

História e apocalíptica
Ensaio sobre tempo, metahistória e
sincretismo religioso na Antigüidade

Vicente Dobroruka

Versão impressa em 03/12/2007

História e apocalíptica
Ensaio sobre tempo, metahistória
e sincretismo religioso na Antigüidade

Vicente Dobroruka

ISBN 978-85-906142-2-7

© Vicente Dobroruka 2009

Para maiores informações acesse www.pej-unb.org.
Venda proibida.

Para minha mãe, Teresa
e para Julia e Isabela, sempre

ÍNDICE

Introdução	5
Sobre as idades do mundo e da necessidade de seu estudo com relação às intersecções entre historiografia e religiosidade no mundo antigo	8
Novas reflexões sobre a identidade dos <i>trofonoi</i> no 'Oráculo do oleiro' e no <i>Bahman Yašt</i>	52
Considerações sobre o conceito de <i>stasis</i> na obra de Flávio Josefo	64
Preparação para visões na literatura apocalíptica: algumas considerações	76
Reencarnação e o judaísmo de Flávio Josefo como instrumentos hermenêuticos para entender a pseudepigrafia apocalíptica	94
Experiência visionária e transe na apocalíptica do Segundo Templo	102
Os <i>Acta Alexandrinorum</i> e a literatura apocalíptica egípcia (co-autora: Joana C. Clímaco)	131

A literatura paradaniélica de Qumran, as idades do mundo e as monarquias mundiais com especial referência ao tema da árvore cósmica	155
Considerações sobre a pseudepigrafia religiosa na Antigüidade	169
Autoria espiritual de livros religiosos do período do Segundo Templo e assemelhados	192
Bibliografia	223

**SOBRE AS IDADES DO MUNDO E DA NECESSIDADE DE SEU
ESTUDO COM RELAÇÃO ÀS INTERSECÇÕES ENTRE
HISTORIOGRAFIA E RELIGIOSIDADE NO MUNDO ANTIGO**

*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 tratar¹ - 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 freqüência "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

¹ 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.

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 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 eventos²:

*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 [Thñ meh gar al hqestathn profasin, a fanestathn de logw? touj Aqhnaíouj hgoumai megalouj gignomhous], 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 [...]*³

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

² 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.

³ Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso* 1.23.

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*⁴.

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 "ciência" algo carente desses elementos?)⁵. Já para os gregos a questão se punha em termos de *episth/mh* e *do/za*: não podendo constituir-se como objeto "eterno" (como por exemplo um retângulo, para o matemático⁶), a história dos historiadores padeceu 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

⁴ Heródoto. *Histórias* 1.

⁵ 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".

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

narrados⁷. 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 observa⁸: 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

⁷ 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.

⁸ 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" in: *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica* 18-19, 1966-67. Pp.341-353.

arquetípica (via Jung, Dumézil e Eliade) e a estruturalista (Lévi-Strauss ou mesmo o reducionismo marxista). Ambas não se 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 localizar⁹. 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 cômicas 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 cor¹⁰. Nada disso faz supor, em minha opinião, relações de qualquer

⁹ 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 Dumézil and Lévi-Strauss" in: *Journal of Asian Studies*. 34, 1974. P.155.

¹⁰ 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.

natureza que não a casual com o mito hesiódico, indo-europeu por excelência¹¹.

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"¹², ainda que em seu esforço por mostrar 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,

¹¹ 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.

¹² 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 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*.

guerras que são sempre distintas umas das outras¹³. 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 sagrado¹⁴. O ateísmo do cético, 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

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

¹⁴ 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 "relíquias".

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-la¹⁵. 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)¹⁶.

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, genealogicamente¹⁷, à reflexão antiga sobre o sentido da

¹⁵ 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".

¹⁶ 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.

¹⁷ Ou arquetipicamente, embora este seja um problema demasiado complexo e distante do tema deste artigo para ser discutido aqui; todavia,

história humana tal como expresso no mito das quatro idades e assemelhados¹⁸. 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 história¹⁹. 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.

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 três²⁰. 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)²¹,

considero essa possibilidade mais sensata e mais lógica do que a estruturalista, em qualquer de suas variantes.

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

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

²⁰ 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).

²¹ 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.

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 Hesíodo²² e nos mitos indianos²³.

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;
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,*

²² Os trabalhos e os dias, 176 ss.

²³ Em especial no Mahabarata (com paralelos no relato do gnóstico Bardesanes em Stobeu 2.2) e no Bahman Yašt I.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.

*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*²⁴.

O segundo mito é o dos metais que vinculam-se às idades: podem ser também quatro, mas surgem em variantes de sete²⁵. 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

²⁴ 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.

²⁵ 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.

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 *Mahabharata*. 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 *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 gêmeos²⁶. 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

²⁶ Ecos desse relato encontram-se no *Banquete* de Platão, quando Aristófanes 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 Aristófanes no deboche afirmando que é precisamente entre esses indivíduos que se encontram os políticos. Platão. *O banquete*, 192b-ess.. Cf. Widengren, "Les quatre âges", p.25.

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 crucificado²⁷. 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 *Mahabarata* 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 numa concepção de mundo macro-microcósmica, na qual o homem é uma cópia do Deus supremo²⁸, 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

²⁷ Relatado por Stobeu 2.2, no fim do séc.II d.C. Cf. Widengren, "Les quatre âges", p.26.

²⁸ Widengren, "Les quatre âges", p.27.

árvore²⁹. 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'*³⁰. 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*

²⁹ 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 metahistoriográficas 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 goumrânien*, pp.110 ss. A árvore aparece ainda em Dn 4, Ez 31:3-8 e nas passagens do *Bahman Yašt*.

³⁰ 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.

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 Bāmdāt³¹, adversário da religião, aparecerá entre os dissidentes, mas ele os expulsará da religião. Aquela de ferro misturado, ó Zaratustra Spitāmida, é quando teu milésimo inverno começará, ó Zaratustra Spitāmida.

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 paulinas³². 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)³³.

³¹ Mazdak, enforcado em 529 d.C., e foi uma espécie de reformador social que absorveu idéias maniqueístas; ele e seus seguidores foram mortos por 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 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.

³² Gl 3:24; 4:1-9 e Hb 1:1-8.

³³ 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 sumaríssima 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*

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 sibilinos* - em OrSib 3.156-165; 4.49-114; 5.1-51.

*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*³⁴(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;

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 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.

³⁴ 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.

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 Cresos, 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 subjulgados 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 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 cinqüenta anos, perceberéis neles toda a crueldade da Sorte. Pergunto-vos: pensais que há cinqüenta 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*³⁵ [...] *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 cinqüenta anos ele enunciou a verdade acerca do que iria acontecer mais tarde.*

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*³⁶ *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*³⁷, *e que isso aconteceu a Tróia, antigamente uma cidade próspera*³⁸, *aos impérios da Assíria, da Média e da Pérsia - os maiores do seu tempo - e finalmente ao da Macedônia,*

³⁵ Um tema que será especialmente caro a Flávio Josefo, que utiliza a "Sorte" como termo virtualmente intercambiável com Deus.

³⁶ 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.

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

³⁸ 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.

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 (*Ilíada*. 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)³⁹, harmonizadas com uma reflexão sobre Homero que remete, intencionalmente ou não, à Hesíodo.

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

³⁹ 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 o(mo/noia entre os gregos. Aqui, como nos trabalhos de seus alunos 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\ ge/noj, 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.

prensada⁴⁰), 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

⁴⁰ 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.

chegando os dias em que surgirá na Terra um 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 lhe é feita, por Clemente de Alexandria⁴¹:

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 3.2⁴², por exemplo), dois a dois (como nos metais de Hesíodo⁴³) ou apresentam-se individualmente (como nas idades do mundo da mitologia indiana⁴⁴ ou das monarquias universais da "Profecia dinástica babilônica"⁴⁵. 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

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

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

⁴³ 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.

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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.

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]
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 idades⁴⁶.

⁴⁶ 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.

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 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-histórica⁴⁷.

⁴⁷ Ringgren, *op.cit.* pp.379-383.

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 detalhe⁴⁸.

⁴⁸ Joseph W. Swain. "The theory of the four monarchies: opposition history under the Roman Empire" in: *Classical Philology* 35 (1), 1940.

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 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.⁴⁹. 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 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 patrão, o Rei dos

⁴⁹ 1Mc 12.

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 popular⁵⁰.

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 gregos⁵¹. 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 Oriente⁵². Essa suposição aplica-se p.ex. à Dn, segundo o autor. O fato dessas rebeliões se espalharem da

⁵⁰ 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.

⁵¹ Idem, p.8.

⁵² Hans Kippenberg. "Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen" in: Norbert Bolz e Wolfgang Huebener (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.

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 míticos⁵³.

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 Daniel⁵⁴.

O estabelecimento de colonos persas na Ásia Menor por Ciro e Dario (Magousai=oi) 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*

⁵³ Swain, op.cit. p.9.

⁵⁴ Idem, p.10.

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 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 romana⁵⁵.

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:

⁵⁵ Idem, pp.11-13.

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)⁵⁶

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 *Rwmai=ka/*. 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:

Roma (8=29-31): é o mais extenso e o mais duradouro. Império = a)rkx/ 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

⁵⁶ Idem, p.13.

Assíria, Média e Pérsia, governando todas menos de 900 anos. Apiano as acusa de a)sqe/nea e de a)tolmi/a. 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 a)reth/, da fereponi/a e da talaipwri/a. 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 mundial⁵⁷.

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

⁵⁷ 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.

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)⁵⁸.

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 Mitrídates 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 fossem⁵⁹.

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 profetizado⁶⁰. Entre os

⁵⁸ Idem, pp.14-16.

⁵⁹ Idem, pp.16-17.

⁶⁰ 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

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. 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 à 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 Trogus e Justino. Em seus *Sete livros*

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

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 menoridade (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 Tucídides⁶¹.

A primeira e, até agora, mais contundente crítica ao modelo de Swain foi feita por Mendels em princípios dos anos 80⁶².

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.

Aemilius Sura é conhecido apenas por defender a idéia da importação do Oriente, numa glosa de sua "Cronologia de

⁶¹ Swain, op.cit. pp.19-21.

⁶² Doron Mendels. "The Five Empires: a note on a propagandistic topos" in: *American Journal of Philology* 102: 1981.

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)⁶³.

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

⁶³ 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.

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 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)⁶⁴.

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

⁶⁴ Mendels, op.cit. pp.333-334.

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 4⁶⁵. 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 (*basilei/ai*, 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 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.

⁶⁵ Idem, pp.334-336.

A forma para evitá-la reside no "número platônico", que permitirá a eugenia perfeita⁶⁶.

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 do 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).

⁶⁶ Popper, op.cit. pp.86-87; 89-90.

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 mundiais⁶⁷.

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.⁶⁸. 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)⁶⁹.

⁶⁷ José M. Alonso-Nuñez. "Die Weltreichsukzession bei Strabo" in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36, 1984. Pp.53-54.

⁶⁸ 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.

⁶⁹ 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

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 não deixou 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

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 *odontotyrannos*, (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.

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 monarquias⁷⁰; 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.

⁷⁰ 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.

NOVAS REFLEXÕES SOBRE A IDENTIDADE DOS ZONOFOROÍ NO 'ORÁCULO DO OLEIRO' E NO *BAHMAN YAŠT*

Nos últimos anos, o enfoque sobre os textos apocalípticos tem mudado consideravelmente; se dos anos 60 aos 80 do último século a ênfase colocava-se em seu papel de resistência cultural, dos 90 para cá tem-se enfatizado muito mais as experiências visionárias descritas nos textos; em meu entender, muitas vezes se trocou de posição em prejuízo dos textos mesmos, que expressam ambas. Muitas vezes a resistência cultural exprime-se através do episódio visionário e este, transposto de um contexto a outro e servindo-se de técnicas extáticas que lhe são estranhas para falar do sentido da história e, portanto, da resistência ao invasor - normalmente o grego, posteriormente o romano.

O texto de que me ocuparei neste capítulo é especialmente útil para essa discussão, já que ele exhibe tanto características de experiência visionária como também de resistência cultural. Trata-se do *Bahman Yašt*¹, ou melhor, do *zand* do *Bahman Yašt*, (um *zand* é um comentário tardio ao texto original, muitas vezes perdido, como é o caso do BY). O BY, no estado em que o possuímos, compõe-se de uma coleção de quatro mss., e é questão acadêmica muito

¹ A grafia varia bastante, encontrando-se *Vohuman*, *Wahman* ou simplesmente *Bahman* e *Yašt*, *Yasht* ou mesmo *Yasn*. Os *yashts* eram hinos consagrados às divindades menores no zoroastrismo, e *Vohuman* é aquela consagrada ao "bom pensamento". Por comodidade, adotarei aqui *Bahman Yašt* abreviado como BY, já que essa é a forma mais usual - embora não exatamente a mais correta - de referir-se ao texto em questão. Do mesmo modo optei por utilizar termos consagrados nas traduções (i.e. do modo como eles nos chegaram através do grego), mesmo quando sua grafia não for a mesma nos textos persas - p.ex. "Zoroastro" e não "Zarthosht" ou similar. Reitero que trata-se apenas de questão de comodidade para o leitor.

discutida se é possível de fato falar-se um original avéstico por trás do texto persa².

O texto teve diversas edições desde o séc.XIX e a divisão em nove capítulos, tal como tornou-se habitual, deve-se à Behramgore T. Anklesaria em sua edição de 1957 (*Zand î Vohûman Yasn and two Pahlavi Fragments with Text, Transliteration and Translation in English*. Bombaim: /s.ed./, 1957)³.

Em todo caso, normalmente é com referência aos episódios extáticos dos capítulos 1 e 3 (ambos lidando com uma visão de Zoroastro relativamente à árvore cósmica e, portanto, ao sentido da história) que lida a maior parte dos autores contemporâneos a citar o BY, e isso mais do que justifica-se pela importância dos caps. 1-3 para o desenvolvimento da apocalíptica judaica, em especial no que se refere à tradição daniélica⁴.

² Philippe Gignoux. "Sur l'inexistence d'un *Bahman Yasht* avestique" in: *Journal of Asian and African Studies* 32, 1986.

³ Outras traduções dignas de nota surgiram, antes e depois da de Anklesaria; a que utilizarei neste capítulo, bem como seu aparato crítico, é a de Carlo G. Cereti (ed.). *The Zand i Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995. Nas pp.7-8 de seu livro, Cereti oferece um resumo das traduções feitas, seu histórico e as vantagens e desvantagens de cada. A edição de Cereti serve-se dos quatro mss. - K20, K20b, DH e K43; os dois primeiros remontam à original comum, do mesmo modo que os dois últimos; os quatro remontam a uma matriz que, por sua vez leva a um texto mais curto, em *pâzand*; West teve acesso a dois desses mss. mais curtos em sua edição (Edward W. West (ed.). *Pahlavi Texts. Sacred Books of the East*. Oxford: Clarendon Press, 1880). O texto persa, segundo Cereti, provavelmente foi compilado por Rostam Esfandiyâr de Yazd em 1496 d.C. (Cereti, op.cit. p.7).

⁴ A questão dos *zands* poderem ter de fato originais avésticos é de suma importância por envolver outra, a da validade da tese da influência iraniana sobre a apocalíptica judaica, embora existam autores que sustentem o contrário e seu principal argumento é precisamente o caráter recente da tradição de mss. persas por comparação com a comprovada antiguidade das fontes judaico-cristãs. Cf. Philippe Gignoux. "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: Ugo Bianchi e Maarten J. Vermaseren (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.

O objeto deste capítulo consiste, no entanto, num sub-problema relativamente à identificação dos agentes da destruição do tecido social, político e religioso do Irã, nos termos do BY; trata-se dos "demônios descabelados da raça da ira" (*xēšm*), que surgem em diversas oportunidades ao longo do texto, como veremos. O paralelo oferecido por esses personagens de identificação difícil - pela superposição de camadas redacionais no texto - mas cujos atributos e aparência são invariáveis relativamente à outro texto conhecido de resistência cultural egípcio (o "Oráculo do oleiro"). O estudo comparado dos termos utilizados, ou melhor, de como os atributos dessas hostes permanecem semelhantes, é o propósito deste capítulo.

O cap.4 é o mais longo do BY, e nele encontramos um catálogo dos povos não-iranianos que sucessivamente dominarão a Pérsia e destruirão a excelência da doutrina e modo de vida zoroástricos. Desse modo, temos em BY 4.58-59 que

a soberania e o domínio passarão para aqueles de origem não-iraniana, como os hyōn [hunos], os turcos, os xadur [khazares?], os tōbīd [tibetanos], como os hindūg ["montanhese de Samarcanda"; uma referência do livro de Al-Biruni sobre a Índia parece equivaler os termos], os kōfyār [os que vivem além de Samarcanda], os čīnīg [chineses], os kābulīg, os subdīg [sogdianos], os hrōmāyīg [termo genérico para romanos e demais inimigos ocidentais dos persas, como se verá abaixo] os karmīr hyōn ["hunos vermelhos"] e os spēd hyōn ["hunos brancos"]. Eles serão os governantes dessas terras iranianas que eu, Ahuramazda, criei; suas ordens serão correntes no mundo. A autoridade passará dos que usam o cinto de couro [dawal kustigan], dos tāzīg [árabes], e dos hrōmāyīg para eles.

O foco de nossa análise reside precisamente nos indivíduos que usam o cinturão de couro, cujos atributos de maldade são enfatizados vezes sem conta ao longo do BY mas cuja identidade real (já que o catálogo lista povos cuja

existência histórica não pode ser comprovada e que, portanto, podemos considerar como "imaginários") parece mudar no ritmo em que mudam os inimigos dos persas - gregos, romanos, bizantinos, árabes e turcos são as opções mais prováveis⁵.

Todavia, em BY 4.27 o cinturão é de outro tipo - trata-se de uma distinção sacerdotal que não poderá mais ser observada, em função da malícia e sede de sangue dos xēšm.

A identificação com os turcos é explícita em BY 6.6: "Os turcos com a cintura de couro [...]", seguida da descrição de três combates escatológicos. Em BY 7.7 um líder messiânico de linhagem real (i.e. mítica, ligada aos kayânidas) nascerá e dará cabo dos xēšm; essa é a dúvida de Zoroastro que inicia o capítulo, pois seu número é tão grande que, no diálogo, o profeta não vê meios normais de os aniquilar.

