam os resíduos do azeite que descem pelo escoadouro: a sua cor é negra porque blasfemam: falta-lhes o esplendor. O azeite tem esplendor. Mas, aqui, outra espécie de homem se encontra sujeita à mesma pressão e fricção, que lhe dá brilho, pois não é a própria fricção que o liberta das impurezas?”. *Sermões*, 24.11.

*reino, e ele será mais aterrorizador do que todos os reinos que vieram antes dele. E doze reis reinarão nele, um após o outro [...].*

E em Josefo, uma versão para o mesmo tema (lembramos que o comentário ou paráfrase de Josefo tem de ser anterior à redação de 4Ezra, situado entre a queda do Templo e o final do séc.II d.C., onde a primeira referência clara a ele é feita, por Clemente de Alexandria<sup>41</sup>).

O mito é suficientemente homogêneo para que se possa colocar a variedade aritmética das potências dentro do mesmo padrão - ainda que no *Bahman Yašt* ele tome a forma de relacionar duas monarquias míticas ao lado de duas históricas.

Portanto, os três complexos míticos acima definidos juntam-se com muita frequência, os três ao mesmo tempo (como em Daniel e no *Bahman Yašt* 1.1 e 3.2<sup>42</sup>, por exemplo), dois a dois (como nos metais de Hesíodo<sup>43</sup>) ou apresentam-se individualmente (como nas idades do mundo da mitologia indiana<sup>44</sup> ou das monarquias universais da “Profecia dinástica babilônica”<sup>45</sup>). As seções mais relevantes encontram-se abaixo, tendo sido encontradas numa tabuinha de argila posterior à morte de Dario III (330 a.C.), e que atualmente acha-se no British Museum (mantido em inglês por não me fazer muito sentido traduzir lacunas em língua estrangeira por outras em português):

#### Coluna 5

- 4 For two years [he will exercise kingship].
- 5 That king a eunuch [will murder].
- 6 A certain prince [.....]
- 7 will set out and [seize] the thr[one]
- 8 Five years [he will exercise] king[ship]
- 9 Troops of the land of Hani [.....]
- 10 will set out a[nd? .. ]/-ship? th[ey will? ...]
- 11 [his] troop[s they will defeat;]
- 12 booty from him they will take [and his spoils]

<sup>41</sup> Michael E. Stone. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P.9. Cf. *Stromateis* 3.16.

<sup>42</sup> Carlo G. Cereti (ed.). *The Zand i Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995. P.16.

<sup>43</sup> Convém lembrar que Hesíodo tem ainda de resolver o problema da interpolação de uma idade não-metálica em meio à seqüência habitual, a “Idade dos heróis”, referente ao complexo mítico da guerra de Tróia. Cf. Hesíodo. *Os trabalhos e os dias* 140.

<sup>44</sup> Geo Widengren. “Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik” in: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983.

<sup>45</sup> Robertus van der Speck. “Dinastic prophecy” in: Wouter Herkman e Amélie Kuhrt (eds.). *A Persian Perspective: Essays in the Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg*. Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2003.



- 13 they will plunder. Later [his] tr[oops ...]
- 14 will assemble and his weapons he will ra[ise (...)]
- 15 Enlil, Šamaš and [Marduk(?)]
- 16 will go at the side of his army [(...);]
- 17 the overthrow of the Hanaean troops he will [bring about].
- 18 His extensive booty he will car[ry off and]
- 19 into his palace he [will bring it]
- 20 The people who had [experienced] misfortune
- 21 [will enjoy] well-being.
- 22 The heart of the land [will be happy]
- 23 Tax exemption [he will grant to Babylonia]

O conteúdo da “Profecia dinástica” é notável por antecipar certos temas que serão recorrentes na região fronteira entre escatologia - mitos de heróis redivivos e filosofia da história e por mostrar que a matriz para o tema das monarquias sucessivas (que ainda não são mundiais em sua origem acádica, mas que passarão a ter esse *status* após Ctésias) também estão constituídas por uma matriz religiosa; isso deve ter facilitado imensamente sua inserção nos outros conjuntos míticos explicitamente ligados ao sagrado, o dos metais e o das idades<sup>46</sup>.

O conjunto de textos acádicos analisados por Ringgren não pode ser considerado propriamente apocalíptico (faltam-lhes muitas das características do gênero, por mais liberal que se pretenda ser), mas poderiam ser analisados, muito sucintamente, da seguinte maneira: Até o momento em que Ringgren escrevia existiam 5 textos acádicos que são com certeza “profecias” ou “apocalipses”, e outros 2 que podem vir a ser mas que podem não pertencer ao gênero propriamente dito. Referem-se a seqüências de reis e às condições prevaletentes em seus respectivos reinos, i.e. boas ou más. A questão é saber se são profecias de fato ou *ex eventu*; Ringgren inclina-se pela segunda. Das 5 profecias iniciais, 3 estão em primeira pessoa e 2 em segunda. No texto A não há uma alteração regular entre governantes bons e maus, e isso indica que o autor não está seguindo um padrão artificial, mas que valora cada reino segundo uma apreciação individual.

O segundo é chamado de “Profecia de Uruk”, e refere-se possivelmente a Nabucodonosor. O texto D é em parte a terceira profecia, proferida pelo deus Marduk. O deus fala de sua estadia entre os hititas e elamitas como uma escolha deliberada, quando na

---

<sup>46</sup> Cf. Helmer Ringgren. “Akkadian Apocalypses” in: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983 e Stephen A. Kaufman. *Prediction, prophecy and apocalypse in the light of new Akkadian texts*. Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies, 13-19 August 1973, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1973.

verdade sua estátua foi levada à força. A restauração pode referir-se a Nabucodonosor I (1127-1105 a.C.).

O quarto texto compõe-se em parte do texto C de Grayson-Lambert, e é uma predição ao rei sumério Shulgi por parte de Shamash e Ishtar. O último texto é uma profecia dinástica que trata da queda da Assíria e da restauração caldéia.

O texto trata de Nabônides, que será removido por um rei do Elam - obviamente Ciro, e depois fala-se no exército dos Haneus (i.e. Alexandre, o Grande). O rei da Pérsia se rearmará e derrotará os gregos - afirmação não-histórica<sup>47</sup>.

Por comodidade parece-me que utilizamos o mito das quatro idades no mundo como “gabarito” a partir do qual medimos os demais, pela sua abrangência geográfica e assimilabilidade pelos demais mitos analisados. Talvez isto ocorra pelo fato das “idades” serem mais facilmente observáveis, em termos empíricos, do que uma seqüência de metais (que supõem, além do conhecimento técnico, determinados valores na sociedade que deles servir-se), e muito mais assimiláveis do que as monarquias (que, por sua vez, remetem a Estados e horizontes geográficos que lhes correspondam, duas coisas que também são menos ostensivamente evidentes do que “idades” que se apresentam em termos naturais aos olhos dos homens; logicamente, a assimilação da juventude ou da velhice á esta ou àquela etapas do desenvolvimento da civilização é algo que se situa no mundo da cultura, e não da natureza: mas juventude e velhice, *em si mesmas*, são fenômenos naturais que independem de sua interpretação cultural).

As monarquias mundiais podem ter ainda tido um percurso tortuoso para chegarem à associação direta e imediata com os metais ou com as idades do mundo: daí a importância do mito daniélico, que reúne os três mitos num mesmo complexo. O tema das monarquias mundiais, como se viu acima nos exemplos de Heródoto e Políbio, pode surgir de modo independente dos outros mitos. Mais que isso, podem ter chegado ao Ocidente tanto pela via da tradição oral e conhecimento em primeira mão pelos soldados romanos lutando contra Mitrídates VI do Ponto, na Ásia Menor entre 88-65 a.C. O raciocínio dessa tese, sustentada por Swain e tida como hegemônica até os anos 80 do século passado, merece ser examinada em detalhe<sup>48</sup>.

A idéia central de Swain é mostrar como, muito antes do cristianismo interpretar a quinta monarquia de Dn como Cristo ou a Igreja, vários autores pagãos já ofereciam

---

<sup>47</sup> Ringgren, op.cit. pp.379-383.

alternativas de explicação. A passagem de Veleio Patérculo é considerada pelo autor como uma glosa, que sem dúvida deve ser atribuída a um autor antigo (Aemilius Sura em Veleio Patérculo 1.6.6): “Aemilius Sura afirma em seu livro sobre a cronologia de Roma: ‘Os assírios foram os primeiros entre todas as raças a deter o poder, depois os medos, depois deles os persas, e depois os macedônios. Então, quando dois reis, Filipe e Antíoco [III], de origem macedônica, foram conquistados por completo, logo após a tomada de Cartago, o comando supremo passou para o povo romano. Entre essa época e o começo do reinado de Ninus, rei dos assírios, que foi o primeiro a deter o poder, há um intervalo de 1995 anos’”.

Sura segue as cronologias de Eratóstenes e da *Persika* de Ctésias (Roma estabelecendo o poder na Ásia, após a vitória de Cipião em Magnésia, 1995 anos após a fundação da Assíria - por sua vez fundada 1000 anos antes da queda de Tróia, segundo Ctésias, e Tróia teria caído em 1184 a.C. segundo Eratóstenes). Por considerar a Segunda Guerra Púnica como a decisiva, o autor mostra estar escrevendo antes da Terceira.

Swain data Aemilius Sura entre 189 e 171 a.C., i.e. entre a paz que seguiu a batalha de Magnésia e a Terceira Guerra Púnica. A evidência filológica sugere que se trata de latim do período republicano, segundo o autor. Quando Ennius (morto em 172 a.C.) afirma que Roma deve ter sido fundada 700 anos antes de sua época, a relaciona com a queda da Assíria (i.e. com a data normalmente dada para o evento). Implica também numa sucessão de impérios e mostra Roma como a sucessora da Assíria no domínio do mundo (cf. Ennius, fr. *Anais* 501). Tudo isso sugere que o tema das monarquias mundiais deve ter sido revelado por um estrangeiro a um romano; a questão passa a ser onde Sura adquiriu sua lista. Não deve ter sido entre os gregos, que segundo o autor não adotavam esse esquema; tampouco é egípcio. Sendo as monarquias em questão asiáticas, o esquema deve ser também. O fato de Sura escrever antes de 171 a.C. impossibilitaria que o esquema tenha sido trazido pelos embaixadores dos Macabeus em 162 a.C.<sup>49</sup>. Sendo da geração de Fabius Pictor e anterior a Catão, o Censor, Sura deve ter feito o que pôde para imitar esquemas gregos (ao contrário da afirmação de latinidade dos autores seguintes).

A sucessão Assíria - Média - Pérsia era familiar aos gregos, tendo sido descrita por Heródoto e por Ctésias, como vimos, sendo que este último escreveu entre 400-375 a.C.. Mas Heródoto parece ter considerado assírios e medos bem pouco importantes, e não atribuía aos persas mais do que o domínio da Ásia até Cambises conquistar o Egito (que

---

<sup>48</sup> Joseph W. Swain. “The theory of the four monarchies: opposition history under the Roman Empire” in: *Classical Philology* 35 (1), 1940.

por sinal não figura na lista). Heródoto é preciso na sua lista de reis medos, ao contrário de Ctésias, que dá números fantásticos e uma lista bem diferente da de Heródoto. Ele influenciou Castor, Africanus, Eusébio e Jerônimo. Talvez Heródoto reflita a precisão de fontes persas enquanto Ctésias apenas utilize o material de forma não-crítica (i.e. serve-se de histórias populares e assemelhados). De todo modo, a seqüência Assíria - Média - Pérsia era um modo persa de ver o mundo. Os persas supunham que a Assíria havia sido tomada pelos seus parentes medos e não (como realmente ocorreu) pelos babilônios, que não entram na seqüência. Para Heródoto, é apenas uma série local: Ctésias repete e amplia o que ouviu na corte persa (onde era médico) e atribui a todos os governantes posteriores a Ninus poder igual ao do seu padrão, o Rei dos Reis. Quando Alexandre tomou o império persa, foi fácil acrescentar mais uma monarquia mundial (mas apenas na parte asiática do império, onde o tema já era corrente, já que Alexandre e seus herdeiros alegavam ser sucessores de Dario III). No Egito não há qualquer referência do tipo, mas na Ásia o tema tornou-se parte da cultura popular<sup>50</sup>.