Tudo parece então apontar em duas direções: trata-se de inimigos normais dos persas dos séculos imediatamente anteriores à conquista árabe, i.e. de invasores vindos do norte, etnicamente hunos ou turcos - isso é explicitado no

⁵ A tradução oferecida por 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.343 ss.) vai nessa direção, que é a mesma em essência daquela proposta por West, de quem ele também utiliza a numeração e divisões; em BY 4.5 Ahuramazda deixa uma espécie de "enigma" para Zoroastro, ao dizer que a "origem daqueles nascidos da semente de xēšm não é revelada"; mas poder-se-ia objetar que trata-se aqui da sua descendência, e não dos próprios xēšm. Eddy sugere que a sua procedência, indicada nos versos anteriores (4.2-4), seja a Armênia (*Xwarāsān*; cf. *Bundahišn* 20.12). Cereti, seguindo Mary Boyce ("The poems of the Persian sybil" in: *Studia Iranica* 7, 1989 [sic]. Pp.73 ss.) sugere que numa versão original o termo deveria referir-se aos macedônios, mas não é isso que a evidência interna do BY tal como chegou até nós sugere (Cereti, op.cit. p.174. O mesmo autor nos lembra que até os dias atuais certos povos da Ásia Central utilizam o cabelo partido ao meio, como os inimigos dos persas (o termo completo é *dewan i wizard-wars i xesm tohmag*). Hans G. Kippenberg ("Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen" in: *Studia Iranica* 7, 1978. P.60) os identifica com os hunos e ancestrais dos turcos, estabelecidos no Khorasan desde o séc.IV d.C.. O "enigma" pode ter sido uma interpolação posta pelo compilador num momento em que as tradições que um dia identificavam os "demônios da raça da ira" com clareza suficiente já haviam se perdido. O fato de usarem armaduras negras e urinarem veneno não contribui em nada para a sua identificação (BY 4.4).

texto. Entretanto, em BY 7.27-32, quando o salvador zoroástrico *Pišotan* derrota os *xēšm*, há uma referência distinta e que parece revelar uma camada muito mais antiga de redação do texto, que o compilador deixou passar por ignorância ou por não ter como alterar o texto sem que este deixasse de fazer sentido: aqui, os *xēšm* são relacionados a Alexandre, o *hrōmāyīg* (i.e. "romano", "bizantino", "grego" ou "macedônio"):

30. *Eles esmagarão os dews e aqueles de origem obscura*⁶ [...] 32. 'Quanto ao acordo que ele fez, [está claro que] até agora Dahāg⁷, da religião do mal, os tūr frāsyāb⁸, Alexandre o hrōmāyīg⁹ e aqueles com o cabelo partido e a cintura de couro mantiveram a soberania por um período mil anos acima [dos combinados] no tratado [segue-se a derrota de todos os inimigos dos persas etc.]

Portanto, Alexandre aparece aqui associado aos que usam cabelo partido e a cintura de couro (estes últimos num único grupo; poder-se-ia objetar que Alexandre nada tem com eles, embora isso não faça sentido no texto tal como ele se encontra). O cinto de couro surge ligado a dois grupos (gregos e turcos), o que *pode* equivaler a duas camadas redacionais (nada impede que a referência seja a ambos e mais, que tenha vindo do mesmo autor / compilador).

⁶ Uma das marcas do tempo do fim é o desrespeito mútuo dos homens entre si no que concerne às suas posições sociais; esse é um tema especialmente caro ao compilador do BY mas pode ser muito anterior e talvez se relacione com o mito zoroástrico dos três períodos da existência do universo - um em estado latente, *getig*; outro em criação material, *menog*, e o terceiro, o da mistura de ambos. Ahuramazda, em sua onisciência, fez um acordo com a divindade das trevas, Angra Mainyu, para que durante um tempo houvesse algo de ambos no mundo - essa é a luta e a razão de ser do dualismo zoroástrico. A mistura dos nascidos de baixa extração com os nobres pode ser o que o autor da passagem quer indicar.

⁷ Demônio que dominará o mundo por mil anos antes de ser acorrentado e destruído no final dos tempos.

⁸ Inimigo tradicional dos míticos reis kayânidas.

⁹ O termo é o usual para se referir ao Alexandre histórico, por contraste com o mais raro *kilīsāyīg*, para o qual não se tem explicação clara; pode tratar-se de um "eclesiástico", de Teodósio ou de algum membro de um *Männerbund*. CF. Cereti, op.cit. p.214.

Há aqui dois aspectos distintos a considerar:

1. O equipamento militar dos *xēšm* (inconclusivo, como veremos);
2. A atribuição do uso do couro em cinturões aos gregos, com base num texto mais antigo, também ele fortemente anti-grego (como ao menos BY 7.32 mostra-se) mas de origem egípcia, o "Oráculo do oleiro".

Quanto ao primeiro item, o do equipamento militar, somente um auxiliar do *Numerus Felicius Theodosiacus*, tropa bizantina do séc.VI, pôde ser identificado como utilizando algo que se assemelhe a um cinturão de couro: na reconstituição iconográfica de um soldado bizantino das tropas auxiliares, um especialista diz que

*Sua proteção para o corpo é de um tipo freqüentemente mostrado na arte bizantina do séc.VI em diante. Sua construção é desconhecida mas foi aqui interpretada como camadas de feltro. Ele está armado com uma espada derivada do modelo huno*¹⁰. [grifos meus]

Não se pôde reconstituir nenhuma peça de vestuário militar que fosse, de algum modo, típica dos *xēšm*; isso explica-se, talvez, pela ausência de padronização nos equipamentos militares nos inimigos possíveis dos persas (exceção feita ao exército romano, mas este não utilizava cinturões de couro grandes o bastante para serem tão importantes na constituição da sua identidade no BY).

Para o segundo problema, examinemos brevemente o "Oráculo do oleiro".

A importância do "Oráculo do oleiro" justifica-se por fornecer ao historiador evidência para os temas da resistência cultural egípcia ao helenismo e do que estava

¹⁰ David Nicolle e Angus McBride. *Romano-Byzantine Armies 4th-9th Centuries*. Oxford: Osprey Publishing, 1992. P.40 e gravura C3.

em jogo nas disputas dinásticas em torno de 130 a.C.. O historiador das religiões pode utilizar o texto para mostrar como profecias escatológicas surgem em resposta à problemas específicos, já que estas projetam o mito e o rito da entronização no futuro, diante de um presente desesperador. O enredo compõe-se do seguinte: durante o reinado de Amenhotep, um oleiro, por ordem de Hermes-Tot, é mandado para exercer seu ofício na ilha de Hélios-Ra. O povo local, incomodado com o sacrilégio, abre o forno do oleiro, destrói sua cerâmica e o conduz preso ao rei. O oleiro justifica-se dizendo que se trata de um ato simbólico: do mesmo modo que a sua cerâmica foi quebrada, o Egito também será. O rei reconhece o oleiro como um profeta e manda colocar por escrito suas profecias; assim termina o papiro. O oleiro age como encarnação do oleiro divino, Khnum, o criador do homem a partir de sua roda de oleiro.

Ao fazer sua cerâmica, o protagonista do oráculo repete o gesto de Khnum, e, ao mesmo tempo, oferece um sinal visível para o futuro - o mundo será recriado. O incidente tem lugar na "ilha das chamas", onde Hélios nasceu no começo dos tempos, e foi nas águas em torno que ele enfrentou as forças do caos. É na mesma ilha que se reestabelecerá a ordem contra o caos: trata-se de uma reelaboração do mesmo tema. As profecias do oleiro são de todo tipo, mas sempre envolvem o colapso econômico, social e político do Egito ptolomaico; o país mergulhará no caos mas um rei-salvador o resgatará. Essa concepção básica corresponde ao mito e rito egípcios da entronização¹¹.

Como os demais povos dominados primeiro por Alexandre e depois pelos romanos e bizantinos, os egípcios não possuíam tratados abstratos acerca da monarquia - **peri/ basileíaj**. Seus

¹¹ Ludwig Koenen. "The prophecies of a potter: a prophecy of world renewal becomes an apocalypse" in: Deborah H. Samuel (ed.). *Proceedings of the 12th International Congress of Papyrology*. Toronto: Hakkert, 1970. P.249.

mitos mostravam como, no princípio, os deuses tornaram-se reis; com a morte de Shu, o rei dos deuses, o mundo mergulhou no caos até a coroação de seu filho, Geb. É a mesma estrutura no "Oráculo do oleiro": o Sol entra em eclipse, e a ordem é reestabelecida por um novo governante, de outro lado. No "Oráculo do oleiro", os gregos são identificados com os seguidores de Seth. No oráculo, o novo rei é instalado no poder como Hórus foi por sua mãe, Ísis; e acorda seu pai, o vento norte (**ethsiái**) e as águas do Nilo retornam. A cidade dos seguidores de Seth será destruída, metáfora para a destruição dos gregos¹².

Portanto, as profecias do oleiro acerca do mundo e de sua renovação refletem a concepção de realeza egípcia. As profecias de Neferti (1991 a.C.) constituem o protótipo para as do "Oráculo do oleiro". Nos dois casos o rei-salvador repete um ato criativo primordial e reestabelece a ordem. Esse tipo de texto, obviamente, era usado como propaganda política: o mesmo se pode dizer da "Crônica demótica", na qual o pano de fundo é a luta pelo poder entre pretendentes do Alto e do Baixo Egito, após a batalha de Raphia¹³.

Para apoiar um desses pretendentes, o autor da "Crônica" cita eventos históricos com precisão e apresenta seu candidato como um rei-salvador, que na verdade já havia sido coroado quando da escrita do texto. Mas o tipo de adaptação exigido fazia com que muitas vezes o conteúdo original do mito tivesse de ser *muito* retrabalhado - é o caso do "Oráculo do oleiro", paralelo à revolta em 130 a.C., a de Harsiesis. Mas como esse rebelde não tinha qualquer chance real de vitória, o "Oráculo do oleiro" descreve o rei-salvador como despido de características individuais notáveis; nem será ele que destruirá os gregos,

¹² Idem, p.250. Convém lembrar que Manethon a identificou com a cidade dos leprosos em revolta contra Amenhotep, Auaris (FrGH 609 F 10).

¹³ Idem, p.251.

mas estes que se destruirão uns aos outros. Tampouco destruirá Alexandria - ela será destruída pela partida da divindade que a protege.

O "Oráculo da ovelha" é também uma reinterpretação dos mitos de criação e realeza (devemos lembrar também que a ovelha é um animal de Khnum, logo ambos foram compostas pelos seus sacerdotes). Ele data do período persa, mas sobreviveu num papiro muito fragmentário do 33º. ano de Augusto. O período de 900 anos anunciado para o desastre tem um significado simbólico - foram 9 os dias de caos entre a morte de Shu e a coroação de seu filho Geb¹⁴.

Como a história se passa no reinado de Bochoris (709 a.C.), pode-se supor que 192 d.C. era a data esperada como a da renovação e ressurreição nacional. Como isso implica um novo ciclo cósmico (o de Sothis, ou Sirius) isso implicaria por sua vez uma renovação cósmica e, por isso, talvez se possa enxergar nas interpolações do "Oráculo da ovelha" e no do "Oleiro" a transformação do texto num apocalipse. Cópias do "Oráculo do oleiro" ainda estavam sendo feitas no séc.III d.C.. Como uma delas não tem o contexto narrativo especificado, entende-se ou que foi-lhe dado um novo contexto histórico ou que ele transformou-se num apocalipse. Um texto gnóstico da época, o *Apocalipse de Asclépio*, circulava no Egito na época, segue o padrão do "Oráculo do oleiro" e reinterpreta algumas de suas profecias. No *Apocalipse de Asclépio* a natureza é reconstituída, após um período de caos, somente para os pios¹⁵.

Lactâncio, nas *Instituições divinas* 7 cita o *Apocalipse de Asclépio* e o relaciona aos profetas do Antigo Testamento, à sibila e ao *Oráculo de Histaspes*, este um texto muito controverso mas que aponta para uma origem

¹⁴ Idem, pp.251-252.

¹⁵ Idem, p.253.

persa ou ao menos, para o sincretismo judaico-persa na Ásia Menor. Assim ele descreve o desastre final que virá ao final do mundo, e o subsequente milênio de paz a ser inaugurado por Cristo¹⁶.

Portanto, é razoável supor que tenha sido a influência da escatologia iraniana que transformou as profecias egípcias sobre um rei-salvador em escatologia, e os mesmos traços podem ser vistos no *Apocalipse de Elias* (cóptico)¹⁷.

Em resumo: quanto ao "Oráculo do oleiro", a profecia propriamente dita divide-se em duas partes: na primeira encontramos a descrição de uma situação de caos social causado por três agentes (tifônios, *zonoforoi*¹⁸, e um rei não-identificado vindo da Síria), que por sua vez levam ao caos a ordem natural (o Sol ficaria escuro, o Nilo se esvaziaria e as estações sairiam de ordem); começa então a segunda parte, na qual há a restauração da ordem devido a duas intervenções: a primeira do *Agaton daimon*¹⁹ (a "boa divindade") e de Knéfis, e a segunda do "rei vindo do Sol" estabelecido pela deusa Ísis. Desses agentes, interessa-nos a identidade dos *zonoforoi*.

O plural nominativo identifica-se no grego com os portadores ou usuários da **zwñh**, precisamente um cinturão; metaforicamente, "desatar o cinto" significa "descansar"; em Xenofonte e Homero surge como **zwsthí** e é peça de vestuário tipicamente masculina (embora existam também

¹⁶ Idem, p.254. Cf. ainda David Flusser. "John of Patmos and Hystaspes" in: *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988 e Hans Windisch. *Die Orakel des Hystaspes*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1929.

¹⁷ Cf. Paul J. Alexander. *The Oracle of Baalbek, the Tiburtine Sibyl in Greek Dress*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1967.

¹⁸ O termo grego é **zwnoforoi**.

¹⁹ O termo grego é **Agaton daimna**.

cinturões femininos, a serem usados acima ou abaixo dos seios, este último designado **strofion**²⁰.

O paralelismo entre **Tufwhioi** e **zwnofotroi** pode ser explicado como parte da hostilidade da comunidade grega em Mênfis com relação à fundação de Alexandria; nesse caso, entre os fragmentos do "Oráculo do oleiro", o de Dublin adquire importância especial²¹. Para entender o paralelismo, examinemos as passagens pertinentes no "Oráculo do oleiro" no fr. de Dublin:

Col.i
[...] **oi(zwnofotroi a)vel ouseiôn**
[**tej...**]j **kakwj** [...]

Col.ii
[...] **oi)zwnofotroi**
a)vel ouseiõntej kai\au)toi\Tufwhioi kata/te o(a)gaqoj
daiwnn katal ei)yei thn ktizomehhn pol ein [...].

Embora o grego do texto seja vulgar, o ódio de falantes do grego por outros gregos (presumivelmente, de Alexandria) implica necessariamente numa maior helenização do restante do Egito e, portanto, numa datação mais tardia²². A implicação disso é que o paralelo com os "homens de cinturão de couro" do BY fica dificultada se pretendermos que o *zand* do BY teve de fato um original avéstico, hoje perdido mas que invocaria um epíteto para os gregos relativo à um item de equipamento militar ou, ao menos, de

²⁰ Lidell-Scott médio (*An Intermediate Greek-English Lexicon. Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon.* Oxford: Oxford University Press, 2001. P.345).

²¹ O texto do "Oráculo do oleiro" encontra-se preservado em dois papiros ("G", de Graf, em Viena, e "R", da coleção Rainer). Há um fragmento tardio (séc.III d.C.) e mal preservado em Dublin, e o *P.Oxy.* 2332; não se pode estabelecer conexão direta entre ambos - cf. Colin H. Roberts. "The Oracle of the Potter" in: *Oxyrrynchus Papiiri* 22, 1954. P.90. William W. Tarn ("Ptolemy II and Arabia" in: *Journal of Egyptian Archaeology* 15, 1929) considera o termo **zwnofotwn pol ij** como referindo-se à Antioquia e não à Alexandria, endossando o ponto de vista de Struve tal como exposto no artigo de Arthur D. Nock XXXXX in: *Gnomon*, 1949. Pp.XX.

²² Roberts, op.cit. p.93.

vestuário: como se viu, não é possível atribuir aos gregos tal peça e, se os queixosos do "Oráculo do oleiro" servem-se do eufemismo do cinturão para falar de outros gregos, o fazem num período relativamente tardio ou, numa outra hipótese, quando da fundação da cidade²³.

Evidentemente, a escassez de cópias do "Oráculo do oleiro" acaba transformando-se numa bênção inadvertida para o estudioso - menos cópias, menos camadas redacionais a examinar. O volume de cópias do BY não é muito maior (quatro mss., como vimos), mas as referências cruzadas que o envolvem são muito freqüentes. E nisso reside o problema crucial - seria arbitrário datar *todo* o texto a partir da referência ao Alexandre histórico, como seria arbitrário fazer o mesmo a partir do cruzamento entre a referência ao cinturão de couro dos *xēsm* e o auxiliar bizantino ou a referência aos turcos. O paralelo com o "Oráculo do oleiro" serve para, no máximo, *sugerir* a antigüidade redacional da *passagem* em que *xēsm* e o cinturão estão relacionados; esta *passagem* seria depois mal compreendida pelo compilador medieval do BY tal como o possuímos.

À guisa de conclusão, considero que o paralelo pode ser gratuito - não dispomos de elementos para afirmar outra coisa -, mas que, pela similaridade na descrição, reforçam a possibilidade (e nada mais do que isso) de que tenha havido um original do BY, hoje perdido, no qual os gregos recebiam um epíteto relativo à uma peça de vestuário. Quanto ao seu uso, deixo o tema para outra comunicação, pelo caráter a um só tempo especializado e secundário que este possui com relação ao presente capítulo.

²³ "A *ktizoneh pol ij* tem de ser idêntica à *zwnofotwn pol ij*, exatamente como os *Tufwhoi* são um sinônimo para *zwnofotroi*". Cf. o fr. dublinense e Roberts, op.cit. p.93.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE *STASIS* NA OBRA DE FLÁVIO JOSEFO

É muito comum ouvir-se, como crítica ao historiador judeu helenizado Flávio Josefo, a idéia de que ele não teria feito mais do que imitar - mal - os historiadores gregos, em especial Tucídides. Contribuem para o caráter das críticas o extenso anedotário oriundo da biografia de Josefo (fornecido, ironicamente, por ele mesmo), e um desprezo velado pelo mundo intelectual do Oriente Próximo helenístico. Este artigo não pretende desfazer tal quadro, muito menos constituir-se em apologia quanto ao uso inteligente que Josefo fez do instrumental historiográfico grego (ainda que esta seja a opinião pessoal do autor). Pretendo apenas discutir um tema específico dentro do repertório explicativo de Josefo para entender a guerra contra Roma, o uso que o historiador faz do termo grego *stasis* (**stasij**), e mesmo assim com ênfase num dos *topoi* preferidos de Josefo, o do confronto entre radicais e moderados¹.

Quando tratamos do empréstimo de conceitos na obra de Josefo, sempre vem à tona a noção de que ele usou "secretários" que o ajudaram a compor a *Guerra dos judeus*. Mas o próprio Josefo estava bem a par da cultura grega - embora certamente não tanto a ponto de escrever, sozinho, algo estilisticamente comparável às obras de Tucídides ou Políbio -, e isso explica em parte as marcas que os autores gregos clássicos deixaram no texto de Josefo².

¹ As idéias deste artigo são, em parte, desenvolvimentos de uma comunicação apresentada pelo autor no simpósio nacional da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), em Ouro Preto, agosto 2001, com o título "Jovens e velhos, radicais e moderados: comentário sobre um tema comum a Josefo e Tucídides". No entanto, muitas das idéias defendidas pelo autor naquela oportunidade foram modificadas ou aprofundadas deste então, em especial graças às sugestões de Steve Mason, Martin Goodman e Jonathan Price.