Mas os Selêucidas não remontavam seu poder até Ninus: quando a teoria foi usada ela tomou nova forma e foi usada contra os gregos. Isso ocorreu pelo fracasso dos gregos em unificar-se com os orientais, dando margem aos levantes anti-helenísticos após o séc.III a.C.. Os partos tornaram-se independentes em 247 a.C., Antíoco III passou a maior parte de seu reinado enfrentando revoltas em diferentes partes do império (223-187 a.C.). A partir de Mólón (que revoltou-se contra os selêucidas na Média e tornou-se rei da Lídia por sugestão da população em +- 220 a.C.), temos propaganda oracular e apocalíptica freqüente contra os gregos<sup>51</sup>. Swain entende que, na mentalidade popular o quarto império, não sendo grego e por isso mesmo odiado, deveria ser sucedido por um quinto, que restaurasse a glória ao Oriente<sup>52</sup>. Essa suposição aplica-se p.ex. à Dn, segundo o autor. O fato dessas

---

<sup>49</sup> 1Mc 12.

<sup>50</sup> Swain, op.cit. pp.5-8. Convém repetir aqui a distinção já elaborada por John J. Collins em sua tese doutoral entre a expectativa dos egípcios e dos judeus quanto ao que seria o governante ideal (*Studies in the Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*. Missoula: SBL, 1974. Pp.40-44); cf. ainda de Collins, "The Sibyl and the Potter: political propaganda in Ptolomaic Egypt" in: *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1997. P.202.

<sup>51</sup> Idem, p.8.

<sup>52</sup> Hans Kippenberg. "Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen" in: Norbert Bolz e Wolfgang Hübener (eds.). *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1983. Pp.42-43; cf. também Eduard Norden. "Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie" in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 31, 1913 e Hans Lindner. "Eine quellenkritische Analyse der Texte von Tacitus, Sueton und Josephus" in: *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum*. Leiden: Brill, 1972. Os textos citados preocupam-se especialmente com o tema da profecia do governante vindo do Oriente tal como manifesto nas obras de Josefo, Tácito e Suetônio.

rebeliões se espalharem da Pártia para o Ocidente sugere que a lenda das quatro monarquias era ela mesma de origem persa. Há um paralelo encontrado por Eduard Meyer entre a estátua descrita por Dn e certas descrições em persa médio, mas que evocam temas muito anteriores (*Bahman Yašt* e *Dinkard*). Swain “sugere” vinculação com Hesíodo (mas como o ferro difundiu-se pouco antes da composição dos *Trabalhos e os dias*, a lenda não teria podido viajar tanto (mas como foi dito acima, haverá conexão entre o “valor tecnológico objetivo” do ferro - i.e. sua eficácia frente ao bronze - e sua falta de valor na lenda? Pensemos no que o termo “era nuclear” carrega de pejorativo em nossos dias). Para Meyer, Hesíodo inventou a lenda e os paralelos com temas orientais são apenas coincidências. Segundo o autor não parece haver conexão entre os dois complexos míticos<sup>53</sup>.

As dificuldades da seqüência daniélica (Babilônia - Média, que na realidade existiram em ordem inversa) desaparecem quando pensamos que na lenda original o primeiro império era o assírio: o autor de Daniel adapta o tema à Babilônia, onde aparentemente vive e profetiza. A ignorância do autor quanto à história do séc.VI a.C. fica patente quando ele fala de “Dario, o Medo”, que nunca existiu. Autores de meados do século passado sugeriram fontes distintas para as visões de Dn 2 e 7. Isso pode ser possível, segundo o autor, pela difusão do tema das 4 + 1 monarquias no mundo selêucida, muito antes da composição daqueles capítulos de Daniel<sup>54</sup>.

O estabelecimento de colonos persas na Ásia Menor por Ciro e Dario (**Magousaiōi**) pode explicar como o tema difundiu-se pela região. As referências de que ainda existiam colonos com essa identidade ainda na era cristã é atestada por Basílio (*Epist.* 258), Eusébio (*Preparatio Evangelica* 6.10) e Estrabão (15.3; 11.8.4; 11.14.16). No séc.I a.C. muitos desses colonos - aristocratas - forneciam quadros para Mitrídates, e usavam o aramaico (não vejo nada de conclusivo no fato, ao contrário de Swain). Foi deles que os soldados de Pompeu aprenderam o culto de Mitra. Esses aristocratas apoiaram grande número de movimentos antigregos na região; é provável que sua propaganda se assemelhasse ao que se via no restante do mundo que falava aramaico (i.e. que usava o tema 4 + 1). Portanto, os soldados romanos na batalha de Magnésia achavam-se bem no meio de uma colônia persa, cujos habitantes odiavam seus senhores gregos, intensificado pelo saque efetuado 11 anos antes pelo aliado macedônico de Antíoco, Filipe V. Não seria surpreendente os sacerdotes

---

<sup>53</sup> Swain, op.cit. p.9.