² Tessa Rajak. *Josephus*. London: Duckworth, 1983. P.23. Isso remete à idéia de que, dada à predileção aparente de Josefo por Tucídides, o

O uso do termo *stasis* em Tucídides assume inequivocamente o caráter de "sedição", "convulsão popular" ou, de modo menos correto, "guerra civil"³. Exemplos mais antigos no uso do termo encontram-se em Heródoto (**ἐμφυλῶν στάσις**, "guerra civil interna", nas *Histórias*. 8.3), Xenofonte (*Memoráveis*. 4.4; 4.6); Lísias (25.26; 30.13) e Sólon (4.19), numa lista não-exaustiva. De todo modo, o termo mantém constância de significado até o início da guerra em 67 - notando-se a ambigüidade abaixo apenas com relação aos eventos posteriores⁴.

Em Josefo, por extensão, passa a significar a ação maligna de um determinado grupo do tecido social hierosolimitano sobre uma população indefesa, enquanto que em Tucídides o termo implica antes uma degeneração coletiva da *politeia*, análoga a uma doença que toma conta de todo o corpo⁵:

Pois os líderes de facções nas várias cidades usavam, em cada lado, nomes atraentes - falando em "igualdade para todos sob a lei" e em "governo sábio e moderado pelos melhores", e enquanto lisonjeavam o interesse público, na verdade faziam dele o seu prêmio, e usando

"secretário" ou "secretários" que o ajudaram na redação final deveriam ter a mesma preferência, como sugere Thackeray. Penso que, na falta de uma prova conclusiva quanto ao volume da assistência recebida por Josefo na redação, essa é uma suposição fútil.

³ No Liddell-Scott médio (*An Intermediate Greek-English Lexicon, Founded Upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 2001 [primeira edição 1889]), são dadas as seguintes definições: em sentido amplo e mais antigo no idioma, *stasis* significava "posição", "posição de quem está em pé". Por extensão passou a significar também "condição", "estado de conservação"; "grupo" ou "seita" de filósofos; no sentido que nos interessa aqui, "sedição", "discórdia". "Guerra civil" não consta como possibilidade mas infere-se dos contextos em que o termo surge, nas passagens discutidas no presente artigo. Deve-se tomar cuidado com essa tradução, no entanto, pelo fato de nem sempre situações de extrema degradação da comunidade política resultarem em confronto civil aberto.

⁴ Embora não concorde integralmente com as conclusões de Jonathan Price, boa parte da discussão que se segue deve às conclusões anunciadas em seu *paper* apresentado em 2001, no colóquio internacional sobre Josefo realizado na Universidade de York, Toronto, Canadá "Flavius Josephus and Flavian Rome", maio 2001. Uma vez que o *paper* citado ainda não está disponível na Internet nem foi impresso, sou imensamente grato ao autor, que o enviou a mim em correspondência pessoal. O nome da comunicação é "*Stasis in Josephus*", daqui para frente apenas Price, SJ.

⁵ Id. *ibid.*

*todos os meios procuravam tirar vantagem uns dos outros e perpetravam as piores atrocidades*⁶.

Josefo, por outro lado, não enxerga a *stasis* como algo que afete o corpo político como um todo, mas algo que ele identifica especificamente como um atributo dos alucinados rebeldes que, a despeito do bom senso e dos sinais divinos, insistiram na guerra contra Roma⁷. Josefo refere-se aos rebeldes como *stasiastai*, como se constituíssem um grupo distinto da população em geral - o *demos*. Exemplos desse tratamento da questão encontram-se na *Guerra dos judeus* 2.620; 4.128; 6.363 ss.⁸). É notável, nesse sentido, o discurso que Josefo coloca na boca de Tito em BJ 6.338 ss, no qual o benevolente romano atribui aos desvairados revoltosos a responsabilidade pelas calamidades que assolaram a Judéia⁹. Um tratamento superficial da questão faz os *stasiastai* tornarem-se sinônimos de "tiranos", um dos insultos preferidos de Josefo para os revoltosos: no entanto, os dois termos permanecem distintos na obra do historiador judeu¹⁰.

Em latim o termo **stasij** é traduzido, com precisão, por *seditionis*; não por acaso surge em CA 2.68 relacionado a tumultos em Alexandria. É possível também que à época de Josefo estivesse ocorrendo um alargamento no uso do termo, de vez que sua utilização no Novo Testamento também é mais abrangente do que nos autores clássicos. Exemplos disso são o episódio envolvendo Barrabás em Lc 23:19; Mc 15:7. Em At

⁶ Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. 3.82.

⁷ Price, SJ.

⁸ Por conveniência, adotarei as seguintes abreviações: *Guerra dos judeus*, BJ; *Antigüidades judaicas*, AJ; *Autobiografia*, V (de Vita); e *Contra Apião*, CA.

⁹ Convenientemente, Tito, à maneira do herói típico tal como imaginado por Aristóteles - e, portanto, modelo familiar ao público grego -, abstém-se dos excessos da *hybris*, exatamente o oposto do que fazem os revolucionários. A análise de Louis Feldman (*Josephus's Interpretation of the Bible*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1998. Pp.461-489) sobre o tratamento dado por Josefo aos heróis bíblicos, em especial a Sansão, aprofunda esse tópico.

¹⁰ Martin Goodman. *A classe dirigente da Judéia. As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.* Rio de Janeiro: Imago, 1994. Pp.201-202.

19:40 o *grammateus* adverte que a cidade, caso incorra na *stasis*, será possivelmente alvo da ira dos romanos. A disputa entre judeus e cristãos em At 15:2 é também qualificada de *stasis*, bem como as diferenças entre fariseus e saduceus em At 23:7. Paulo é acusado por Félix de incitar os judeus de todo o mundo a *stasis* (At 24:5). Por oposição a essa multiplicidade de citações no NT, a LXX somente usa o termo uma vez, em Pr 17:14, como tradução do hebraico *riv*, "conflito interno"¹¹.

Deve-se ter em conta que, além do seu uso "tucididiano", o conceito de *stasis* surge também noutras referências da obra de Josefo, nas *Antigüidades judaicas*, na *Autobiografia* e no *Contra Apião*. Um rápido exame de algumas dessas passagens mostra como Josefo procurou moldar, em termos acessíveis ao leitor grego, diversas passagens bíblicas¹². Dt 19:14, referência aos limites do terreno de cada vizinho, é relida em termos de *stasis* em AJ 4.225; a cobiça de Sara pelo Faraó poderia causar comoção política, *stasis* (AJ 1.164); o próprio Abraão fugiu de Ur, segundo Josefo, em função da *stasis* que suas opiniões científicas e filosóficas causaram naquela cidade (AJ 1.281). A sedição de Korah contra Moisés é um dos temas bíblicos preferidos em termos do uso do conceito de *stasis* por Josefo (AJ 4.13; 32). Entre as coisas que Moisés implora a Deus como bênçãos sobre Israel, Josefo o faz pedir a ausência de *stasis*, numa oração extrabíblica (AJ 4.294-295).

O atribulado período da monarquia unificada também vê o uso do conceito por Josefo: *stasis* relaciona-se ao problema entre David e Shemei (2Sm 19:23; AJ 7.265); Deus também garantiu a Salomão a ausência de *stasis* de seu reinado (AJ 7.337; 372).

¹¹ Price, SJ.

¹² O trabalho notável surgido nos últimos anos a lidar com este e muitos outros temas na obra de Josefo é o livro de Feldman, citado anteriormente.

Em Tucídides, o contexto em que se dão a discórdia e falência da coesão política é, em contrapartida, totalmente leigo¹³:

*Quando vejo estes jovens sentados aqui atendendo ao apelo desse homem, sinto medo; e faço um contra-apelo aos mais idosos, se algum estiver sentado ao lado de qualquer deles, para não se envergonharem de parecer covardes se não votarem pela guerra e, embora este possa ser seu sentimento, para não mostrarem um apetite mórbido pelo que está fora de seu alcance, cientes de que poucos sucessos são obtidos pela paixão, mas muitos pela ponderação [...]*¹⁴

Assim falou Nícias na tentativa de exortar os atenienses a desistirem da conquista da Sicília, preconizada pelo ambicioso Alcibíades e fadada ao fracasso pelo gigantismo de seu projeto. O trecho compõe um dos mais famosos discursos de Tucídides; a idéia geral da oposição entre a sensatez da velhice oposta à ambição escandalosa da juventude encontrará paralelo na *Guerra dos judeus* de Josefo. Todavia, para o historiador judeu a oposição, sob muitos aspectos semelhante à do historiador grego, se dará não entre dois grupos definidos em termos de faixa etária mas entre radicais e moderados. Em Tucídides, pelo contrário, é o próprio tecido político da cidade que se rompe, na medida em que os sucessores de Péricles não estão à sua altura e dão vazão a todos os desvarios da massa urbana¹⁵. Sobre esse tema é interessante notar ainda o paralelo entre Péricles e Moisés nas *Antigüidades judaicas*: Josefo apresenta um Moisés admirável pelas mesmas razões que Tucídides faz a apologia de Péricles, ou seja, pelo

¹³ Esta última afirmativa talvez seja algo precipitada, levando-se em conta a indissociabilidade entre religião e política na cidade - o episódio da mutilação das estátuas e o processo de Sócrates bastam para nos recordar disso. Quero apenas deixar claro que Tucídides não enxerga o componente divino como elemento ativo na degradação da politeia ateniense, quando a questão da ofensa a Deus é pedra de toque em toda a argumentação de Josefo para explicar o caos da liderança em Jerusalém.

¹⁴ Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. 6.13.

fato dele ser um hábil condutor e crítico das massas, ao invés de se deixar conduzir por elas (AJ 4.328)¹⁶.

As apropriações da obra de Tucídides por Josefo são muitas e de natureza muito variada. Na verdade, o historiador da Guerra do Peloponeso parece ter sido, em termos gerais, o autor mais apreciado na Antigüidade dentro de seu gênero. O recurso aos discursos de personagens em especial foi amplamente imitado, sendo encontrado praticamente em todos os historiadores antigos¹⁷. Em linhas gerais, a explicação de Josefo para a guerra coloca ênfase, do ponto de vista da apresentação formal do seu texto, nos pecados e excessos dos revoltosos. Uma leitura cristã posterior faria dessa constatação a glória das passagens em que se faz menção a Jesus Cristo na obra de Josefo¹⁸; mas não é isso o que Josefo tem em mente. Para ele, os "crimes" dos revolucionários dizem respeito, essencialmente, ao derramamento de sangue nas dependências do Templo.

Um paralelo importante entre as concepções de Tucídides e de Josefo quanto à radicalização política como causa e simultaneamente consequência da falência da coesão política da cidade encontra-se no episódio em que os moderados corcíreus são engolidos pelos radicais:

Tais foram os excessos de crueldade a que a revolução levou, e eles pareceram ainda mais brutais porque foram os primeiros a ocorrer [...] Com efeito, em tempo de paz não teriam pretexto nem ousadia para pedir a intervenção, mas agora que as duas alianças estavam em guerra, cada facção nas várias cidades, se desejava uma revolução, achava fácil recorrer a aliados, para de um

¹⁵ Idem, 2.65. Cf. Jacqueline de Romilly. *História e razão em Tucídides*. Brasília: EDUnB, 1998. O tema é especialmente caro à análise de Rajak, op.cit. p.90 ss.

¹⁶ Feldman, op.cit. p.177.

¹⁷ Segundo Frank William Walbank, Cratipo e Pompeius Trogus são as únicas exceções entre os historiadores antigos (cf. *Speeches in Greek Historians. The Third J.L.Myres Lecture*. Oxford: Blackwell, /s.d./ p.1 ss.).

¹⁸ O chamado *Testimonium Flavianum* (AJ 18.63-64); a questão da autoria das passagens por Josefo é incerta e constituiu, na verdade, uma das grandes questões de crítica nos primórdios dos estudos "modernos" da Antigüidade. Apenas a título de referência, cf. John Meier. *Um judeu marginal*. 2 vols. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

só golpe fazer mal aos adversários e fortalecer sua própria causa.

Josefo retoma o tema em BJ 2.320, quando dos tumultos subseqüentes à entrada em Jerusalém das tropas de Gêssio Floro em junho de 66, logo depois da reação judaica à sua tentativa de utilizar dinheiro do Templo¹⁹:

Os sacerdotes principais, enquanto isso, tendo reunido o povo em assembléia no templo, exortavam-no a encontrar os romanos que vinham, e a saudá-los com cortesia para evitar um desastre irremediável. O partido favorável à guerra recusou-se a escutar esse conselho, e a multidão, influenciada pela memória dos mortos, inclinou-se pela política mais agressiva. Então todos os sacerdotes [...] caíram de joelhos e imploraram à multidão que preservasse [os vasos sagrados do Templo], e que impedissem seu saque pelos romanos [...]

Os crimes dos revolucionários aparecem descritos de forma bastante desagradável: o assassinato dos ricos que engoliram suas jóias para evitar seu confisco é considerado por Josefo como o episódio individualmente mais monstruoso entre todos os eventos da guerra; o cúmulo dos crimes dos rebeldes é, entretanto, a profanação do Templo, com o derramamento de sangue humano em seu interior²⁰. Outro exemplo do uso do termo *stasis* para Josefo é sua atribuição a Jesus filho de Safias, incentivador da dissensão civil (V 134). A ocorrência mais pitoresca, contudo, encontra-se em AJ 18.21, em que Josefo atribui aos essênios a idéia de que a presença de mulheres traria a *stasis* para dentro da comunidade. Em algumas oportunidades a *stasis* é identificada com o fratricídio ou com as dissensões domésticas e familiares que toda guerra civil traz consigo.

Todavia, o uso de trechos de Tucídides por Josefo e um paralelo entre explicações historiográficas são pouco para justificar o tema deste paper. Josefo utiliza, afinal,

¹⁹ Cf. também BJ 2.442; 4.158.

²⁰ BJ 7.260-264.

muitos outros autores clássicos²¹. Aqui o uso do conceito grego por Josefo torna-se problemático, enquanto que em Tucídides o mesmo termo revela-se totalmente lógico; o historiador grego adota um modelo hipocrático de entendimento do funcionamento do corpo político, como vimos acima (que supõe que as doenças ocorrem em função de um desequilíbrio corporal interno), enquanto Josefo as imagina como punição divina - logo, externa - pelo pecado²².

O tema do radicalismo da liderança ateniense surge em Tucídides essencialmente vinculado à figura dos demagogos, em especial ao arrivismo de Alcibíades que, em sua carreira espetacular, encarna as contradições e limites da Atenas democrática e imperialista do séc.V; não emerge do quadro composto por Josefo nenhum líder rebelde de estatura semelhante. Convém notar que Ananus é chamado por Josefo, em BJ 4.210; 319-321, de líder do *demos*; igualmente, o tratamento dado por Tito a Simão bar Guiora é relativamente honroso, uma vez que ele foi poupado para execução durante o triunfo, em Roma (BJ 7.19). É significativo que Tucídides também considere a pulverização do poder por vários indivíduos ("poliarquia") um dos fatores que levam a *stasis* (*História da Guerra do Peloponeso*. 6.72); tampouco devemos esquecer o segmento social do qual emerge Alcibíades, a juventude dourada ateniense, à qual tudo (ou quase tudo) é permitido, podendo-se identificar nela comportamentos que conduziram à degradação maior do tecido social (o caso da

²¹ Para uma relação parcial do uso de autores clássicos em BJ, cf. a "Introdução" de Henry Thackeray à edição da Loeb Classical Library da *Guerra dos judeus*, pp.XVII-XIX (Cambridge / London: Harvard University Press, 1928-1997). É de se assinalar o paralelo entre Josefo e Tucídides no que diz respeito à queda de Jotapata (semelhante à recepção ateniense do fracasso da expedição siciliana, BJ 3.432; Tucídides 8.1) e no discurso de Herodes aos seus soldados após o terremoto de 31 a.C. (BJ 1.373; Tucídides 2.60 ss.) e ainda Georg Misch. *A History of Autobiography in Antiquity*. 2 vols. London: Routledge and Kegan Paul, 1950).

²² Goodman, op.cit. pp.108-109. Josefo fala de uma "doença" na Judéia após o ano 6, que levou os ricos a oprimir as massas e as massas a saquearem os ricos (BJ 7.260-1).

vandalização das estátuas, no qual Alcibíades esteve implicado, é exemplo eloqüente)²³.

De todo modo, Josefo e Tucídides partilham outra crença além de imputarem a responsabilidade pelo desenvolvimento da guerra a grupos extremistas: a idéia de que por trás dos eventos aparentes há causas profundas em operação. Também aqui Josefo mostra-se um eco confuso de Tucídides: embora os insultos sobre os rebeldes de Jerusalém sejam semelhantes aos juízos de Tucídides sobre os incapazes líderes de Atenas, o historiador grego sabe que Alcibíades, Cleon e Nícias, em toda a sua inabilidade, são produtos típicos da cidade; Jacqueline de Romilly toca na questão ao dizer que "aparentemente as pessoas simples, em toda e qualquer democracia, correm o risco de se sentir atraídas por uma vulgaridade que lhes parece familiar e alentadora"²⁴. A tentativa de Josefo isentar parcelas significativas dos judeus da responsabilidade na guerra - ou seja, em atribuir a "vulgaridade democrática" a certos grupos ou indivíduos particulares, e não ao *demos* de Jerusalém como um todo - resulta por sua vez desastrada e pouco convincente. Uma possível explicação para essa discrepância talvez resida no peso do elemento religioso como motivador da revolta e animador da guerra entre os judeus, elemento virtualmente ausente do texto de Tucídides²⁵.

Um modo de encaminhar nossa discussão acerca dos paralelos entre o entendimento do radicalismo político em Tucídides e Josefo reside na análise da influência, em

²³ Claude Mossé. *O processo de Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989. P.21 ss.

²⁴ Jacqueline de Romilly. *Alcibíades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. P.25 ss. *Os cavaleiros*, de Aristófanes, trata exatamente dessa "vulgaridade democrática" (126-145, onde sucedem-se na cidade, de acordo com um oráculo, um mercador de estopas, um de carneiros, e por fim um salsicheiro; este último não possui qualquer instrução).

²⁵ É de se notar aqui o peso das formulações religiosas para o entendimento dos fatores econômicos ligados à eclosão da guerra. Cf. Shimon Applebaum. "Josephus and the Economic Causes of the Jewish War" in: Louis Feldman e Gohei Hata (eds.). *Josephus, the Bible and History*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

termos literários, dos autores gregos em geral e de Tucídides em particular. Nesse sentido, mais do que indicar mera cópia ou o uso despudorado de temas clássicos gregos por assistentes pouco inspirados, os paralelos podem mostrar um Josefo entusiástico com a cultura grega, e em especial com a tragédia²⁶. Em Tucídides, a idéia de que a *História da Guerra de Peloponeso* foi concebida como uma tragédia teve em F.M. Cornford um de seus grandes defensores, embora como tese geral à idéia não tenha ganho aceitação universal²⁷. A aproximação entre historiografia e tragédia, no que diz respeito ao peso de Tucídides na obra de Josefo leva ainda à das relações entre ambas quanto aos diálogos, que muitos já afirmaram serem equivalentes ao diálogo entre protagonista e coro²⁸, e nos afastaria do tema central deste artigo.

Josefo, como fazem habitualmente os historiadores antigos, serve-se do próêmio de sua obra para esclarecer os pontos de vista que adotará na análise propriamente dita dos eventos. Dessa forma, a insensatez e crueldade do radicalismo judaico são contrastados com a benevolência romana em BJ 1.27:

Descrerevei o tratamento brutal dispensado pelos tiranos a seus compatriotas, e a clemência dos romanos quanto a uma raça que lhes é estranha [...] Farei distinguir os sofrimentos e calamidades do povo, culminando em sua derrota, como sendo atribuíveis

²⁶ Para tal, é especialmente importante o artigo de Jonathan Price, "Drama and History in Josephus' BJ" (paper apresentado na sessão de 1999 do seminário da SBL sobre Josefo, York University, Toronto; disponível em <http://www.josephus.yorku.ca/links-articles.html>); é um artigo especialmente útil, embora detenha-se no enredo trágico com que é apresentada a saga da família de Herodes em sua sucessão dinástica (BJ 1.431 ss.). Entre os diversos estudiosos que trilharam esse caminho deve-se destacar Louis Feldman. "The Influence of Greek Tragedians on Josephus" in: Asher Ovadiah. *Hellenistic and Jewish Arts: Interaction, Tradition and Renewal*. 1998. Pp.51-80; há ainda uma tese doutoral sobre o assunto, à qual não tive acesso, que tem recebido os maiores elogios (Honora Chapman. "Spectacle and Tragedy in Josephus' Bellum Judaicum". Stanford University, 1998).

²⁷ Thucydides *Mythistoricus*. 1907. Cit. por Price, "Drama and History".

²⁸ Michael Grant. *The Ancient Historians*. New York: Charles Scribner's Sons, 1970. P.92.

respectivamente à guerra, à sedição [th=j sta/sewj] e à fome.

De todo modo, os grandes "vilões" de Josefo não têm a sutileza psicológica dos demagogos de Tucídides; entre os personagens de Josefo, os poucos que mostram perfis sofisticados e cheios de nuances são aqueles envolvidos com Herodes e sua corte, sendo de se destacar aí o espartano Euricles e o filho conspirador de Herodes, Antípatro; mas nenhum deles tem participação direta nos eventos que conduzirão a 67. Ficamos com personagens muito mais simplórios para os eventos diretamente ligados à guerra, aos quais corresponde uma caracterização igualmente simplória, como Simão bar Guiora, Justus de Tibérias, Ananus ou Eleazar ben Yair²⁹.

Em suma, a utilização do conceito de *stasis* por Josefo, bem como sua caracterização dos líderes radicais favoráveis à guerra colaboram para a construção de um quadro muito mais complexo e confuso do que o que Tucídides nos oferece. Josefo sabe e mostra, em diversas passagens de BJ, que o radicalismo dos rebeldes por si só não explica a guerra contra Roma. Por outro lado, em Tucídides temos uma reflexão qualitativamente mais sofisticada quanto à natureza da vida política e quanto à razão de ser do expansionismo ateniense. Em Josefo os rebeldes, por mais que estejam caracterizados à moda da *Guerra do Peloponeso*, têm de dividir com outros fatores étnicos, políticos, religiosos e econômicos o fardo da guerra. Entre esses fatores, o econômico recebeu atenção especial dos analistas modernos em suas relações com o conceito de *stasis*. A sedição pode estar relacionada aos conflitos de classe em

²⁹ É de se notar aqui que a caracterização de Herodes deve, num grau hoje impossível de se definir precisamente, muito ao que dele escreveu seu secretário particular Nicolau de Damasco, autor de uma *História universal* hoje perdida mas amplamente utilizada por Josefo. Eleazar mostra grande capacidade de argumentação em seu discurso de Masada, mas a artificialidade retórica do episódio é inegável e, se mostra sutileza psicológica, o faz quanto a Josefo e não quanto ao suposto autor do discurso.

BJ 7.260-1³⁰, ou em AJ 20.179³¹. Segundo Josefo, a diferença entre ricos e pobres nunca é superada, nem mesmo quando ambos encontram-se em situação de carência total - BJ 5.439;527-30;567;6.112.

Como conclusão, devo dizer que o conceito de *stasis* tal como aplicado em Josefo tem a sua matriz clara na obra de Tucídides (o que não é novidade) mas seu uso torna-se especialmente confuso por parte de Josefo, uma vez que as implicações hipocráticas do modelo original - i.e. o entendimento da falência da coesão política como consequência de um desequilíbrio interno da cidade - perdem-se em Josefo, para quem o desmoronamento da vida pública dos judeus ao tempo da revolta é, antes de tudo, resultado de seu fracasso religioso como povo eleito de Deus. Os usos do conceito de *stasis* na obra de Josefo fora da *Guerra dos judeus* apresentam-se ainda mais surpreendentes, porém muito esparsos para que se possa incluí-los num padrão geral. Todavia, o termo surge com especial insistência relativo a Moisés e às tribulações internas que ele experimenta para conduzir os hebreus rumo à Canaã. Surge ainda relacionado à sucessão de David, mas com menos importância do que seria de esperar, tudo indicando que, fora de BJ, o uso do conceito por Josefo é comum e que deve-se à comodidade que tal uso representaria para o autor, uma vez que era conceito bem conhecido do seu público-alvo.

³⁰ Goodman, op.cit. p.26.

³¹ Para Rajak, este é o único uso claro do termo *stasis* relacionado a conflitos de classe em toda a obra de Josefo, o que não o impede de tocar no assunto por outros meios. Cf. Rajak, op.cit. p.33

PREPARAÇÃO PARA VISÕES NA LITERATURA APOCALÍPTICA:

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Entre as várias dificuldades que afligem o estudioso da literatura apocalíptica, duas são especialmente importantes: em primeiro lugar a natureza fragmentária da evidência (i.e. o que hoje temos dos apocalipses é apenas parte - grande ou pequena - de uma produção que sabemos ter sido maior), e em segundo o caráter pseudepigráfico da autoria dos textos. Este artigo não pode esgotar o tema ou oferecer respostas definitivas às dificuldades apresentadas, mas apenas avançar sugestões e oferecer novas análises.

Inevitavelmente, tomo como ponto de partida a clivagem estabelecida por John Collins entre apocalipses "históricos" e de "viagem ao além"¹. Correta como a separação possa de fato se mostrar, ela pouco nos informa pouco quanto à natureza da preparação visionária nos apocalipses (já que não se observam diferenças essenciais entre os visionários num ou noutro tipo de textos). Proponho, assim, outra clivagem que tome por ponto de partida o que os "visionários" dizem de si mesmos, tendo como marco inicial o fato da visão ter sido obtida acordado ou dormindo segundo nos é informado pelo apocalipse em questão.

É notório que o número de visões com o autor apocalíptico acordado é muito maior do que com ele dormindo. Deve-se ter em mente, contudo, que muitas vezes não fica claro se o visionário está acordado ou não - mostrando como a divisão sono - acordado pode ser fluida nos apocalipses.

Ao que parece, as transformações no estado de consciência do visionário ou são mais suaves ou menos detalhadas quando se trata de episódios oníricos; em outras palavras percebe-se com menos clareza o "êxtase" naqueles episódios (o termo define-se aqui como um estado mental em que o "eu" não está mais confinado aos seus limites físicos, mas pode iniciar até mesmo viagens ao além como as de 3En)². Cabe aqui uma breve discussão sobre os conceitos de "êxtase" e "estado alterado de consciência" em sua possível utilidade no entendimento do misticismo apocalíptico³.

Na definição de "êxtase" de Ludwig, trata-se de um caso particular de "estado de consciência alterado" induzido por agentes fisiológicos, psicológicos ou farmacológicos, levando a estados mentais que podem ser identificados pela pessoa afetada ou por um observador externo como claramente desviantes em termos da experiência subjetiva do funcionamento psicológico em termos normais, ditados pela experiência subjetiva da pessoa em questão em sua consciência desperta⁴. Esta definição, ainda que muito ampla, pode ser resumida na idéia de que o fenômeno do êxtase pode ser entendido como uma alteração da atividade mental humana, com conseqüências relevantes para a interpretação da realidade e de si mesmo para a pessoa em questão⁵.

¹ Cf. John J. Collins. *Daniel, With An Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984. P.2.

² Nils Holm. "Introduction" in: *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1982. P.7.

³ "Estado alterado de consciência" será abreviado, daqui para a frente, "ASC" - do inglês *altered state of consciousness*, virtual convenção entre os estudiosos da área.

⁴ Arnold M.Ludwig. "Altered states of consciousness" in: Raymond Prince (ed.). *Trance and Possession States*. Montreal: R. M. Bucke Memorial Society, 1968. P.69. Cit. por Holm, op.cit. p.9.

⁵ Id.ibid. Seguindo a discussão de Holm, concordo em tratar "estado alterado de consciência" como sinônimo de "transe" e "êxtase", não tendo encontrado qualquer distinção teórica clara entre os três.

Sob esse aspecto devemos ter em mente que a abordagem antropológica ou sociológica das experiências visionárias é mais respeitosa do que a psiquiátrica, muitas vezes rudemente evolucionista como podemos ver nos trabalhos de Achelis⁶, Beck⁷ e Voipio⁸. Um trabalho psiquiátrico notável nesse campo foi feito em 1926 por Thomas Andrae⁹, que teve o cuidado de afirmar que o êxtase não é um estado mental mais "primitivo" do que a razão ou a vontade - e nisto se podem encaixar as experiências dos apocalípticos.

O ponto de vista de Andrae aplicado às experiências dos apocalípticos nos leva à reconhecer a composição de quadros altamente detalhados, por oposição à fenômenos como a glossolalia em que se supõe certo grau de compartilhamento "espontâneo" de conhecimento entre o místico e as pessoas à sua volta (i.e. o conhecimento veiculado pelo apocalíptico é inteligível a qualquer pessoa que domine o código lingüístico em que ele é veiculado, por oposição à não-linguagem da glossolalia)¹⁰. É notável também que concepções de história como aquelas partilhadas por pessoas tão diferentes como Josefo, o autor de Daniel (Dn) e o do *Quarto livro de Esdras* (4Ezra) sejam comuns, a despeito dos meios muito diferentes utilizados por cada um desses homens para atingi-la.

Como conclusão à essas considerações gerais, gostaria de dizer que mesmo que os êxtases descritos pelos apocalípticos sejam totalmente falsos, eles podem ser

⁶ *Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung*. Berlin, 1902. P.18. Cit. por Holm, op.cit. p.11.

⁷ *Die Ekstase*. /s.n.d./ Leipzig. P.50. Cit. por Holm, op.cit. p.11.

⁸ Aarni Voipio. *Sleeping Preachers. A Study in Ecstatic Religiosity*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1951. O autor relaciona os transe dormindo à histeria. Comparações úteis podem ser encontradas em Carlo Ginzburg. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, bem como em *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁹ *Mystikens psykologi*. Stockholm, 1926. Cit. por Holm, op.cit. pp. 11-12.

¹⁰ Felicitas D. Goodman. *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago / London: University of Chicago Press, 1972.

entendidos em termos estruturais (i.e. de análise sociológica-antropológica ou psiquiátrica dos ASCs) de modo claro, o que é um argumento em favor de sua autenticidade. Além disso, sendo as experiências extáticas potencialmente perigosas, elas devem ocorrer dentro de quadros institucionalizados¹¹ (o que nos conduz novamente à discussão das experiências em termos de *topoi* literários, o que elas podem ser de fato sem constituírem fraude), em função da necessidade da performance e controle sociais da experiência visionária¹².

O fato das experiências extáticas apocalípticas serem com freqüência descritas de modo estereotipado não significa que sejam falsas, mas apenas refletem as expectativas do grupo com relação aos visionários - do mesmo modo que outros grupos sociais não-místicos devem se conformar à certos *topoi* de conduta em todas as épocas¹³. Evidentemente, a questão da pseudepigrafia levanta outros aspectos a considerar, pois quando falamos de expectativas deste ou daquele grupo supomos que se possa identificar claramente os indivíduos produtores e consumidores da apocalíptica, o que não é o caso.

Uma possibilidade pouco estudada para o entendimento do fenômeno das experiências dos visionários apocalípticos é o da possessão; indicações do fenômeno ocorrem no *Testamento de Levi* 2:3 ("Quando eu pastoreava os rebanhos em Abel-

¹¹ Desse modo, Sarbin e Allen introduziram uma "escala" para medir a intensidade do fator extático em cada estudo de caso, variando de 0 (nenhum envolvimento extático) até 7 (enfeitiçamento), os êxtases sendo em geral atribuídos ao nível 6; embora pareça dogmático, o sistema tem a virtude de reconhecer os danos potenciais oferecidos pelas práticas extáticas e, por extensão, sua autenticidade. Cf. "Role theory" in: Gardner Lindzey e Elliot Aronson (eds.). *The Handbook of Social Psychology*. Reading (Mass.): Addison-Wesley, 1968. Cit. por Holm, op.cit. p.18.

¹² É preciso levar em conta a relativa solidão do visionário apocalíptico se comparado ao profeta, com quem freqüentemente o primeiro é associado.

¹³ Como ocorre entre os xamãs, para citar um exemplo famoso e bem estudado. Cf. Mircea Eliade. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*.

Maoul um espírito de entendimento veio do Senhor até mim [...]”) ou no *Testamento de Judá* 24:2-3 (“E os céus se abrirão sobre ele [referindo-se à “estrela” de Jacó citada por Balaão em Nm 24] para derramar o espírito como uma benção do Santo Pai”). A explicação merece um olhar mais atento, pois ajudaria a entender não apenas o processo místico como também a natureza da pseudepigrafia naqueles textos; retomarei o tema adiante.

A idéia-chave discutida nos parágrafos anteriores implica em que tanto o tema de um dado apocalipse (p.ex. a concepção de história do *Apocalipse siríaco de Baruch*, ou 2Br) quanto os meios utilizados pelo autor para atingir a compreensão (jejuns) são compartilhados e compreendidos pela audiência. Que esse público acreditasse que o Baruch do Primeiro Templo fosse a mesma pessoa descrita em 2Br é outro assunto, e conduz à relação entre pseudepigrafia e o público leitor na Antigüidade.

A noção de que se pode escrever falsamente em nome de outra pessoa parece tão antiga quanto a própria escrita, e é fenômeno que pode ser observado ininterruptamente até os dias de hoje, com explicações e causas diferentes em cada época. O que nos interessa aqui é um tipo específico de pseudepigrafia com o qual estamos hoje menos familiarizados, qual seja a de escrever em nome de homens famosos de tempos passados; a explicação mais fácil para o fenômeno é a de “fraude pia”, o autor verdadeiro ansioso por veicular mensagem considerada ortodoxa e válida, tornando-a mais respeitável por meio da atribuição autoral à alguma figura do passado¹⁴.

London: Penguin, 1964. Cf. em especial o capítulo 1, “General considerations. recruiting methods. Shamanism and mystical vocation”.

¹⁴ Cf. Frederik Torm. “Die Psychologie der Pseudonimität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums” in: Norbert Brox (ed.). *Pseudepigraphie in der Heidnischen und Jüdisch-Christlichen Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. P.112.

Um exemplo famoso desse tipo de pseudepigrafia é fornecido por Tertuliano com relação à um sacerdote da Ásia Menor acusado de ter escrito os *Atos de Paulo* "por amor ao apóstolo" (*amore Pauli*)¹⁵; a fraude foi logo descoberta com conseqüências para o sacerdote. Outro exemplo famoso em literatura não-religiosa envolve as fraudes descritas por Heráclides Pôntico, embora com final mais engraçado¹⁶. Um terceiro exemplo pode ser encontrado nas cartas falsas circulando nos começos do cristianismo¹⁷.

Nesses casos estamos lidando com um fenômeno distinto do que vemos nos apocalipses: nos exemplos acima não há menção à práticas extáticas atribuídas aos autores putativos por parte dos fraudadores. Nos textos que nos interessam, pelo contrário, além da atribuição "falsa" de autoria a própria experiência mística também é atribuída à um personagem passado (embora seja quase senso-comum dizer que, se há de fato uma experiência mística nos apocalipses, ela pertence ao "falsário" e não ao autor putativo). É sempre possível, ainda que improvável, que o público dos apocalipses aceitasse a pseudepigrafia ingenuamente e considerasse que, por exemplo, o Isaías profeta e o da *Ascensão* fossem a mesma pessoa. Este é um assunto complexo, já que mesmo um autor letrado e sofisticado como Josefo pode ter aceito a pseudepigrafia sem maiores questionamentos - e isto aponta para uma relação entre livro e leitor muito mais complicada do que podemos supor, para o mundo antigo.

Outra questão a se ter em conta é o porquê da escolha deste ou daquele personagem do passado como autor à quem se atribui a obra (independente da experiência extática descrita ser verdadeira). A fraude autoral, se descoberta, podia ser vexatória para o culpado - e em círculos

¹⁵ Idem, p.126.

¹⁶ Idem, p.118.

¹⁷ Idem, p.113.

religiosos devia ser particularmente grave, como se percebe em Dt 13¹⁸. Todavia, a atribuição de autoria à alguém do passado distante pode ser entendida em termos distintos da mera falsificação, mas como percepção contemporânea de eventos pretéritos.

Essa teoria origina-se, como explicação da pseudonímia, no influente livro de Russell sobre a apocalíptica¹⁹. Em textos posteriores o próprio Russell considerou sua teoria um pouco complicada de se desenvolver, embora permanecesse fiel à idéia básica de "identidade corporativa" entre o escritor apocalíptico e o autor putativo; nesse caso a pseudonímia não funcionaria como simples fraude, mas o número de pessoas efetivamente enganado deve ter sido pequeno²⁰. Segundo Russell, é ingenuidade achar que todos aceitavam a autoria pseudônima sem questionamentos - mas isso supõe imaginar o nível médio de entendimento, instrução e inteligência do público-alvo como muito altos.

Mas sendo a percepção contemporânea de eventos passados fato comprovado ou não, ainda permanecemos com a questão da natureza das experiências descritas pelos autores apocalípticos. Sendo a prática normal a autoria assumida e não a pseudepigráfica²¹, não podemos simplesmente igualar pseudepigrafia com êxtases (já que estes também ocorrem, até mais, em textos autorais autênticos como as epístolas paulinas)²².

¹⁸ Torm, op.cit. p.118.

¹⁹ *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: Westminster Press, 1964.

²⁰ David S. Russell. *Divine Disclosure: An Introduction to Jewish Apocalyptic*. Minneapolis, Fortress Press. 1992. P.67.

²¹ Torm, op.cit. p.112.

²² A possibilidade da possessão do visionário pelo autor putativo foi sugerida, embora sem desenvolvimentos, por Michael Stone. "Apocalyptic - vision or hallucination?" in: *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition*. Leiden / New York / Kobenhavn / Köln: Brill, 1991. P.428.

Toda a discussão anterior - i.e. sobre ASCs na literatura apocalíptica - esbarra na dificuldade em se poder considerar as experiências dos apocalípticos como sendo autênticas e em primeira mão, algo de que tratarei agora.