<sup>54</sup> Idem, p.10.

persas de Hiera Kome (Hierocaesarea, onde havia um templo dedicado à Artemis Persa construído por Ciro (Berossus fr. 6) proclamarem a quinta monarquia com a queda do odiado Antíoco. Os romanos podem ter ouvido essas profecias e desses relatos é que Sura pode ter se apropriado - embora houvesse outras colônias persas na Ásia Menor que poderiam ter espalhado a mesma lenda. Após Catão e a Terceira Guerra Púnica (149-146 a.C.), relativo desinteresse pelos assuntos orientais por parte da historiografia romana<sup>55</sup>.

Esse interesse foi retomado com as campanhas de Sula, Lúculo e Pompeu contra Mitrídates na primeira metade do séc.I a.C.. Isso aumentou a demanda por historiografia que tratasse do Oriente, ainda que simpática á Roma (ex.: Alexandre Polyhistor em +-70 a.C., Diodoro em +-40 a.C., Nicolau de Damasco em +-4 a.C. e o cronólogo Castor de Rodes em +-60 a.C.). Os autores do começo da era cristã retomam o tema das 4 + 1 com as seguintes alterações:

1. Cada uma tornou-se uma monarquia mundial (Na “Introdução” de Dionísio de Halicarnasso (+- 10 a.C. - Assíria, Média, Pérsia e Macedônia, + Roma). Ao negar que as 4 primeiras fossem mundiais, ele o fazia para exaltar Roma - CITAR.
2. Potências anteriores eram minimizadas (p.ex. Grécia, Egito)
3. A quinta monarquia - que podia ou não já ter aparecido - era muito mais potente que as anteriores e seria eterna (mas poder-se-ia objetar que o tema já se encontra em Dn)<sup>56</sup>

Em Apiano (+- 140 d.C.) Roma ocupa o mesmo lugar; o propósito do *paper* é analisar como Apiano entendeu o tema dos impérios mundiais sucessivos, que surgem no prefácio (8-12 = 29-48) de sua *Rwmaikal*. O tema surge pela primeira vez em Heródoto (1.95-130), que menciona a sucessão Assíria - Média - Pérsia. Roma aparece pela primeira vez incluída em Aemilius Sura, na hoje perdida *De annis populi Romani* (glosa em Veleio Patérculo 1.6) - Assíria - Média - Pérsia - Macedônia - Roma. É possível que Sura tenha composto esse trabalho pouco depois da batalha de Magnésia (190 a.C.). Antes de Apiano, nos historiadores gregos é mencionada em Políbio. *História* 1.2, e em Dionísio de Halicarnasso. *Antigüidades romanas* 1.2.

São as seguintes as características dos impérios:

---

<sup>55</sup> Idem, pp.11-13.

<sup>56</sup> Idem, p.13.

Roma (8=29-31): é o mais extenso e o mais duradouro. Império = **αἰχμή**/para Apiano, que alude a seguir às hegemonias gregas após as Guerras Pérsicas (Atenas, Esparta e Tebas). Faltam aqui as indicações cronológicas, mas de todo modo elas não lutaram por um império, como é o caso de Roma. Em 9 (=32-36) Apiano expressa uma opinião negativa relativamente aos impérios asiáticos. Segundo Apiano, são Assíria, Média e Pérsia, governando todas menos de 900 anos. Apiano as acusa de **ἀσχευία** e de **ἀτομία**. Apiano escreve na época de Antonino Pio (138-161) e leva em conta a data de 754-753 a.C. para a fundação de Roma (que portanto já dura mais do que os 900 anos das demais potências). Apiano enfatiza a importância do mar e o fato de Roma controlá-lo também.

O elogio de Roma acha-se em 11 (=43-44), portadora das virtudes da **ἀρετή** da **ῥεπὴ** e da **ταλαιπωρία**. Em 12 (=45-48) novamente o império de Roma aparece como maior do que o macedônio. A principal fonte de Apiano é Dionísio de Halicarnasso (1.2) para os impérios e 1.3 para as potências hegemônicas gregas. Talvez ambos dependam de uma fonte comum, mas não se pode provar esse ponto. Como Apiano não menciona Dionísio é possível que o tema dos impérios mundiais fosse utilizado em escolas de retórica. Não há indicação aqui de que Roma possa estar também sujeita à lei de declínio e queda, como as demais potências. Perspectiva semelhante é a de Aelius Aristides, que também exalta Roma frente ao domínio dos gregos. Apiano encontra-se na linha tradicional da doutrina da sucessão dos impérios e especialmente de Dionísio de Halicarnasso, no que respeita à estrutura e propósito da teoria. Mas ao contrário de Dionísio, Apiano põe Roma no contexto mundial<sup>57</sup>.

Até o final do império o tema permanece, e um poeta como Claudiano (+ 400 d.C.) ainda o utiliza. Varro introduz a conexão queda da Assíria / ascensão de Roma em S. Agostinho (*Cidade de Deus* 28.27). Pompeu não obteve sucesso em cativar os orientais, que retomaram o tema como propaganda anti-romana; veremos abaixo os desenvolvimentos disso em Lactâncio. *Div. Inst.* 8.15.11). O tema da propaganda anti-romana encontra-se ainda na AsMos, nos SlSal e nos OrSib, como já vimos. O tema aqui encontra variações - Roma é a quarta monarquia, uma nova e eterna virá do Oriente (p.ex. 2Br 39:3-7; 4Ezra 12:11-12; cf. ainda AJ 10)<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> José M. Alonso-Nuñez. "Appian and the World Empires" in: *Athenaeum* 62, 1984. Pp.640-643. Cf. também Richard Klein. *Die Romrede des Aelius Aristides*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981-1983.

<sup>58</sup> Idem, pp.14-16.