Como evidência favorável à autenticidade dos processos de preparação e das visões subseqüentes temos em primeiro lugar a "estranheza" dos procedimentos descritos. São tão exóticos que não se encaixam no que habitualmente se espera na literatura do período do Segundo Templo. Notáveis entre essas são as três passagens em 4Ezra em que o visionário experimenta ASCs como decorrência provável da ingestão de algum alucinógeno (9:23-29; 12:51; 14:38-48); o episódio do longo sono de Abimelec em 4 Baruch 5, embora não esteja explicitamente relacionado ao uso de alucinógenos ou de práticas extáticas especiais é também bastante estranho no conjunto da literatura do Segundo Templo. Contos como as viagens celestes de Enoch (os livros etiópico, eslavônico e hebraico de Enoch, respectivamente 1En, 2En e 3En), embora nada incomuns no judaísmo tardio não constituem prática habitual encontrada no Pentateuco, nos Profetas ou nos Escritos. Em suma, que passagens tão estranhas apareçam no judaísmo dos começos da era cristã as torna menos suspeitas de serem fraude - faz pouco sentido inserir histórias ou passagens que se coloquem contra a ortodoxia vigente, pois, sendo os visionários apocalípticos tão claramente cômnicos de sua relação com o Pentateuco e os Profetas, uma imitação deliberada do paganismo faz pouco sentido aqui.

Em segundo lugar, as práticas descritas em textos apocalípticos como levando à ASCs são de fato eficientes - i.e. jejuns, oração contínua, recitação de fórmulas ou ingestão de drogas podem de fato conduzir à experiências tais como as descritas pelos visionários. Entre os jejuns, o maior número de seqüências contínuas encontra-se em 2Br,

e a cada jejum corresponde uma visão. A repetição de fórmulas é especialmente importante em 3En (p.ex. 8:1; 13, 14), um apocalipse muito próximo do misticismo *Merkavah* (que atribui grande importância à repetição de fórmulas como indutora de ASC²³). Quanto à indução química, alguns exemplos notáveis são encontrados em 4Ezra, embora permaneçam as dúvidas gerais quanto à autenticidade da experiência. Deve-se lembrar, contudo, que plantas encontradas na Europa e no Oriente Médio podem muito bem ter sido os agentes indutores de ASC em 4Ezra, especialmente a maconha ou a beladona, puros ou misturados com vinho²⁴. Resumindo, os visionários apocalípticos podem ou não ter passado pelos processos de alteração da consciência constantes dos textos, mas os efeitos descritos são verdadeiros e refletem conseqüências possíveis dos mesmos processos.

Em terceiro lugar, a maior parte das experiências de que estamos tratando são com o visionário desperto - os casos de sonhos ou visões durante o sono são muito mais raros. Isto implica em mais facilidade na indução consciente do ASC pelos visionários; e na Antigüidade os sonhos eram tidos como respeitáveis meios de revelação (como em Homero, *Ilíada* 1.62-67; 5.148 ss. e Heródoto 5.55-56)²⁵, sem falar em Josefo, que via a si mesmo como sumamente hábil na interpretação de sonhos (imitando, ao que parece, José em Gn 40), ainda que o visionário tenha forçosamente muito pouco controle sobre eles (não mais do

²³ Cf. a introdução de Philip Alexander ao texto de 3En in: James Charlesworth (ed.) (1983-1985). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday (2 volumes). Vol.1, p.232 ss.

²⁴ Essa mistura não está explicitada em 4Ezra 14, mas pode ser imaginada em função de sua presença em fontes persas que descrevem processos similares; pretendo desenvolver o tema num artigo ainda em fase de redação.

²⁵ Para uma longa discussão sobre o papel dos sonhos entre os gregos, cf. Eric R. Dodds. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1951, especialmente o capítulo IV, "Dream-Pattern and Culture-Pattern".

que temos hoje em dia; é claro que, do ponto de vista do visionário os sonhos são oferecidos por Deus e constituem parte plena do processo, o que não é verdadeiro para o observador moderno)²⁶. Exemplos de visões noturnas preparadas pela indução do visionário quando acordado podem ser vistos em algumas passagens, como 2Br 21:1-3 - onde, entre outras coisas, somos informados de que o visionário teve inúmeros pensamentos ao pôr-do-sol, possível indicação de que o sono se apoderou do visionário e o levou à um ASC durante o sono a seguir.

Para que os sonhos - que podem por nós ser considerados equivalentes às visões dormindo²⁷ - sejam entendidos como distintos de outros estados da consciência (incluindo alucinações) pelos próprios apocalípticos é necessário levar em conta o dogma cultural²⁸.

Em 2En 1:5 ss. os dois homens que chamam Enoch aparecem na cabeceira da cama, novamente deixando vago se isto quer ou não dizer durante o sono, mas com certeza relacionando-se à um estado mental distinto do habitual e desperto. No apocalipse da floresta, do vinhedo, da fonte e do cedro (2Br 35-36) o visionário alega ter dormido depois de chorar

²⁶ Existe a possibilidade, para o visionário apocalíptico e para o homem comum, que os sonhos sejam determinados por experiências acordado (ou "resíduos" da atividade consciente diurna). Isto reforça a idéia de que a distância entre experiências acordadas e oníricas parece ter sido muito tênue para os apocalípticos, embora seja razoável insistir em que é mais difícil controlar sonhos do que visões com o apocalíptico desperto. Cf. Ithamar Gruenwald. *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988. P.i ss e supra, nota 3.

²⁷ Embora algumas das visões que consideramos sonhos não estejam claramente identificadas como tais - Dn 10:9 tem a visão antes de dormir; e 2En 1:6 após o sono. Por vezes essas visões têm efeitos sobre o visionário - deixando-o inconsciente (4Ezra 10:30 etc.) ou doente (Dn 8:27 etc.). Sendo os sonhos mais difíceis de controlar conscientemente do que experiências acordado, essa variedade sugere experiências psicológicas autênticas. Cf. Russell, *Method and Message*, op.cit. p.165.

²⁸ Erica Bourguignon. "Dreams and altered states of consciousness in anthropological research" in: Francis L.K. Hsu (ed.). *Psychological Anthropology. Approaches to Culture and Personality*. Homewood: Dorsey Press, 1971. Cit. por Goodman, op.cit. p.62.

pelas ruínas de Jerusalém; após explicações sobre o destino de ímpios e justos o visionário também dorme em 2Br 52:7 e 53.

Deve-se notar que, por oposição aos textos espetaculares envolvendo jejuns ou indução química (p.ex. 2Br, 4Ezra) os episódios oníricos, além de menos freqüentes, são também mais discretos - e mesmo uma visão como a de Nabucodonosor em Dn 2 nada tem de espetacular, se for apenas um sonho, entendido em termos modernos e despido de seu caráter revelatório²⁹.

Quanto às visões com o apocalíptico acordado, um quadro bem diferente emerge com relação à autenticidade das experiências. Mas também aqui o problema da experiência extática como lugar-comum se apresenta (i.e. se o visionário não alega ter tido certas visões apenas em conformidade com as expectativas de sua audiência).

Como quarto argumento favorável, é razoável supor que uma experiência descrita com riqueza de detalhes de localização e experiência sensorial (sede, surdez, prostração etc.) tem mais chances de ser verdadeira do que outra na qual apenas indicações vagas são fornecidas. É claro que isso não é algo decisivo - na Antigüidade como hoje podemos ter obras inteiramente ficcionais com grande verossimilhança de detalhes com eventos ou objetos reais - mas a comparação com a experiência de Paulo pode ser particularmente útil aqui. A quantidade de detalhes e reelaboração fornecidos pelo apóstolo tornam uma fraude improvável; infelizmente, um dos problemas da investigação tratada neste artigo é que nunca temos um conjunto de visões apocalípticas em que um quadro completo do processo é oferecido.

²⁹ No episódio, a preparação extática é notável por diversas razões, mas a principal a meu ver é que é o intérprete (Daniel) e não o visionário (em sentido estrito, Nabucodonosor) quem tem de se preparar.

Se dividirmos as passagens dos apocalipses em categorias relativas às visões (p.ex. se a experiência ocorreu após um jejum, relaciona-se à abstinência sexual, ou à um local específico etc.) raramente teremos mais de três informações simultâneas quanto ao processo. Também aqui algumas das passagens mais detalhadas de que dispomos encontram-se em 4Ezra - em 3:1-5 sabemos ao mesmo tempo que o visionário está dormindo, que seu espírito estava agitado, que ele se encontrava em "Babilônia" e que rezava; em 9:23-29 o visionário está acordado, comendo um possível indutor de ASC, rezando, num campo chamado "Ardat" e tendo uma experiência que é essencialmente vocal; num texto muito mais difícil de datar como o *Apocalipse grego de Ezra* 1 ainda sabemos que o visionário estava dormindo, em casa, orando e jejuando, numa experiência basicamente vocal. 1En 13:6-10 nos mostra que o visionário estava tendo uma experiência acordado, rezando, no rio Dan (o local sendo, ao que parece, um requerimento para o processo visionário), numa experiência essencialmente vocal. 2Br oferece muitas passagens detalhadas quanto ao processo visionário - 5:5-7, 6:2, 26, 38, 48:25 e 47-48:1 sendo trechos bastante informativos; mais ainda é 21:1-3, no qual ficamos sabendo que o visionário está acordado, jejuando, rezando num local específico e não sentindo fome nem sede quando deveria, numa experiência basicamente visual.

O volume de detalhes presentes em 4Ezra e 2Br não é de modo algum conclusivo, mas deve ser considerado como evidência favorável à autenticidade das experiências descritas.

Como quinto argumento, a similaridade com práticas pagãs, quando ocorre, deve ser considerada indício favorável à autenticidade: faz pouco sentido imaginar um místico judeu ou cristão imitando deliberadamente rituais e práticas pagãos, especialmente após a revolta dos

Macabeus³⁰. Essa similaridade é notável em 4Ezra e soma-se ao primeiro argumento favorável à autenticidade das experiências (seu caráter bizarro), mas é pouco comum na maior parte dos outros textos examinados, que não exibem grandes semelhanças com o paganismo³¹. Textos que lidam com viagens celestes como os livros de Enoch explicitam as relações, sempre difíceis de compreender, entre gnosticismo pagão e judaísmo.

Em 4Ezra a indução química (portanto, parecida com práticas pagãs) manifesta-se de modo especialmente claro em 9:26 ss., no episódio da ingestão das flores; outra passagem importante é 14:38-42, quando o visionário bebe o líquido "cor de fogo" da taça que lhe é oferecida, e adquire o dom do entendimento.

Os jejuns de 2Br parecem ter o mesmo efeito das experiências mais espetaculares de 4Ezra, e não seria correto afirmar que visões mais bizarras correspondem à práticas mais exóticas³². Deve-se ter em mente que, no mais importante e elaborado dos apocalipses, Daniel, a preparação para visões é ainda mais discreta - consistindo basicamente de oração e restrições dietárias (p.ex. Dn 1:12-17).

³⁰ A apropriação de uma figura pagã (como a sibila) para fins de propaganda por parte de judeus e cristãos é algo inteiramente diferente, e acaba tornando a divindade pagã aceitável aos olhos de judeus e cristãos, e não o contrário. O uso de oráculos ou profetas pagãos para "confirmar" a revelação cristã (como Lactâncio faz com Hystaspes) não cai na categoria da apropriação de práticas, mas busca mostrar como até mesmo pagãos podem testemunhar desinteressadamente a favor da verdade de uma doutrina que lhes é estranha.

³¹ Embora os exemplos de 4Ezra sejam os mais importantes para indução química, eles podem também ser encontrados na literatura *merkavah* que lhe é muito posterior, especialmente na "Resposta a Hai Gaon". Cf. Alexander, op.cit.

³² Sobre jejuns, cf. Rudolf Arbesmann. "Fasten" in: Theodor Klausner (org.). *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1941-1969 e Karl Meuli. "Entstehung und Sinn der Trauersitten" in: *Gesammelte Schriften*. Basel / Stuttgart: Schwabe & Co., 1975. Deve-se notar que o jejum constitui um tema bastante complexo em si mesmo, relacionado não só à mântica como também à áreas diversas como higiene, medicina etc..

Práticas vegetarianas constituem um duplo problema, podendo ser entendidas como evidência favorável e ao mesmo tempo contrária à autenticidade das experiências. Se devem ser entendidas em termos de purificação da mente, teremos um quadro similar ao do pitagorismo pagão; se forem entendidas em termos de leis de *kashrut* são apenas medidas destinadas à evitar a contaminação do fiel (como em Dn 1). Este é um argumento difícil de se levar em conta porque o visionário pode complicar as coisas ao colocar num mesmo plano o bem-estar físico e a obediência piedosa às leis dietárias (como em Dn 1:12-18).

O sexto e último argumento favorável à autenticidade das experiências descritas pelos apocalípticos constitui-se de uma suposição: as práticas preparatórias podem de fato ter ocorrido, mas os relatos sobre elas encontram-se deformados porque os textos foram escritos em termos tradicionais, talvez muito tempo depois da circulação oral das histórias narradas. Isto não constitui prova da autenticidade das experiências mas não as descarta: o fato dos autores apocalípticos irem em frente "expandindo" a revelação sinaítica encaixa-se muito bem no "disfarce" de experiências místicas concretas sob o nome de um grande personagem, mítico ou histórico, do passado.

Os argumentos contrários à autenticidade da experiência dos textos apocalípticos são os seguintes. Em primeiro lugar, há uma repetição de práticas, alegações e preparações (das quais a oração contínua é de longe a mais comum) que sugerem fortemente um *topos* literário. Este argumento reforça-se pelo fato de algumas induções encontrarem-se fora de lugar, como a oração do visionário em 4Ezra 9:26-29. No trecho, Deus manda o visionário orar, o que é feito apenas *depois* de outros procedimentos (jejuar, deitar-se na relva etc.), e mesmo assim de modo relativamente informal (o visionário "conversa" com Deus, e

nisto constitui-se toda a oração do episódio). É razoável supor que o mecanismo da oração como indutor da visão era algo esperado como comportamento "padrão" do visionário, e por isso tem de estar presente; embora a oração seja um indutor de ASC eficaz, na passagem analisada é inútil e nos faz suspeitar de sua efetividade.

Outros exemplos de ordens e práticas similares podem ser vistos de modo geral na universalidade dos jejuns: embora estes sejam igualmente agentes indutores de ASC, aparecem com tanta frequência que sua validade em cada caso individual torna-se suspeita. O número de dias em jejum é por vezes absurdo, mas refere-se à imagens tradicionais (p.ex. o jejum do visionário por 70 semanas no *Apocalipse grego de Ezra* 1:3, relacionado aos jejuns de 4Ezra e 2Br), mas pode também ter sido apenas um número convencional e "redondo", que não nega a ocorrência de um jejum autêntico por trás da convenção adotada.

A terceira razão contra a autenticidade das experiências é de novo o vegetarianismo. Como vimos acima, se o associamos à piedade na observância religiosa não teremos uma prática indutora de ASC mediante a purificação do corpo, enfraquecendo a idéia de causa e efeito nos trechos em que a prática aparece. Um exemplo importante é o do *Martírio de Isaías* 2:7-11; o profeta, ao ver a iniquidade que o cerca, retira-se com seus companheiros para as montanhas, alimentando-se apenas de ervas. Mas não fica claro se o procedimento objetivava apenas a obediência *kashrut* ou compunha uma preparação mais direta, ao estilo de 4Ezra.

Um quarto argumento seriam os detalhes dados: a abundância de informações, se constitui prova favorável à autenticidade, é tão rara que sua escassez pode ser deliberada e parte integrante do processo geral de falseamento das experiências. Caso tivéssemos mais

descrições completas como as de Daniel, 4Ezra ou 2Br o quadro geral poderia ser mais claro, mas não podemos lidar com incertezas desse tipo para formular hipóteses conclusivas.

Por fim, um quinto argumento seria que o fato dos textos examinados serem de autoria pseudepigráfica em sua imensa maioria impede que os consideremos como experiências em "primeira mão" por princípio. Evidentemente os apocalipses podem ser relatos autênticos "disfarçados" em terceira pessoa, mas não é esta a primeira conclusão a se tirar da pseudonímia. Também aqui a comparação com Paulo pode ser útil: o volume de informações que ele nos dá acerca de sua experiência e sua disposição em reinterpretá-la depõem em favor da autenticidade de seu relato, mas não dispomos de nada equivalente nos apocalipses (com a possível e sucinta exceção de João de Patmos). Mas aqui estamos lidando com experiências autênticas em primeira mão³³, e não com pseudepigrafia.

Como conclusão deste artigo, devo dizer que não há resposta definitiva para a questão da autenticidade das preparações dos visionários na apocalíptica. No entanto, devemos evitar generalizações e procurar a resposta para a questão em cada apocalipse individualmente (algo que não pode ser feito neste artigo); alguns textos são mais estereotipados do que outros. Mas ao considerar as preparações como *topoi* literários, é preciso ter em mente que as audiências ou leitores antigos não consideravam a apocalíptica um gênero próprio: essa é uma definição moderna, ainda que útil³⁴, o que não exclui a possível

³³ Mesmo que algumas das epístolas paulinas sejam pseudepigráficas, o que temos que pode ser atribuído com certeza ao apóstolo é suficiente para a comparação proposta.

³⁴ A identificação da apocalíptica como gênero literário tem uma história bastante recente, não recuando além do trabalho de Friedrich Lücke no princípio do séc.XIX (cf. Collins, *Daniel* op.cit. p.1 ss.). Entre os antigos que não distinguiam entre apocalíptica e texto

expectativa em torno de certas práticas. Por exemplo, a repetição de fórmulas é muito importante em 3En, mas ausente de 4Ezra; em ambos, no entanto, a oração se faz presente como indutor de ASC em ambos e deve ser investigada, em seus próprios méritos, conforme sua ocorrência em cada texto.

A "re-encenação" de episódios visionários anteriores também desencoraja a credibilidade das preparações descritas. Isso manifesta-se especialmente em Ap 10:8-11, com João de Patmos passando por uma experiência muito similar à de Ezequiel 3:3-4; a semelhança tão detalhada torna a descrição factual da experiência semelhante à imitação deliberada de um modelo, embora não esteja excluída a hipótese de João ter tido uma experiência mística qualquer e que tenha escolhido descrevê-la em termos semelhantes aos de Ezequiel. De modo semelhante, as experiências dos visionários podem ter sido autênticas, mas vazadas por escrito tempos depois de terem ocorrido e por isso mesmo "retrabalhadas" nas versões que conhecemos hoje.

Deve-se notar ainda que se os argumentos em favor da autenticidade são sempre muito específicos e pontuais, aqueles contrários à ela são mais genéricos e por isso mesmo qualitativamente diferentes. Enquanto são suficientes 3 ou 4 passagens para se verificar a extensão da indução química na apocalíptica, encontram-se por todo o lado trechos envolvendo orações, por exemplo, como meio preparatório (uma difusão que, como vimos, desencoraja sua aceitação como prática efetiva). A sensação de artificialidade na apocalíptica é, por assim dizer, difusa, enquanto que os argumentos favoráveis à autenticidade parecem lidar com exceções à regra.

profético Josefo é um exemplo dos mais claros - cf. sua leitura de Daniel nas *Antigüidades judaicas* 10.276.

Por fim, o fato de termos apenas parte da produção apocalíptica original não favorece nem desacredita a efetividade dos processos preparatórios em termos de ASCs, embora seja razoável supor que teríamos mais certezas caso dispuséssemos de documentação mais ampla.

**REENCARNAÇÃO E O JUDAÍSMO DE FLÁVIO JOSEFO COMO
INSTRUMENTOS HERMENÊUTICOS PARA ENTENDER A
PSEUDEPIGRAFIA APOCALÍPTICA**

Quando se pensa na idéia de reencarnação, ainda que nos termos mais simples e próximos do senso-comum, algumas premissas básicas parecem indissociáveis de quaisquer raciocínios mais sofisticados: podemos resumi-las em cinco aspectos essenciais.

1. Os espíritos dos mortos (ou dos ainda não nascidos) têm existência efetiva;
2. Os vivos possuem meios para contatá-los;
3. Esse contato é lícito, ainda que não necessariamente meritório (isso irá depender da natureza das partes envolvidas, em especial do espírito que se deseja manipular);
4. A existência dos espíritos e as mensagens que eles comunicam aos vivos constituem prova da imortalidade da alma;
5. Os relatos dos espíritos com relação ao item anterior mostram um Além em que as categorias de Céu e Inferno tendem a ser algo móveis, quando não completamente relativizadas pelo conceito de reencarnação.

Dessas cinco afirmativas as últimas quatro podem ser consideradas anátema para os judeus do período do Segundo Templo, como seriam para quase todos os cristãos posteriormente. Isto não impediu que se falasse de uma passagem do AT que poderia ter sido psicografada (2Cr 21:12

ss.), mas trata-se de um caso excepcional e controverso¹ e que não comprova que a manipulação do espírito dos mortos fosse uma idéia viável para os judeus que viram o surgimento e desenvolvimento da apocalíptica. Mesmo um herói apocalíptico como Enoch, que vai ao Além e volta (p.ex. 1En 94; 2En 43) não pode ter sido quem escreveu o relato - supondo que este tivesse algum tipo de experiência religiosa durante a redação, ou mesmo que tivesse algum tipo de relação privilegiada com Enoch.

A idéia de que espíritos tenham uma existência relativamente autônoma e interativa com os vivos (da qual a psicografia, ou escrita automática de natureza espiritual seria apenas um caso particular de manipulação) é inviável no judaísmo rabínico, como era nos textos do AT e no judaísmo do Segundo Templo em geral. Isso não impediu que eventualmente a idéia de reencarnação se tornasse parte do *mainstream* do pensamento judaico pelo final do séc.XVII². Os estudiosos modernos são praticamente unânimes em rejeitarem a presença do conceito antes da Idade Média, no *Sefer ha-Bahir*³. Ainda assim as fontes talmúdicas talvez mencionem a doutrina da reencarnação - nunca em termos de louvor, é claro, e muitas vezes de modo confuso e enviesado⁴.

¹ Para comentários detalhados sobre a passagem e seus problemas, cf. Raymond B. Dillard. *2 Chronicles*. Word Biblical Commentary. Waco: Word Books, 1987. P.167; Frank E. Gaebelin (ed.). *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1988. P.507; Jacob M. Myers. *II Chronicles*. New York: Doubleday, 1965. Pp.121-122. Cf. ainda Wilhelm Rudolph. "Problems of the Books of Chronicles" in: *Vetus Testamentum* 4, 1954 e Simon J. Vries. *1 and 2 Chronicles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. P.333.

² Sobre o tema ver a tese recente de Dina R. Eylon. *Reincarnation in Jewish Mysticism and Gnosticism*. Lewiston / Lampeter: Edwin Mellen Press, 2003.

³ Eylon, op.cit. p.45.

⁴ Possivelmente o primeiro estudioso a notar isso foi Herbert Loewe, ainda nos anos 30 do século XX. Cf. Claude G. Montefiore e Herbert Loewe (eds.). *A Rabbinic Anthology*. London: Macmillan, 1938, especialmente as notas das pp.660-666. Loewe rastreia o uso equivocado do termo hebraico *mitgalgelin* ("rolar") relacionado a *gilgul* ("transmigração", i.e. metempsicose) no Talmud de Jerusalém *Ket.* 12.3 f35b, linha 13; *Ket.* 111a - "R. Simai disse, o Santíssimo, bendito

As passagens talmúdicas que mostram conhecimento do conceito de metempsicose são *Sabbath* 152b e *Eccles R.3.21* (na qual os espíritos são sacudidos para cima e para baixo, o que sugere transmigração)⁵. *San.* 109a afirma que os homens de Babel foram transformados em macacos, espíritos e demônios.

*Orígenes menciona o tema com freqüência, e é difícil imaginar que ele tenha escapado do olhar dos rabinos. Que Simai e outros estivessem conscientemente pensando em transmigração não posso sugerir. Mas os pontos de vista que eles expressam podem lhes ter sido comunicados por diversos canais, a partir de pessoas que acreditavam na transmigração*⁶.

Essas referências, tardias, escassas e confusas, tornam-se ainda mais irrelevantes quando comparadas com a clareza de passagens em que qualquer transferência do poder divino quanto ao número e destino de almas mostra-se impossível. Destas, uma das mais importantes é uma passagem do *Apocalipse siríaco de Baruch*, 2Br 21:9-11:

Pois apenas Vós podeis sustentar aqueles que existem, os que se foram e os que virão [...] Pois sois o Único vivo, o Imortal e o Inescrutável, e sabeis o número dos homens [...]

Is 57:16 e o tratado *Yevamot* 62a do Talmude da Babilônia falam também do número fixo de almas criado por Deus:

seja, irá escavar a terra diante deles, e seus corpos irão rolar pela escavação como garrafas, e quando chegarem à terra de Israel suas almas lhes serão reunidas". A discussão relativa à passagem é longa, mas Loewe e Montefiore concordam que o uso correto do conceito de metempsicose no pensamento judaico começa apenas com Saadiah (excluindo, portanto, Josefo).

⁵ Montefiore e Loewe, op.cit. p.663.

⁶ Id. ibid.

[...] Com efeito, não contenderei para sempre, nem estarei perpetuamente encolerizado, pois à minha presença desfaleceria o espírito, a alma que criei.

[...] R. Huna disse: Ele cumpriu [a obrigação de propagar a raça tendo filhos, mas antes de tornar-se um prosélito] por conta [de que ele segue a tradição] de R. Assi. Pois R. Assi disse: o Filho de David não virá antes de todas as almas no Guf⁷ terem tomado um rumo [...]

Essas citações bastam para evidenciar que, para o período do Segundo Templo, a crença na reencarnação estava longe de ser comum, se é que ela tenha ocorrido de modo consistente a algum autor judeu da época⁸. A noção judaica de ressurreição apresenta um conjunto próprio de problemas, que talvez se relacione ao ideário grego relativo à reencarnação; essa discussão relaciona-se de modo especial a Josefo, como veremos.

Com relação a outras fontes possíveis, nenhuma passagem bíblica é convincente como fonte para a doutrina da reencarnação entre os judeus do período do Segundo Templo. As referências, quando existem, são escassas e oblíquas. Com freqüência Sl 90:3-6, Pr 8:22-31; Jr 1:4-5; Ecl 1:9-11 e Js 24:3 são citadas como "evidência" bíblica para a reencarnação, mas nenhuma é convincente para o propósito⁹.

Um problema associado ao da reencarnação é o da possível origem grega do tema da ressurreição dos mortos. Que esta idéia (juntamente com a da punição e recompensa no

⁷ A região habitado pelas almas dos ainda não-nascidos.

⁸ Cf. Eylon, op.cit. p.53 ss.; Frank C. Porter. "The pre-existence of the soul in the *Book of Wisdom* and in Rabbinic writings" in: *American Journal of Theology* 12, 1908. Pp.58-113 e George W. Nickelsburg. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge (Mass.) / London: Harvard University Press / Oxford University Press, 1972.

⁹ Joseph Head e Sylvia L. Cranston (eds.). *Reincarnation in World Thought*. New York: Julian Press, 1967. Pp.83-84. Mas cf. Leon Nemoy. "Biblical quasi-evidence for the transmigration of souls" in: *Journal of Biblical Literature* 59: 159-168, 1940 para o aparecimento do tema no chamado *Código de al-Qirqisānī*, uma fonte caraíta. A presença do conceito de reencarnação em fontes judaicas tardias como essa tem sido

Além) seja tardia ninguém questiona - provavelmente não é de origem semítica, tampouco. A maior parte dos estudiosos desde o princípio do séc.XX considera a noção de ressurreição dos mortos como resultado da influência iraniana, mas a análise de Isidore Lévy vai noutra direção, propondo que não apenas a idéia de ressurreição (aqui variação da reencarnação) é tardia, mas que mesmo Dn 12:2 são interpolações tardias, herodianas¹⁰.

Um quadro bem diverso emerge do testemunho de Josefo, ao menos aparentemente. Diversas passagens do historiador evidenciam conhecimento claro do conceito de reencarnação. Uma das mais importantes é BJ¹¹ 2.162¹², embora numa estranha conexão doutrinal com o farisaísmo:

Toda alma, eles [os fariseus] afirmam, é imperecível, mas somente a alma dos bons passa a outro corpo.

Informação semelhante encontra-se em BJ 3.374 e em CA 2.218:

Não sabeis que aqueles que deixam a vida em conformidade com as leis da natureza e pagam o empréstimo recebido de Deus, quando Ele que emprestou achar por bem cobrar, obtém reconhecimento eterno; suas casas e famílias estão seguras, suas almas, imaculadas e obedientes, recebem os lugares mais santos no Céu, de onde, na revolução dos tempos, retornarão para encontrar nova habitação em corpos castos?

atribuída à influência do pensamento árabe (cf. Carra de Vaux. "Tanāsukh" in: *Encyclopedia of Islam*. IV, 648-649).

¹⁰ *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1927. P.247.

¹¹ Abreviatura utilizada para as obras de Josefo: BJ = *Guerra dos judeus*, AJ = *Antigüidades judaicas*, CA = *Contra Apião*, V = *Autobiografia*.

¹² Deve-se lembrar que mesmo autores antigos conheciam a distinção entre metempsicose e palingenesia: Sêneca, por exemplo (*Cartas* 108.19) exhibe um ponto de vista semelhante ao de Pitágoras, alternando o movimento entre cada corpo (*metemyukwsij*) com interlúdios no submundo (*paliggenesia*). A terminologia usada por Josefo claramente aproxima-se mais da última, embora não tenhamos como saber se ele estava

A menção à "corpos castos" é um problema específico de tradução, pois **agnoj** é melhor traduzido como "sagrado"¹³.

E em CA 2.218:

Não; cada indivíduo, confiando no testemunho de sua própria consciência e na profecia do legislador [Moisés], confirmado pelo testemunho seguro de Deus, está firmemente persuadido de que, para aqueles que observam as leis e, se for o caso, morrem por elas, de espontânea vontade, Deus garantiu uma existência renovada e, na revolução dos tempos, o dom de uma vida melhor.

Uma outra variação da idéia aparece em BJ 7.185, ainda que de modo menos explícito:

[...] os chamados demônios - noutras palavras, os espíritos dos perversos que entram nos vivos e os matam a menos que seja fornecida ajuda - são imediatamente expelidos por esta raiz [...]

Surpreendentemente, pouco se atentou para essas passagens de Josefo. A melhor análise é a de Steve Mason, que muito clarificou os usos e mal-entendidos da idéia de reencarnação em Josefo¹⁴.

Em termos de vocabulário, Josefo mostra-se notavelmente próximo de Platão em seu uso de termos ligados à reencarnação; este último não fala de **pal iggenesia** mas **pal in gignesqai** ocorre no *Meno* 81.b5 e no *Fédon* 70.a8 e 72.a8¹⁵. Em Josefo **pal iggenesia** e **ahabiwsij** parecem equivalentes: assim, em AJ 18.14,

consciente das sutilezas relacionadas a este vocabulário específico do tema.

¹³ Steve Mason. *Flavius Josephus on the Pharisees: a Composition-Critical Study*. Leiden / New York / Kobenhavn / Köln: Brill, 1991. P.166.

¹⁴ Op.cit. Cf. em especial o capítulo 6 do livro de Mason.

Eles [os fariseus] acreditam que as almas têm o poder de sobreviver à morte e que existem recompensas e punições sob a terra¹⁶ para aqueles que viveram na virtude ou no vício: prisão eterna é a sorte das almas ruins, enquanto as almas boas recebem uma passagem fácil para uma nova vida.

Na verdade a idéia de paraíso não é incompatível com a de reencarnação: em Josefo a referência à nova vida restringe-se aos justos, e desse modo pode ser entendida como uma espécie de paraíso. Mostra-se incrivelmente semelhante à perspectiva de Dn 12 e suas promessas de recompensa ou punição eternas, na carne, para bons e maus respectivamente.

Deve-se lembrar ainda que nunca existiu uma doutrina grega unificada acerca da reencarnação que Josefo pudesse ter conhecido: mas quando ele fala de reencarnação em um corpo apenas, e somente para os justos, ele pode estar interpretando ressurreição como o modo especificamente judaico de pensar a reencarnação¹⁷. Deve-se ainda ter em mente que Josefo podia estar tentando impressionar uma audiência grega nas passagens, argumentando que as diferenças sectárias entre os judeus eram semelhantes às diferenças entre as escolas filosóficas gregas. Essa parecnça é admitida explicitamente na V 12¹⁸:

Estando agora em meu décimo-nono ano comecei a governar minha vida pelas regras dos fariseus, uma seita com pontos de contato com a escola que os gregos chamam de estóica.

¹⁵ Idem, p.163. Das 399 referências a **paliggenesia** localizadas no *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), nenhuma se refere a Platão.

¹⁶ Uma idéia que pode ter sido inserida por seu uso corrente junto ao público grego.

¹⁷ Idem, pp.169-170. A idéia de que a reencarnação é uma espécie de exílio para as almas dos justos encontra paralelo em Fílon, *De gigantibus* 2 ss.

¹⁸ AJ 15.371 toca no mesmo tema ao argumentar que os essênios seguiam os ensinamentos pitagóricos.

Em suma, a evidência de Josefo sobre a crença na reencarnação entre os fariseus é importante e não pode ser omitida. O vocabulário é muito semelhante a passagens gregas que tratam do mesmo tema (na verdade, **paliggenesia** e **anabiwsij** parecem intercambiáveis em Josefo, como vimos - cf. AJ 18.14 e CA 2.218)¹⁹. Com tudo isso, é razoável concluir que Josefo sabia do que estava falando, e que implicações teológicas suas exposições sobre o conceito tinham. Ao mesmo tempo, o modo como ele discute o assunto alinha-se mais com o pensamento apocalíptico do que com as doutrinas gregas correntes, tal como exposto em Dn 12: ao falar de reencarnação em apenas um corpo Josefo repete o tema da ressurreição dos mortos. Menos clara é a irrelevância da referência daniélica ao tormento eterno dos perversos por parte de Josefo.

Não podemos ter certeza se o uso do vocabulário grego de Josefo relativo à reencarnação revela a mão de um secretário ou de um revisor: mas pode ser o caso, já que as idéias de Josefo (por oposição ao seu vocabulário) mostram-se mais próximas dos conceitos judaicos de ressurreição do que dos gregos de reencarnação. De todo modo, enquanto que a análise vocabular mostra que metempsicose, palingenesia e conceitos semelhantes estavam, em princípio, acessíveis aos judeus do período do Segundo Templo - pelo menos acessíveis a Josefo - o seu uso não implica em similaridades com o pensamento grego, nem significa que a idéia de reencarnação constituísse tema comum em círculos judaicos, mesmo nos apocalipses (onde a idéia de ressurreição manifestou-se pela primeira vez no pensamento judaico, em Dn 12).

¹⁹ Mason, op.cit. p.164.

EXPERIÊNCIA VISIONÁRIA E TRANSE NA APOCALÍPTICA DO SEGUNDO TEMPLO

Para a mentalidade moderna, tranSES, visões, e mesmo sonhos ocupam um lugar distante das formas usuais de se lidar com o mundo: dificilmente alguém baseia sua conduta cotidiana nesse tipo de vivência. E mesmo que o faça, será em roupagem moderna - um sonho sugerindo uma cura para uma doença, se levado a sério em termos premonitórios, provavelmente levará a uma consulta médica, ou à investigação sobre certo tipo de terapia.

Para os judeus do mundo que Jesus e os apóstolos conheceram - o mundo do judaísmo do Segundo Templo - essa distinção era bem menos nítida, independentemente da formação cultural do visionário em questão. Mesmo um erudito como o historiador Flávio Josefo tinha seus próprios episódios visionários em alta conta, a ponto de não apenas basear sua conduta pessoal nelas, como também de construir toda uma teologia da história tendo-as por base. Na verdade, fora do mundo judaico também gregos e romanos educados levavam suas visões a sério - pensemos na universalidade do tema das viagens ao Além no mundo grego, encontradas em autores que vão de Homero a Platão e, como sátira, até em Luciano de Samósata; lembremos de Suetônio no mesmo contexto de crédito a esse tipo de meio revelatório.

Tudo o que temos como testemunho desses episódios na vida dos judeus do Segundo Templo são textos nos quais nem sempre é fácil perceber o que é um *topos* literário (ou seja, um lugar-comum sem qualquer relação concreta com um fenômeno real) e o que é experiência autêntica, em primeira mão. Logicamente, entre esses extremos todo tipo de nuance existe - experiências autênticas relatadas em terceira pessoa, tranSES falsos baseados em relatos verdadeiros,

episódios visionários muito simples que podem ter sido desenvolvidos e "embelezados" depois.

Uma primeira coisa a se ter em conta nos relatos de experiências visionárias é o tipo de texto em que ocorrem. Os apocalipses judaicos - quase todos compostos entre os sécs. III a.C. e II d.C. - são especialmente prolíficos na descrição desse tipo de experiência (por oposição, a literatura sapiencial é virtualmente muda sobre o tema, como o é a historiografia). Um exame das passagens mais importantes dos apocalipses relacionadas a episódios visionários é portanto bom ponto de partida¹.

¹ Para efeito do tema tratado, considerarei apocalipses de datação e proveniência incerta como o *Apocalipse eslavônico de Enoch* (2En) como parte da literatura visionária utilizável, por terem temática e ambientação típicas do período do Segundo Templo, envolvendo personagens e temas comuns ao mesmo (Enoch, Baruch, etc.). Todas as citações bíblicas foram retiradas da Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulinas, 1991) e as de pseudepígrafos da edição de James H. Charlesworth (*The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 2 volumes. 1983-1985). Para não ter de acrescentar um número grande de notas de rodapé neste artigo, segue abaixo uma bibliografia sumária relativa ao tema tratado. John J. Collins. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984; *The Apocalyptic Imagination*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998; David S. Russell. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964; Martha Himmelfarb. "From prophecy to apocalyptic: the *Book of the Watchers* and tours of Heaven" in: Arthur Green (ed.). *World Spirituality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986; Anders Hultgård. "Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion - ein religionsgeschichtliches Problem" in: Wolfgang Haase e Hildegard Temporini (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: De Gruyter, 1978-1986. Vol. 17/2; "Ecstasy and vision" in: Nils Holm (ed.). *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1982; Christopher Rowland. *The Open Heaven*. London: SPCK, 1982; Michael E. Stone. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990; "Apocalyptic - vision or hallucination?" in: Michael E. Stone (ed.). *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition*. Leiden / New York / København / Köln: Brill, 1991; David Satran. "Daniel: seer, philosopher, holy man" in: George W.E. Nickelsburg and John J. Collins (eds.). *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. Chico: Scholars Press, 1980; Ithamar Gruenwald. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill, 1980; Gunnel André. "Ecstatic prophesy in the Old Testament" in: Nils Holm (ed.). *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1982; David Aune. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983; Rebecca Gray. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1993; James H. Charlesworth. "The Jewish roots of christology: the discovery of the

Os trechos mais importantes para nosso tema são aqueles que reportam estados alterados de consciência (convencionalmente abreviados segundo o termo em inglês consagrado pelos estudiosos, *altered states of consciousness* - ASC) induzidos por jejuns, por orações, lutos exagerados ou por substâncias alucinógenas. Cada um desses elementos tem eficácia química ou biológica comprovada, mas não é isso o que nos interessa aqui e sim o significado cultural que as experiências descritas pela indução de ASC adquiriram para os judeus e, possivelmente, para os cristãos que viveram o período final do Segundo Templo e o século seguinte. Os cristãos devem ser incluídos em nossa análise não apenas por sua matriz judaica mas também por terem constituído uma parte - talvez grande - do público que consumiu e preservou os apocalipses de que trataremos.