O relativo desinteresse desses autores em nomear as monarquias anteriores mostra a continuidade do tema. O esquema de Pompeius Trogus é absurdamente anti-semita (36.2-3), e portanto ele deve tê-lo aprendido de fontes orientais não-judaicas. Ele foi o autor pagão mais importante a fazer de Roma a quarta monarquia, ainda na época de Augusto. Só temos hoje a sua *História filípica* por meio do sumário de M. Junius Justinus, do séc.III d.C.. Toda a sua obra está organizada em torno dos 4 impérios sucessivos, iniciando-se com um breve relato lendário sobre a história da Assíria, depois um relato mais completo sobre a Pérsia com a Grécia na qualidade de sub-tema, seguido por Filipe da Macedônia e a introdução dos romanos já ao final. M. Justinus revê os trechos anti-romanos de Trogus: 29.2; 30.3-4 e o discurso de Mitridates em 38.4-7. O viés anti-romano de Trogus pode dever-se à sua origem gaulesa, mas ele aprendeu historiografia com gregos. Anti-imperialista, ele simpatizava com os que enfrentavam os impérios mundiais, fossem eles quem fossem<sup>59</sup>.

A conclusão lógica de Trogus é que tanto Assíria quanto Pérsia, Macedônia e Roma haviam, cada uma, governado muito mal e que um novo império o faria melhor. Pelos elogios aos partos, talvez fossem eles os fornecedores do novo rei oriental (talvez derivado do tema tradicional egípcio da monarquia associada ao Sol e, portanto, ligada divinamente ao faraó) que tantos haviam profetizado<sup>60</sup>. Entre os cristãos não-eruditos ou mesmo entre os doutos, quando fazem apologética e não especulação metahistórica, a apropriação do tema se dá através de Dn, no Ap. O quinto reino podia ser a Segunda Vinda e ressurreição dos mortos, ou a própria Igreja. Mas não escreveram história em torno desse tema (ex.

---

<sup>59</sup> Idem, pp.16-17.

<sup>60</sup> Cf. texto clássico de Chester C. McCown. "Egyptian apocalyptic literature" in: *Harvard Theological Review* 18, 1925. Para McCown, textos do terceiro milênio a.C. podem ser alinhados juntamente com outros muito mais recentes em qualquer constrangimento; em seu artigo chega-se a lamentar que os estudiosos de então não dessem suficiente crédito à influência egípcia sobre o profetismo israelita (nesse ponto já principia outro equívoco do texto, o de ter como um *a priori* a afinidade entre profecia e apocalíptica). No limite extremo dos paralelos possíveis, ecos da doutrina de Akhenaton são percebidos em Sl 104. Neste artigo, entendemos que a definição de "apocalíptica", quando aplicada aos textos egípcios, é altamente problemática e de todo modo limitar-se-ia a uns poucos textos posteriores ao período persa. Portanto, é no mínimo inadequado falar-se de "apocalíptica egípcia" com a mesma desfaçatez com que se podia fazê-lo nos dias de ouro da *religionsgeschichtliche Schule*; em termos de revelações sobrenaturais eles têm muito pouco a oferecer. Cf. Jan Bergman. "Introductory remarks on apocalypticism in Egypt" in: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983. Pp.52-53. Cf. ainda Richard Reitzenstein. "Vom Töpferorakel zu Hesiod" in: Richard Reitzenstein e Hans H. Schaeder (eds.). *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Leipzig: B.G. Teubner, 1926. Pp.39 ss.; Ludwig Koenen. "Die Prophezeiungen des 'Töpfers'" in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2, 1968. P.183; "Oráculo do oleiro", II.7; Harald Fuchs. *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1938. Pp.31, 34 e 81. De menor interesse mas também relacionado ao assunto é a obra de



Hipólito, morto em 235 - usa o 4 + 1 tradicional de Dn no *Anticristo* e no *Comentário à Daniel*, mas não em sua *Crônica*. Na *Demonstratio evangelica* 15 fr. 1 de Eusébio o esquema, tomado do *Comentário* de Hipólito, começa com a Assíria - o que revela a influência dos autores pagãos sobre eles. A introdução do 4 + 1 na historiografia cristã deve-se basicamente à Jerônimo, ao traduzir a *Crônica* de Eusébio. Não se sabe se isso se deve a Jerônimo ou à Eusébio, mas na lista os medos estão excluídos. Mas no *Comentário à Daniel* Jerônimo identifica o primeiro império com a Babilônia, o segundo com medos e persas - mostrando que sua concepção de história independia de sua noção exegética. No “Prólogo” ao *Comentário* ele confessa seu débito a Trogo e Justino. Em seus *Sete livros de história contra os pagãos* Orósio organiza-se em torno da seqüência dos 4 impérios - livro I para a Assíria, II-III para Macedônia, IV para Cartago, V-VI para Roma e VII para Cristo, com quem aos poucos se instalaria o quinto. Em nenhum lugar Orósio associa essa filosofia à Daniel, nem sequer menciona o sonho e a visão. Ele também omite os medos por completo, de modo a tornar Roma o quarto império. A Assíria foi a verdadeira antecessora de Roma, com as outras 2 potências agindo como guardiãs durante a sua minoridade (2.1.6. e 7.2.4). Desse modo Babilônia e Roma passavam a ter nova identificação, como no Ap - e esta vinha de fontes pagãs e não de Daniel. Com isso, por toda a Idade Média a importância de Trogo pode ser considerada maior do que a de Tucídides<sup>61</sup>.

A primeira e, até agora, mais contundente crítica ao modelo de Swain foi feita por Mendels em princípios dos anos 80<sup>62</sup>.

Desde o artigo de Swain os estudiosos têm concordado que o tema dos 4 impérios mundiais acrescidos de mais um (Roma, o eterno) chegou aos romanos depois da guerra síria de 189-188 a.C. e foi usado desde então por autores gregos e romanos para expressar a grandeza do império mundial [romano], *dynasteia*. O autor sugere que esse tema tornou-se lugar-comum em Roma somente na segunda metade do séc.I a.C.. É difícil provar isso mas é fácil provar a origem do 4 + 1 na historiografia grega posterior a Heródoto e Ctésias. Os trechos tradicionalmente citados para usos no séc.II a.C. (Aemilius Sura, Ennius e Políbio) são, segundo Mendels, problemáticos.