Por comparação com outros textos do Antigo Testamento que descrevem tranSES, êxtases ou ASCs em geral (os principais são os livros dos profetas) os apocalipses são muito mais loquazes, tanto quanto aos processos de indução quanto aos efeitos finais. Mas toda essa informação tem valor apenas relativo, já que praticamente toda a produção visionária abordada aqui é pseudônima: isto significa que, mesmo sendo abundantes os relatos em primeira pessoa, eles têm de ser encarados com desconfiança por não se referirem aos autores reais dos textos, mas aos autores presumidos. Ou seja, uma passagem como, digamos, 4Ezra 10:29 refere-se por um lado a alguém que teve uma experiência extática mas também à identidade dessa pessoa - ostensivamente, o Esdras

hypostatic voice" in: *Scottish Journal of Theology* 39 (1): 19-41, 1986; Mathias Delcor. *Testament of Abraham*. Leiden: Brill, 1973; George W. Nickelsburg (ed.). *Studies in the Testament of Abraham*. Missoula: Scholars Press, 1976; James L. Kugel. "The Ladder of Jacob" in: *Harvard Theological Review* 88: 209-227, 1995; Adela Y. Collins. *The Apocalypse*. Dublin: Veritas Publications, 1979; David Frankfurter. *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1993; "The legacy of Jewish apocalypses in early Christianity: regional trajectories" in: James C. VanderKam e William Adler (eds.). *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Assen: Van Gorcum / Fortress Press, 1996.

canônico. Tratando-se de texto do séc.I d.C. - provavelmente posterior à queda do Templo, em função das referências à queda do mesmo e à águia romana -, não se tem como atribuí-lo seriamente ao líder judeu dos primeiros tempos pós-exílicos que dá nome ao livro. Que o autor real se considerasse possuído por Esdras ou por qualquer outro personagem passado (mítico ou histórico) é uma possibilidade a ser considerada, que será tratada no final deste capítulo.

Os meios de inspiração dos visionários apocalípticos eram antes psicológicos do que físicos. Isto significa que as visões espetaculares aparentemente induzidas por meios não-psicológicos (como as de 4Ezra) são comparativamente raras. Por outro lado, as referências a transe e visões são mais freqüentes na apocalíptica judaica do que no Antigo Testamento, mesmo entre os profetas: essas descrições de processos visionários são mais notáveis nos apocalipses mais importantes, Daniel, o *Apocalipse siríaco de Baruch* (2Br), no *Quarto livro de Esdras* (4Ezra) e o *Livro etiópico de Enoch* (1En - este último não é, no seu conjunto, um apocalipse mas contém grandes seções apocalípticas). Os Testamentos, mesmo não sendo tecnicamente apocalipses, têm em comum com eles muito das descrições de ASCs.

Meios químicos para a obtenção de visões não são exclusividade dos apocalipses judaicos: um exemplo famoso - embora controverso - é o do oráculo de Delfos. Das práticas extáticas pagãs o Antigo Testamento nos dá o exemplo eloqüente dos profetas de Baal em 1Rs 18:20.

Uma observação importante acerca dos ASCs descritos nos apocalipses judaicos e literaturas afins é o fato de que, com exceção da Sibila, todos os visionários retratados são homens (isto não prova a identidade dos autores, mas é um fator a ser levado em conta quando se trata disso); e mesmo a Sibila é excepcional no meio apocalíptico não apenas por

sua condição de mulher mas também por outras peculiaridades dos *Oráculos sibílinos*.

Embora os apocalípticos sejam muito mais "abertos" do que os profetas quando se trata de falar dos processos de indução de ASCs, eles compartilham com os profetas a mesma compulsão divina por revelar coisas ocultas aos homens; os meios para obter essa inspiração variavam muito entre os profetas, mas uma divisão básica pode ser estabelecida entre os profetas "primitivos" e os "clássicos". Música podia ser utilizada para induzir o dom profético - é o que vê em 1Sm 19:20-24 e 10:5; Elias "bebia da torrente" em 1Rs 17:2-6; o espírito que animava Eldad e Medad deve ter sido o mesmo de Moisés (Nm 11:24-30). Os paralelos com a atividade dos profetas são numerosos no Antigo Oriente Próximo: a memória de um *baru*, uma espécie de vidente, foi preservada em Nm 24 (trata-se de Balaão). Outros exemplos aparecem em Jz 14:6 e 1Sm 16:14, onde o *ruah* ("espírito") de Deus toma os profetas.

Em suma, os profetas primitivos eram mais ostensivamente violentos em seus meios propiciatórios de transe do que os clássicos - embora isto seja uma informação a ser lida com cautela, já que essa diferença pode ter sido deliberadamente introduzida pelos compiladores, buscando fazer com que, digamos, Isaías se assemelhe menos aos profetas pagãos do que Elias, de uma época anterior)²; de todo modo, é preciso notar que os livros proféticos parecem menos interessados em falar dos meios de indução extática do que da mensagem que anunciam.

Já nos profetas "clássicos" há menos pistas sobre as formas pelas quais eles entravam em êxtase. Ezequiel é o exemplo mais eloqüente: ele alega que os Céus se abriram e ele teve uma visão de Deus (Ez 1-3)³. Se isso aconteceu no

² Cf. Gunnel André. "Ecstatic prophesy", op.cit.

³ Nos apocalipses de viagem ao Além mais tardios esta seria uma imagem importante - embora nessa época estivesse implícito que Deus já houvesse se distanciado dos homens de tal maneira que os heróis dos apocalipses é que seriam capazes de vê-Lo. Cf. Himmelfarb, "From prophecy to apocalypticism", p.150.

Templo não está claro. Depois, Deus dá um rolo para Ezequiel comer, o que ele faz e assim adquire o dom da profecia - embora seja difícil aceitar a literalidade do episódio. A visão de Jeremias em Jr 1:11-12 também é difícil de explicar, mas parece envolver um trocadilho em hebraico (entre os termos *shequed*, "árvore", e *sequed*, "tornar claro"); não sabemos se Jeremias de fato tinha uma árvore diante de si, mas assim é que ele descreve como recebeu a palavra de Deus. Isaías deve ter tido sua visão dentro do Templo (Is 6:1,2), mas pouco se pode inferir desses estímulos visuais além do fato de que o carvão quente não pode ter fisicamente tocado seus lábios, pois nesse caso ele não poderia ter continuado a profetizar. Mas todos esses relatos relacionam-se muito mais às mensagens que serão recebidas e passadas pelos profetas do que à preparação para as experiências visionárias em sentido estrito.

As práticas indutoras de ASCs que nos interessam mais de perto tanto em livros proféticos quanto em apocalipses, estão intimamente ligadas à adivinhação - seja de eventos próximos, seja dos segredos essenciais da criação divina. Esse aspecto é especialmente importante em se tratando dos visionários apocalípticos, uma vez que o que eles têm a comunicar é também o resultado de um questionamento, tanto quanto a resposta a uma consulta oracular é.

Além da relação aparente com as práticas divinatórias, os êxtases dos apocalípticos relacionam-se talvez com o fenômeno da possessão - tema tabu no Antigo Testamento e que aparece no Novo também sob uma luz desfavorável. A possessão talvez esteja presente em alguns textos proféticos e pode estar por trás de uma passagem apocalíptica como 4Ezra 14:40: "[...] e minha boca foi aberta, e não se fechou mais". Note-se a posição passiva do sujeito relativamente ao mecanismo de inspiração.

Nessa passagem o visionário aparentemente perdeu o controle sobre a capacidade de silenciar e passou a falar

sem pausas: é razoável supor a presença do fenômeno possessional aqui, embora também nisto 4Ezra configure-se como texto excepcional e não se possa afirmar que todos os apocalipses exibam episódios semelhantes. Por vezes a visão é obtida por meio de uma combinação de elementos, físicos, químicos e psicológicos.

É importante notar também que o apocalíptico nunca perde sua identidade para "tornar-se um com Deus", muito menos para identificar-se com o anjo intermediador quando houver um: nisso os apocalípticos assemelham-se aos profetas. Mesmo um visionário como Ezequiel jamais perde sua individualidade nem mescla-se com a divindade. Ao mesmo tempo em que nós consideramos os apocalipses um gênero definido na Antigüidade - mas os antigos não -, tampouco existe uma teoria da inspiração geral e única para as experiências descritas nesses textos. Uma distinção inicial quanto às experiências visionárias descritas refere-se ao estado em que o visionário alega ter tido a visão - se acordado ou se dormindo. Por outro lado, o fato de nós enxergarmos na apocalíptica um gênero literário mais ou menos definido é justificado pelo fato de encontrarmos um conjunto definido de clichês e práticas, que constituem lugares-comuns literários (*topoi*)⁴. Convém lembrar aqui a natureza fragmentária da evidência de que dispomos - os apocalipses que chegaram até nós são apenas parte de uma produção maior, talvez muito maior. Os paralelos com práticas pagãs - em especial no que diz respeito às semelhanças entre 4Ezra e apocalipses persas - favorecem a idéia de que se está lidando com mais do que meros clichês, mas nisso como em qualquer discussão relativa à influência persa sobre o judaísmo do Segundo Templo a compilação tardia das fontes iranianas apresenta dificuldades insuperáveis no momento.

As visões obtidas com o visionário dormindo confundem-se por vezes com sonhos, forçados por práticas extáticas,

⁴ Anders Hultgård. "Ecstasy and vision", p.218.

indução química ou de outro tipo, mas sempre significativos para o visionário nos termos em que ele compreende sua missão.

O número de passagens apocalípticas que informam algo acerca do processo visionário - preparação e período pós-visão - é relativamente grande (cerca de 120 trechos da literatura do Antigo e Novo Testamentos, dos Manuscritos do Mar Morto e dos pseudepígrafos do AT e dos apócrifos do NT prestam-se ao nosso exame).

Desse total, os seguintes referem-se claramente a ASCs com o visionário acordado - 1En 1:2; 91:1; 2En 1:2-6; 3:1; 72:1, 10; 2Br 5:5-7; 6:2; 9; 12:5; 21:1-3; 26; 32:7; 37; 53:12; 55:1-4; 3Br introdução eslavônica; introdução grega; 1:3 nas duas recensões; 4Ezra 1:33; 5:14-15, 19-20, 21; 6:35; 9:23-25, 26-29; 12:3; 12:51; 13:14; 14:1-3, 36; ApAbr 8; 15-19; ApSid 2:1-5; Ap 1:9-17; 4:1-2; Dn 1:8-21; 2:17-20; 7:15, 28; 9:1-3, 21; 10:1-17; Jub introdução; 1:2-6; Martls 1:5-6; 2:7-11; Vita 25; 27; LdJb 2:1-3, 6-22; 4Br 4:11; 6:7-16, 15; 7:1; OrSib 2:1, 340; 3:1-7; 5:51; 11:315-320; 13:1, 5 e fr.8 (e outros 3 prováveis, 3Br 9:1-2 na recensão grega e Dn 8:1; 16); por comparação apenas 19 mencionam o visionário dormindo. São elas 1En 13:6-10; 2En 1:2-6; 72:1, 10; 2Br 35-36; 52:7-53; 55:1-4; 4Ezra 3:1-5; 10:29, 59; 11:1; 13:1; GrEzra 1; ApAdão 2:1; TestLv 2; TestNaf 5-7; Dn 7:1-2; *Escada de Jacó* 1:1 e 4Br 5 (mais 2 passagens pouco claras, 4Ezra 5:31 e novamente Dn 8:1; 16).

Algumas das passagens acima se sobrepõem porque podemos eventualmente encontrar, no mesmo verso, o visionário sucessivamente acordado e dormindo e vice-versa (p.ex. 2En 72:1, 10). Outras 30 passagens apocalípticas são vagas sobre o estado do visionário, se dormindo ou desperto.

Quanto ao ambiente em que se alega estar o visionário apocalíptico, cenários domésticos perfazem 6 passagens confirmadas (2En 1:2-6; GrEzra 1; ApAbr 8; Dn 2:17-20; 7:1-2, 15 e 28) e 1 provável (2En 3:1); localidades geográficas específicas somam 10 confirmadas (1En 13:6-10; 2Br 5:5-7;

47-48:1; 3Br introdução grega; 4Ezra 1:33; 3:1-5; 9:26-29; Ap 1:9-17; Dn 10:1-17 e Jub 1:2-6), e acidentes naturais como montanhas, rios não-nomeados e outros do gênero somam outros 5 trechos (2Br 6:2; 55:1-4; 3Br introdução eslavônica; 4Ezra 14:1-3 e MartIs 2:7-11).

Em 7 passagens localidades específicas aparecem como parte importante da preparação do visionário para o ASC: o Rio Dan em 1En 13:6-10; a caverna no vale do Kidron em 2Br 21:1-3; a exigência de estar embaixo de uma árvore em 55:1-4; o Rio Tigre em Dn 10:1-17; o Monte Sinai na introdução a Jub; uma montanha no MartIs 2:7-11 e um túmulo em 4Br 4:11).

Túmulos aparecem apenas 2 vezes nos processos visionários (ambas em 4Br, 4:11 e 7:1); por outro lado a presença de anjos ou seres sobrenaturais como parte do processo visionário surge 31 vezes nas passagens examinadas (1En 1:2; 2En 3:1; 72:1, 10; 2Br 6:2; 55:1-4; 3Br introdução eslavônica; 1:3 nas 2 recensões; 4Ezra 5:31; VisEzra 1; ApAbr 12:12; ApSof A:1; TestLv 2; TestJob 2-3; TestAbr recA 10:1; recB 10:3; TestSol 26:6; Ap 1:9-17; 4:1-2; 18:1; 21:9-11; Dn 8:1, 16; 9:21; 10:1-17; 4Q246 I; Vita 25; 26; 4Br 4:11; 6:7-16, 15; OrSib 11:315-320 e 13:1).

Outro aspecto a ser considerado como possível parte do processo preparatório é a reavaliação de passagens bíblicas anteriores, levando à uma exegese que parece de algum modo relacionada à imersão completa do visionário no contexto da passagem que estuda: a mais famosa é possivelmente a referência às "setenta semanas" de Jeremias relidas por Daniel (Dn 9:24 ss.).

O leitor já deve ter percebido, pela frequência com que aparece nos levantamentos acima, a importância de 4Ezra. De fato, é um texto que destaca-se entre todos os apocalipses preservados, por diversas razões. É prolífico em passagens nas quais o visionário descreve em detalhe seu ASC; foi notável entre os apocalipses a ponto de ter sido incluído na Vulgata; e é excepcional pelos episódios de indução

química de ASCs (que talvez tenham paralelo aparente no MartIs 2:7-11, mas em nenhum outro texto judaico do período estudado encontra-se algo de peso semelhante). Por fim, a unidade do texto (excluídos os 2 primeiros e os 2 últimos capítulos) facilita a tarefa do estudioso na medida em que, não apresentando interpolações, as experiências descritas podem ser atribuídas - nem que apenas literariamente - ao mesmo visionário.

As passagens de 4Ezra especialmente significativas em termos de processos visionários por indução química são 4Ezra 9:23-29; 12:51 e 14:38-48. Elas oferecem ligações claras entre a ingestão de substâncias e experiências místicas. Deve-se ainda notar que as variantes textuais relativas à essas três passagens são insignificantes⁵.

4Ezra é um apocalipse judaico (com exceção das interpolações cristãs supracitadas). O texto foi escrito provavelmente após 70 d.C.; percebe-se isso em função da importância que o autor atribui à queda do Templo; ao mesmo tempo ele deve ser anterior ao final do séc.II (quando a primeira menção clara ao seu conteúdo é encontrada em Clemente de Alexandria)⁶. O texto está estruturado em torno de sete visões, das quais as mais importantes na análise da experiência visionária relacionada à indução química são a quarta (a mulher chorando) e a sétima (a ordem para escrever os 94 livros). 4Ezra 12:51 liga-se à quinta visão (a águia), mas na verdade já introduz a sexta (já que após 12:51 o visionário dorme sete dias e então tem uma visão).

Na primeira passagem, 4Ezra 9:23-29, encontra-se um diálogo entre Deus e Ezra, no qual o visionário mostra-se perplexo ante o destino dos pecadores comparado aos dos justos. Para que Deus possa explicar a Ezra porque tantos perecem enquanto Ele apenas se preocupa com o destino dos justos, Deus manda Ezra para um campo onde não exista construção humana e, ao invés de jejuar - que seria a ordem

⁵ Michael E. Stone. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990. Pp.1-3.

normal a ser dada num contexto como esse⁷ - Deus manda que Ezra alimente-se apenas das flores do campo e abstenha-se de carne e vinho (4Ezra 9:23-25).

Mas deixe passar mais sete dias - mas não jejues durante eles; vá até um campo de flores onde nenhuma construção humana tenha sido erguida, e coma apenas as flores do campo, e não proves carne, nem bebas vinho, mas comas somente as flores, a ores ao Altíssimo incessantemente - então Eu virei e falarei contigo.

O tema do vegetarianismo pode ser uma remissão à dieta pré-diluviana, mais próxima da perfeição edênica, mas a imposição de se alimentar apenas de flores é difícil de relacionar à outras passagens bíblicas e está ausente de algumas versões do texto de 4Ezra⁸; mas como as versões latina e siríaca oferecem manuscritos de 4Ezra particularmente bons, parece mais plausível que a referência às flores já estivesse presente no original grego ou hebraico e que tenha desaparecido de outras famílias textuais do que o contrário: não se deve considerá-las como inserções tardias, portanto. Um paralelo interessante é o Nabucodonosor, que também se abstém de vinho e carne em sua loucura (*Vitae Prophetarum* 79:3-5)⁹.

Depois de cumprir a prescrição dietária, Ezra vai até um campo denominado Ardat (4Ezra 9:26). Essa localização é algo problemática, pois aqui as variantes textuais são tantas que tornam a busca de uma localização definitiva impossível: de todo modo fica claro que o visionário tem de sair de dentro de sua casa, na Babilônia (sabemos que Ezra encontra-se lá em função de 3:1 ss.), e que o autor do livro deu importância à denominação do local onde a visão

⁶ Idem, p.9. Cf. Clemente de Alexandria. *Stromateis* 3.16.

⁷ Idem, p.302. O texto etiópico e a primeira versão árabe mostram um comando positivo, "jejue"; mas já Tertuliano rejeitou a prática de 4Ezra como jejum completo (*De ieiunio*. 9.1), e comparou-a ao jejum "parcial" de Daniel. Cf. Stone, *Fourth Ezra*, p.36.