---

Eduard Norden. *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer Religiösenidee*. Leipzig / Berlin: B.G. Teubner, 1924, em especial pp.14 ss.

<sup>61</sup> Swain, op.cit. pp.19-21.

<sup>62</sup> Doron Mendels. “The Five Empires: a note on a propagandistic *topos*” in: *American Journal of Philology* 102: 1981.

Aemilius Sura é conhecido apenas por defender a idéia da importação do Oriente, numa glosa de sua “Cronologia de Roma” em Veleio Patérculo (1.6.6). A seqüência aqui é Assíria (princiando pelo rei mítico Ninus, o primeiro a deter o poder sobre todo o mundo), Média, Pérsia, Macedônia (depois da derrota de Felipe e Antíoco) e Roma, com a derrota de Cartago. Swain e outros dataram a passagem entre 189-171 a.C. pelas referências a Zama, Cinoscéfalos e Magnésia. São três as objeções postas às hipóteses de Swain:

1. O discurso atribuído a Lépido (Salústio, *História* 1.55) poderia ser datado do mesmo modo, embora saibamos que é de 78 a.C.
2. Aemilius Sura poderia ter imaginado, mesmo 200 anos depois, que o poder supremo de Roma foi atingido depois daqueles eventos
3. Ao contrário do que diz Swain, não há evidência de que Sura tenha entrado em contato com teorias orientais em torno de 190 a.C.

Segundo Mendels a ordem dos impérios de Sura é típica da historiografia imperial romana do séc.I a.C. em diante. Swain supõe que a data deve ser 880 a.C. para a fundação de Roma = queda da Assíria nas cronologias da época (Ennius cit. por Varro). Dionísio de Halicarnasso também considera a hegemonia romana posteriormente a Cinoscéfalos e Magnésia (*Antigüidades romanas* 1.3)<sup>63</sup>.

O próprio Varro não estava satisfeito com a datação de Ennius e se este último tiver se baseado num discurso de Camillus a fundação de Roma seria em 1.100 a.C., dificulta o argumento de Swain ainda mais. A passagem de Cipião em Cartago em chamas foi mostrada como erroneamente atribuída por Astin e Walbank (orig. em Apiano, *Pun.* 132). Diodoro da Sicília, que baseia-se em Políbio para a queda de Cartago, não cita o *topos* dos 5 impérios mundiais embora conhecesse a teoria de sua ascensão e queda através da *Persika* de Ctésias e talvez através do próprio Políbio. Este último, escrevendo sempre antes de 168 a.C., quando trata dos impérios mundiais não se serve do esquema 4 + 1 (1.2, 29.21, 38.2-3). Ao chorarem nas ruínas, não se pode imaginar que Políbio e Cipião

---

<sup>63</sup> Idem, p.332. Cf. também Robert Drews. “Assyria in classical universal histories” in: *Historia* 14, 1965 para os problemas de se considerar Eratóstenes e Ctésias como fontes para Sura, e ainda Samuel K. Eddy. *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1961. Pp.16-36.

estivessem usando um *topos* utilizado pelos inimigos de Roma 100-150 anos depois (OrSib 4). Apiano deve ter interpolado a passagem pois ele conhecia o *topos* 4 + 1 (*Praef.* 6-11).

Descontando-se as passagens de Varro, Ennius e Políbio, o quadro que surge é que a historiografia grega posterior a Heródoto e Ctésias conhece o tema dos impérios mundiais mas este ainda não havia se cristalizado no *topos* propagandístico de 4 + 1. Ref. em S. Agostinho (*Cidade de Deus* 18.2, 21, 26) talvez citando Varro. Mas já era tema comum no final do séc. II d.C. (Aelius Aristides, *Panath.* 234). No trecho atribuído a Teopompo as potências são todas gregas (Políbio 1.2; 38.2-3, Pausânias 6.18, Justino 30.4)<sup>64</sup>.

A tese de Mendels é a de que o *topos* dos impérios mundiais do Oriente deriva de Ctésias e sucessores e não diretamente de fontes orientais; nestas últimas a variação seqüencial é grande, enquanto nas versões gregas é mais homogênea. Cf. p.ex. Dn, TestNaf, a “Profecia dinástica” babilônica, OrSib 3, e talvez Tobias 14:4). Mendels ainda afirma que ainda não está claro se Dn 7 refere-se a reis ou reinos. Se for uma revisão de Dn 2 (reis = reinos) então a influência do *Bahman Yašt* torna-se mais plausível. Os metais representam reis no *Bahman Yašt*. No OrSib encontramos uma seqüência do ponto de vista oriental (Egito, Pérsia, Média, Etiópia, Assíria e Babilônia, Macedônia, Egito e Roma). Em Tobias 14 a menção aos impérios mundiais não é explícita. TestNaf levanta 2 problemas - a lista de impérios e a datação do texto.

Há uma fonte oriental importante que apresenta o mito sob a forma de 4 + 1, OrSib 4<sup>65</sup>. O texto mostra a seqüência comumente encontrada após Dionísio de Halicarnasso (Assíria, Pérsia, Média, Macedônia e Roma). A propaganda é usada aqui contra Roma, que será destruída como os outros foram também. O autor discorda de Flusser ao não ver conexão com os 4 + 1 de Dn, e não vê razão para se imaginar esse *topos* como sendo de aproximadamente 80 a.C.; mais provavelmente é do séc. I d.C. e foi inserido no esquema presumivelmente anterior do OrSib 4 (10 gerações). Além da objeção de que os reinos de Dn 2 sejam talvez reinados e não impérios mundiais (**basil eia**i, LXX), o primeiro império de Dn tem que ser a Babilônia. O autor judeu de OrSib 4 não teria porque adotar a versão greco-romana do *topos* com a Assíria no começo. Em OrSib não há menção aos metais = impérios, nem na literatura greco-romana, com exceções relativas - Hesíodo e Platão falam dos metais ligados a gerações e não a impérios mundiais. Com sua ênfase no Estado acima do indivíduo e sua preocupação historicista com as origens, Platão não fez mais do que

---

<sup>64</sup> Mendels, op.cit. pp.333-334.

<sup>65</sup> Idem, pp.334-336.

explicar a queda do primeiro e perfeito Estado por causas raciais. O mito dos metais de Hesíodo é explicitamente mencionados por Platão em conexão com a preocupação das raças em Hesíodo - é função dos guardiães zelar para que os seus metais nobres não se misturem com os metais grosseiros dos trabalhadores. Essa mistura trará forçosamente a dissolução interna da classe dirigente e com ela, a decadência de todo o Estado. A forma para evitá-la reside no “número platônico”, que permitirá a eugenia perfeita<sup>66</sup>.

Em suma, Mendels conclui dizendo que o *topos* foi usado, na segunda metade do séc.I a.C. por propagandistas a favor e contra Roma, e deve ter sido gerado quando Roma começou a interferir decisivamente nos 3 primeiros impérios do *topos*, no séc.I a.C.

Aqui o papel de Estrabão como transmissor do mito é particularmente importante: a doutrina dos impérios mundiais, tal como se encontra em Políbio, Emílio Sura (Veleio Patérculo), Pompeius Trogus e Dionísio de Halicarnasso remonta sem dúvida à Estrabão (*Geografia* 11.7.2, 11.9.1, 11.11.6, 11.13.5, 11.14.15, 15.3.3, 15.3.24 e 16.2.14. Por sua vez seu antecessor deve ser Heródoto (1.95; 130) que formulou a sucessão Assíria - Média - Pérsia: esse é o fundamento para a formulação dos impérios mundiais. O autor afirma que a doutrina deve ter origem mesopotâmica (baseada na contemplação da troca de poder entre potências) e deve ter sido lá que Heródoto a conheceu. Em 11.7.2 faz-se menção à Hircânia como tendo sido controlada pelas 3 potências; em 11.9.1 a Pártia foi dominada sucessivamente por persas e selêucidas; em 11.11.6 temos a seqüência d o domínio sucessivo dos montes Taurus por persas, macedônios e partos. Em 11.13.5 surge a seqüência completa - Assíria - Média - Pérsia - sírios da Macedônia, i.e. Selêucidas. Em 11.14.15 o domínio da Armênia passou sucessivamente por persas, macedônios e romanos. Em sua decadência os persas dependeram sucessivamente dos macedônios e dos partos (15.3.3). Um exemplo da troca de potências é fornecido por Arad, que conheceu o domínio de persas, macedônios-selêucidas e romanos (16.2.14).

Ao contrário de Trogus, que afirma que romanos e partos dividem o domínio do mundo (*Iust.* 41.1.1), para Estrabão o domínio romano está claro (17.3.24). Vindo de Amaséia no Ponto, Estrabão estava particularmente apto a testemunhar as mudanças de poder. A novidade de Estrabão foi introduzir uma concepção geográfica clara ao mito das monarquias mundiais<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Popper, op.cit. pp.86-87; 89-90.

<sup>67</sup> José M. Alonso-Nuñez. “Die Weltreichsukzession bei Strabo” in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36, 1984. Pp.53-54.

Todavia, de todas as combinações possíveis analisadas até aqui nenhuma supera, em importância e em originalidade, a de Daniel. Ao reunir os três temas - idades, metais e monarquias -, o autor de Dn deu origem a um novo e influente complexo mítico, cujas derivações encontram-se com facilidade após o séc.II a.C.<sup>68</sup>. O tema da árvore cósmica manifesta-se em Dn 4 e, talvez, na estátua do capítulo 2 - que pode muito bem ter sido a de um homem de braços abertos, tal como descrito por Bardesanes. Nesse caso, a vinculação com a cosmogonia indiana seria, aos nossos olhos, inequívoca (embora seja óbvio que o autor de Dn não devesse ter se informado sobre ela em primeira mão - mas tratando-se de um mito com a abrangência que esse possui, a dependência direta e o conhecimento em primeira mão não se fazem necessários)<sup>69</sup>.

A árvore cósmica pode também estar presente na versão altamente estilizada do tema das monarquias mundiais presente em 2Br 35-40, o “Apocalipse da floresta, da vinha, da fonte e do cedro”:

*[...] dormi naquele lugar e tive uma visão noturna. E vede, havia uma floresta com árvores plantadas na planície, cercada por altas montanhas e pedras ásperas. E a floresta ocupava muito espaço. E vede, contra ela cresceu um vinhedo, e debaixo dele corria pacificamente uma fonte. E essa fonte chegou até a floresta e transformou-se em ondas imensas, que submergiram a floresta e a arrasaram, bem como às montanhas próximas [...] E essa fonte tornou-se tão forte que n]ao deixou*

---

<sup>68</sup> Na literatura patrística, como vimos, muitas vezes os autores obedecem à seqüência original das monarquias tal como encontrada nas fontes gregas e não à Dn. Mas esse é um tema por demais específico para ser abordado nesta introdução.

<sup>69</sup> Apenas a título de curiosidade, é possível que a releitura do mito de Dn 2 no capítulo 7 - o das bestas que saem do mar - tenha uma outra filiação indiana, se a “quarta besta” for efetivamente um rinoceronte indiano (animal desconhecido do autor de Dn e, por isso mesmo, descrito da forma mais desajeitada possível). “A seguir, ao contemplar essas visões noturnas, eu vi um quarto animal, terrível, espantoso, e extremamente forte: com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que restava. Muito diferente dos animais que o haviam precedido, tinha este dez chifres” (Dn 7:7). O animal em questão não tinha mesmo nada em comum com os anteriores; a interpretação corrente entre os estudiosos é que os animais referem-se ao mesmo tema de Dn 2, ou seja, à sucessão dos impérios mundiais. Consensualmente são interpretados como Babilônia, Média, Pérsia e o império de Alexandre juntamente com os reinos helenísticos. Os chifres são mais difíceis de identificar, mas parecem tratar dos Diádocos e, nos versículos que se seguem, de Antíoco Epífanes, rei selêucida cuja notória inabilidade política acabou precipitando a Revolta dos Macabeus (167 a.C.). A possível influência do *Romance de Alexandre* do Pseudo-Calístenes sobre o autor de Daniel - através de uma passagem semelhante na *Vida de Apolônio de Tyana* de Filostrato - implica na identificação da “quarta besta” com um rinoceronte. “Então apareceu uma besta muito diferente, maior do que um elefante, armada na testa com três chifres, [um animal] que os indianos costumavam chamar *odontotyranos*, (cuja cor é escura, semelhante à de um cavalo). Depois de ter bebido água, olhou para o nosso acampamento e atacou-nos de surpresa, e não recuou nem diante de grandes labaredas de fogo” (cf. Wilhelm Kroll. *Historia Alexandri Magni*. Berlim: Weidmann, 1926; a versão armênia foi editada por Albert M. Wolohjan. *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*. Nova York: Columbia University Press, 1969. Outras versões da passagem encontram-se na edição do Josippon pelo próprio Flusser (Jerusalém: Bialik, 1980) e na edição de Adolf Ausfeld. *Der griechische Alexanderroman*. Leipzig: /s.ed./, 1907. Cit. por David Flusser. “The fourth empire - an Indian rhinoceros?” in: *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988. P.348.

*nada da floresta além de um cedro. Quando também ele foi destruído, [a fonte] destruiu a floresta inteira e a desenraizou de modo que dela não sobrou nada, e o lugar deixou até se ser conhecido. [...] E vede, a vinha abriu a boca e falou ao cedro, dizendo: 'Você não é o cedro que sobrou da floresta da iniquidade? Por sua causa a perversidade permaneceu por todos esses anos, mas não a bondade. E tiveste poder sobre o que não te pertencia, e mesmo sobre o que te pertenceu não mostraste compaixão. Estendeste teu poder sobre aqueles que viviam longe de ti [...] Por isso, ó cedro, siga a floresta que partiu antes de ti e virou cinza, e que a sua terra se misture. Agora, durma um sono perturbado e descanse na dor até o final de teus tempos, quando serás atormentado ainda mais'. E depois dessas coisas vi que o cedro queimava e a vinha crescia, enquanto ela e tudo ao seu redor se transformava num vale de flores que não feneciam. E então despertei [Baruch ora e pede a Deus uma interpretação para a visão] 'Baruch, esta é a explicação para a visão que tiveste. [...] Vede, chegarão os dias em que o reino que destruiu Sião será submetido a outro que o sucederá. Este também será por sua vez destruído. E outro, um terceiro, surgirá [...] e será destruído. Depois desse um quarto reino surgirá cujo poder será mais cruel e duro do que os anteriores, e ele reinará por muito tempo, tanto quanto são numerosas as árvores da planície, [...] e ele se exaltará mais do que os cedros do Líbano [...]*

Como conclusão geral, deve-se ter em mente que o uso do mito das idades, das monarquias e dos metais, em qualquer de suas combinações possíveis, prestou-se a diversos usos, por vezes francamente bizarros quando se recorda que em geral o tema serviu de apoio à resistência cultural contra o helenismo e, depois, contra Roma: Virgílio o utiliza como elemento importante em sua apologética na *Quarta Écloga* 1-17, Josefo serve-se do tema para justificar sua defecção para o lado romano na *Guerra dos judeus* 3.352-354, quando somada às considerações cínicas de Josefo acerca da natureza da última monarquia nas *Antigüidades judaicas* 10.272-291, em que ele evita pronunciar-se sobre o assunto precisamente por saber que a opinião corrente em seu tempo era semelhante àquela expressa em 4Ezra (o que o deixaria em situação incômoda com seus patrocinadores romanos).

É significativo ainda - embora talvez não implique qualquer intencionalidade originária - que no mito dos metais tenhamos outro alinhamento 2 + 2: as idades de ouro e de prata correspondem aos dois metais mais valorizados nas culturas produtoras do mito, e os dois últimos (bronze e ferro) correspondem à “idades tecnológicas” bem atestadas - um sucede ao outro e o ferro, sendo o mais recente, logicamente é o mais distante de uma idade de ouro perdida que, no entanto, nada tem a nos dizer em termos de artefatos técnicos.

Em suma, o complexo mítico formado pelos mitos das idades, dos metais e das monarquias é, em minha opinião, o elemento mais importante individualmente como estruturador do pensamento metahistórico. Sua origem é explicitamente religiosa no caso dos dois primeiros e teocrática no das monarquias<sup>70</sup>; e é aparentemente em sua transmissão da Índia ao Ocidente via Irã que o mito se historiciza, inicialmente envolvendo impérios míticos somados a monarquias históricas, depois sendo plenamente historicizado - naquilo que pode ter sido o primeiro momento de secularização do pensamento metahistórico, num processo que não teria mais fim. Os problemas de datação ligados à tese da derivação Índia - Irã - Ocidente são inúmeros e foram apenas brevemente expostos neste artigo, mas a tese ortodoxa afirma ter sido essa a via de transmissão e os argumentos contrários me parecem mais fracos. Em todo caso, mesmo uma improvável transmissão Hesíodo - Índia não inviabilizaria a tese deste artigo, qual seja a da origem e essência religiosas de todo o pensamento metahistórico, cuja secularização é, sempre, apenas relativa.

---

<sup>70</sup> Ephraim A. Speiser. "Ancient Mesopotamia" in: Robert Dentan (ed.) *The Idea of History in the Ancient Near East*. New Haven: Yale University Press, 1955. P.54-64.