⁸ A referência às flores aparece apenas nas versões latina, siríaca e armênia. Cf. Stone, *Fourth Ezra*, p.302.

ocorrerá¹⁰. Deve-se notar que Ezra não obedece por completo ao comando, já que o visionário admite ter comido flores e plantas do campo; o bem-estar que se segue lembra efeitos semelhantes descritos em Dn. Essa confissão faz pensar que Ezra está antes seguindo uma dieta vegetariana do que deliberadamente comendo determinadas flores. Mas a referência às plantas pode também ser casual, ou talvez seja apenas uma forma de reforçar o vegetarianismo inicial (neste caso as plantas seriam sinônimos para as flores) mas as visões estão de fato ligadas à sua ingestão (uma ordem apenas relativa à evitar carne ou à prescrições *kashrut* seria mais normal no contexto). Depois de sete dias Ezra deita-se na grama e começa a questionar Deus acerca de Sua justiça, e tem a visão da mulher chorando por seu filho morto; após certo tempo a mulher revela-se como a Jerusalém celeste (4Ezra 9:38 ss.).

No complexo preparatório descrito é de se notar que o visionário aparentemente não percebia o vegetarianismo e a indução visionária pelas flores como processos separados. Aqui também se nota o paralelo entre Dn e 4Ezra (ambos vivem na Babilônia, onde a ação se desenrola; uma visão daniélica é explicitamente referida e desenvolvida em 4Ezra; e tanto Ezra quanto Daniel adotam, ao menos temporariamente, dietas vegetarianas). O campo sem construções humanas lembra a pedra que não foi cortada por mãos humanas em Dn 2:34.

Além de ingerir as flores, Deus ordena à Ezra orar sem parar, meio de indução de ASCs bem conhecido presente em inúmeras passagens apocalípticas (1En 13:6-10; 39:9-14; Dn

⁹ David Satran. "Daniel: seer, philosopher, holy man" in: George W.E. Nickelsburg and John J. Collins (eds.). *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. Chico: Scholars Press, 1980. P.39.

¹⁰ O nome tem muitas variantes, o que torna a identificação efetiva da localidade quase impossível. Temos "Arpad" na versão siríaca, "Araab" na etiópica, alguns textos latinos com "Ardad", "Aradas", "Ardaf" ou "Ardaph". Cf. Stone, *Fourth Ezra*, p.304. A localização do campo, embora imprecisa, mostra que o autor de 4Ezra quer fornecer tantos detalhes sobre a sua experiência quanto for possível, o que deve ser levado em conta para considerar os episódios autênticos (compare os

9:3; 3Br 1:1-3; TestLv 2:3-6 etc.). Entretanto, Ezra não menciona ter de fato rezado após a ordem divina - ele afirma apenas ter ido ao campo, ter comido flores e plantas e que "a nutrição que elas me ofereceram me satisfez" (4Ezra 9:26); depois o visionário falou com Deus (pode-se entender o episódio como um tipo de oração, mas ele acontece após a ingestão das flores: é isto o que perturba o coração de Ezra e faz a sua boca se abrir)¹¹.

A ingestão das flores não é um episódio mencionado de passagem no texto, mas um comando estrito de Deus ao visionário; embora não seja dito diretamente que a visão ocorra em consequência da ingestão das flores (a referência à satisfação proporcionada pode ser entendida metaforicamente, como realização espiritual), é razoável ligar ambas em função da ordem divina.

Os principais temas preparatórios de 4Ezra 9 são retomados em 12:51: aqui Ezra consola o povo por sua ausência prolongada devido à quinta visão (a águia, explicitamente relacionada à Dn 7).

Então o povo foi até a cidade, como eu havia lhes dito para fazer. Mas eu sentei-me no campo por sete dias, como o anjo havia me ordenado; e alimentei-me somente das flores do campo, e meu alimento foi de plantas naqueles dias.

Tal como em 12:39, aqui também o visionário tem de aguardar sete dias para a visão, comendo apenas as flores do campo (nesta passagem "flores" e "plantas" aparecem inequivocamente como sinônimos). Ao contrário dos episódios descritos no capítulo 9, a sexta visão no capítulo 13 é descrita como um sonho. Além disso o vínculo entre as flores e a visão é menos claro aqui do que em 4Ezra 12; o anjo simplesmente pede à Ezra para esperar mais sete dias para ver o que Deus poderia lhe revelar (4Ezra 12:38-39). A

inúmeros detalhes oferecidos por Paulo acerca de suas próprias experiências, que lhes conferem uma aparência muito real).

¹¹ No texto etiópico e na primeira versão árabe o sentido é ativo, i.e. Ezra abre a boca por si mesmo. Cf. Stone, *Fourth Ezra*, p.304.

relação causa-efeito é portanto menos evidente do que em 4Ezra 9, se é que existe.

Por fim, a última passagem de 4Ezra descrevendo eventual indução química surge em 4Ezra 14. Aqui, em 14:38-48 Ezra encontra-se novamente no campo; ele não deve ser perturbado por 40 dias (lembrando a experiência de Moisés¹² e talvez também a de Abraão, embora em ApAbr 9:7 a ordem não seja exatamente para jejuar mas para "abster-se de todo tipo de comida cozida ao fogo, e de beber vinho e de ungir-se com óleo"¹³). Ao contrário da maior parte dos episódios extáticos descritos nos apocalipses, aqui Ezra não se encontra sozinho mas se faz acompanhar de cinco escribas.

O que acontece a seguir não é exatamente uma visão mas é antes uma experiência auditiva: Ezra ouve uma voz que lhe manda beber de uma taça, o que marca o início da parte propriamente visual da experiência (4Ezra 14:38).

Então levei cinco homens, como ele me ordenou, e seguimos rumo ao campo, e lá permanecemos. E no dia seguinte, vede, uma voz me chamou, dizendo, 'Ezra, abre a tua boca e bebe o que te dou para beber'. Então abri minha boca, e vede, uma taça me foi oferecida; estava cheia de algo como água, mas a sua cor era de fogo. E eu tomei e bebi; e quando eu bebi, meu coração fez jorrar entendimento, e a sabedoria aumentou em meu peito, pois meu espírito reteve a sua memória; e minha boca foi aberta, e não se fechou mais. E o Altíssimo deu entendimento aos cinco homens, e eles escreviam por turnos o que era ditado, em caracteres que eles desconheciam. Eles sentaram-se por quarenta dias, e escreveram durante o dia, e comiam de noite. Quanto à mim, eu falava durante o dia e de noite não permanecia em silêncio. Assim, durante os quarenta dias noventa e quatro livros foram escritos [...]

Depois de beber o líquido da taça Ezra se transforma, e acontecem três coisas ao que nós chamaríamos de "mente": o entendimento jorra do seu coração, a sabedoria aumenta em seu peito e seu espírito retém a memória do ocorrido. Sua

¹² Idem, p.303.

¹³ Cf. também Ithamar Gruenwald. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill, 1980. P.52.

boca foi aberta e não tornou a fechar-se; os companheiros de Ezra também receberam de Deus o dom do entendimento (cuja natureza não é especificada), para que pudessem escrever o que Ezra lhes falava. Os caracteres desconhecidos provavelmente referem-se à escrita aramaica quadrada, mais do que a algum fenômeno místico semelhante à glossolalia. Não nos é dito que Ezra comeu algo após ter bebido da taça (ao contrário dos escribas que, como sabemos, comiam de noite); Ezra mantém esse ritmo por 40 dias, com a produção final de 94 livros (dos quais 24 devem ser tornados públicos e os restantes ocultos). Isso marca o final não apenas das visões do capítulo 14 mas do próprio capítulo e, por extensão, do núcleo judaico de 4Ezra (como dissemos, os últimos 2 capítulos são interpolações cristãs). O texto siríaco acrescenta mais dois versículos, que afirmam que Ezra foi "arrebataado, e levado para junto daqueles que são como ele, após ter escrito todas essas coisas [...]", mas essa referência não permite que se considere a experiência mística de 4Ezra como semelhante às viagens celestiais de 1En ou 3En.

A passagem do capítulo 14 é também aquela em que a relação causa-efeito entre a indução química e a experiência visionária manifesta-se com mais clareza. A ordem, a ação e o efeito ligam-se de modo muito claro.

As experiências quimicamente induzidas descritas pelo visionário que se esconde atrás do nome de Ezra podem ser *grosso modo* divididas em dois grupos: 4Ezra 9:23-29 e 12:51 de um lado e 4Ezra 14:38-48 de outro. O primeiro grupo envolve certos alimentos e abstinência de álcool, juntamente com a prática da oração (esta última pode representar um papel apenas convencional nos episódios analisados, embora seja um indutor de ASC tão bom quanto qualquer outro).

O segundo grupo (4Ezra 14:38-48), por outro lado, envolve uma experiência mais elaborada e muito mais fantástica. Antes de especular sobre a natureza do líquido

semelhante ao fogo dado à Ezra, é importante lembrar que podemos ter aqui uma referência ao Espírito Santo. O fato de Ezra "ditar" livros sagrados implica que a revelação sinaítica ainda podia ser aumentada na época em que o visionário escreve¹⁴, uma idéia que reforça a presença do Espírito Santo em Ezra enquanto ele bebia da taça. O episódio encontra paralelos no rolo ingerido por Ezequiel (Ez 2:8-3:3) e, por extensão, no Apocalipse (Ap 10:9-10), cujo autor também alega ter tido experiências revelatórias ligadas à ingestão.

A taça aparece no Antigo Testamento como instrumento de Deus para enlouquecer povos ou nações (Jr 25:15-16); no Novo Testamento ela pode ser um símbolo de vocação (MartIs 5:14; Mc 10:38; 14:36). E não faltam paralelos para descrever experiências místicas pr comparação com a embriaguez, o mais famoso talvez sendo o de Fílon em *De ebrietate* 146-148:

[...] *para muitos dos não-iluminados [eles] podem parecer bêbados, loucos e fora de si mesmos [...] de fato, é verdade que esses homens sóbrios estão, de certo modo, bêbados [...] e que recebem a adorável taça da virtude perfeita.*

Uma última palavra acerca dos episódios visionários de 4Ezra refere-se aos paralelos persas, notadamente relativamente aos seguintes textos: *Jāmāsp Namag*, *Wizirkard i Denig*, *Zardush Nameh*, "A conversão de Vishtapa", o apocalipse denominado *Zand-i Vohuman Yasn*, a experiência de Vishtapa citada na *Dinkard*, uma passagem no *Livro de Artay Viraz*, e trechos da *Vidēvdāt*. Mas o tema é por demais vasto para ser discutido nos limites deste capítulo.

Outro aspecto da experiência visionária nos apocalipses judaicos pode relacionar-se à autoria dos textos: esta é sempre pseudônima mas é possível que por trás da atribuição de identidade à um personagem passado, histórico ou mítico,

¹⁴ Stone, "Apocalyptic", p.424.

exista uma experiência mística muito concreta que envolva a identificação do autor "mecânico" (o que escreve de fato o texto) com o autor presumido ou suposto (aquele que manifesta-se ostensivamente no texto, i.e. Esdras, Baruch, Enoch etc.).

A idéia de possessão, que seria a mola mestra dessa experiência, não era de modo algum desconhecida dos judeus do período do Segundo Templo. Casos de possessão são numerosos na literatura da época, incluindo o Novo Testamento e mesmo Josefo.

Fílon, ao comentar o caráter sagrado da tradução grega da Bíblia hebraica, parece aludir indiretamente à essa possibilidade ao lembrar a tradição que atribui aos sábios judeus trabalhando independentemente uns dos outros a mesma tradução grega ao final do processo.

Permanecendo em isolamento [...] eles ficaram por assim dizer possessos e, sob inspiração escreveram, não cada um algo diferente, mas a mesma coisa, palavra por palavra, como se ditado por um prompter invisível¹⁵.

Toda a idéia da pseudepigrafia como escondendo um processo invocatório e possessional esbarra nas interdições tradicionais contra tais práticas (cf. Dt 18:10). Um exame das passagens apocalípticas "narrativas", i.e. aquelas que explicitam a identidade do autor presumido pode ser elucidativo quanto à hipótese proposta. Desse modo, dividi as passagens em questão em cinco categorias:

1. Passagens escritas declaradamente em 1ª pessoa;
2. Escritas declaradamente em 3ª pessoa;
3. Passagens com mudança na pessoa do narrador (i.e. com alterações de 1ª para 3ª pessoa);

¹⁵ *Sobre Moisés* 2.37. O termo usado para o *prompter* invisível (e(ka/stoij a)ora/twj) surgirá novamente numa outra passagem apocalíptica, como veremos abaixo.

4. Passagens que implicam em comandos claros, normalmente dados por um ser sobrenatural ao visionário;
5. Passagens que envolvem feitos impressionantes (p.ex. jejuns excepcionalmente longos, visões, viagens ao Céu e ao Inferno).

Os textos mais interessantes são aqueles que preenchem as cinco categorias acima: 2Br 55:1-4, VisEzra 1-3, ApSid 2:1-5, TestAbr na recensão B 10:1-3, *Vida de Adão e Eva* 25, *Escada de Jacó* 1:1-9 e 2:1-4, Ap 21:9-11. Logicamente a *Vida de Adão e Eva* e a *Escada de Jacó* não qualificam-se como apocalipses.

Na primeira dessas passagens, 2Br 55:1-4, o visionário fala em primeira pessoa nos seguintes termos:

E ocorreu que quando eu havia terminado as palavras dessa oração [2Br 54], sentei-me embaixo de uma árvore para descansar à sombra de seus galhos. E estava surpreso e aturdido, e medi meus pensamentos acerca do imensurável bem rejeitado pelos pecadores na Terra, e a grande punição que eles desprezaram, quando sabiam que seriam punidos por conta dos pecados que cometeram. E enquanto eu pensava nessas coisas e noutras semelhantes, vede, Ramael, o anjo encarregado das visões verdadeiras, foi-me enviado e disse-me: 'Por quê teu coração encontra-se perturbado¹⁶, Baruch, e porquê estás perturbado por teu pensamento?'

Essa passagem exhibe um certo número de características relativas aos efeitos colaterais de ASCs. O visionário alega buscar um local de descanso (o que implica logicamente em cansaço, provável após oração intensa e contínua); ao mesmo tempo ele afirma surpreender-se com o julgamento final, e isso perturba seu "coração" - por isso o anjo lhe é enviado. Em 4Ezra um quadro semelhante surge,

¹⁶ Semitismo típico: em muitos apocalipses o coração é a sede da consciência, abrangendo funções emocionais, intelectuais e volitivas (cf. p.ex. TestJud 13:2; TestRub 3:6; ApAbr 23:30; 1En 91:4; Jb 1:15). Outras partes do corpo ligam-se à outros aspectos da alma humana, tais como o fígado (TestNaf 2:8) ou os rins (1En 60:3).

só que aqui o anjo é Jeremiel: Ramael aparece logo depois em 2Br 63:7.

VisEzra (*Visão de Ezra*) é um pseudepígrafo cristão que merece ser examinado aqui por sua atribuição à um herói judeu, por suas similaridades com 4Ezra e, por estranho que pareça, com o *Apocalipse de Sidrac*. É um texto bastante tardio em sua forma final (sua composição deve situar-se entre os sécs.IV e VII d.C.). A passagem que nos interessa, VisEzra 1-3, afirma em terceira pessoa, após uma curta introdução:

Ezra orou ao Senhor, dizendo: 'Dê-me coragem, Senhor, para que eu não esmoreça quando ver os julgamentos dos pecadores'. E lhe foram dados sete anjos do inferno que o levaram além do sétimo nível nas regiões infernais [...]

A passagem inicia-se de modo abrupto, sem qualquer processo de preparação visionária. O apocalipse propriamente dito é muito curto e consiste essencialmente numa descrição da turnê de Ezra pelo inferno, incluindo detalhes sórdidos da punição que aguarda os pecadores.

A viagem como um todo tem um caráter muito estereotipado, com Ezra não fazendo muito mais do que pedir à Deus piedade dos pecadores, em tom protocolar. Essa descrição pouco atraente e sem introdução faz com que o episódio tenha a aparência de uma ficção literária criada para encaixar-se no conjunto de experiências bem-conhecidas atribuídas à Ezra. Sendo um texto cristão (o que nos é informado pela referência inequívoca à danação dos judeus doutores da Lei e à um Herodes culpado pelo massacre dos inocentes - VisEzra 46-47 e 37-39 respectivamente), tudo aponta para a artificialidade do tema tradicional nos apocalipses judaicos da viagem ao Além quando transposto para ambiente cristão. Mas essa discussão torna-se mais complexa quando se pensa noutros apocalipses cuja autoria não se pode comprovar, tais como 2En.

Outro texto a ser examinado é ApSid 2:1-5, um texto que pode ter sido escrito em qualquer período entre os sécs.II e V d.C. e é possivelmente de origem judaica embora nos tenha chegado em redação cristã.

E ele [Sidrac] escutou uma voz oculta em seus ouvidos: 'Aqui, Sidrac, você que quer e deseja falar com Deus e lhe pedir para te revelar aquilo que você deseja saber'. E Sidrac disse, 'O que é, meu Senhor?' E a voz lhe disse, 'eu fui enviado a ti para te carregar aos Céus'. E ele disse, 'Eu quero falar com Deus face a face, mas não sou capaz, Senhor, de subir aos Céus'. Mas o anjo, tendo estendido suas asas, levou até o terceiro céu, e lá estava a chama da divindade.

Certo número de características da tradução apresentam interesse, a começar com a voz "oculta" (o termo grego, *auratos*, confirma que o visionário recebeu uma voz de modo invisível - o termo se refere logicamente à voz e não ao visionário)¹⁷. A forma do diálogo e a compaixão de Sidrac com relação aos pecadores também evoca temas padrão da teologia apocalíptica (p.ex. 4Ezra e 2Br), embora o começo do livro constitua uma longa exortação sobre as virtudes do amor, nos moldes de 1Jn no Novo Testamento e não seja uma passagem autoral na medida em que não contribui para nosso conhecimento acerca do autor presumido do texto.

Deve-se notar que Sidrac obtém sua entrevista com Deus não como resultado de preparação prévia (jejuns, por exemplo) mas de modo bastante súbito, após o sermão do capítulo 1. O anjo lembra que foi Sidrac que pediu a entrevista (ApSid 2:1) e isso é novamente enfatizado em 3:1-2 pelo próprio Deus (o que aponta talvez para uma tradição perdida, que incluía os desejos de Sidrac)¹⁸.

Outra passagem interessante é TestAbr na recensão B, 10:1-3:

¹⁷ Como vimos, é o mesmo termo é usado por Fílon ao descrever a inspiração dos sábios que traduziram a *Torah* para o grego.

¹⁸ Cf. Charlesworth. "The Jewish roots of christology".

E Abraão disse, 'Meu Senhor, eu Te imploro que me conduzas ao local de julgamento, para que eu veja como eles são julgados'. Então Micael levou Abraão numa nuvem, e o trouxe ao Paraíso [...]

O texto desse Testamento deve sua forma à um apócrifo que pode ter sido originalmente escrito em grego por um judeu egípcio. Dessa mesma matriz vieram também os Testamentos de Isaac e de Jacó, que não nos interessam aqui. É de se notar que é Abraão quem busca a visão, em contraste com o que ocorre em VisEzra: e o seu pedido é bastante específico, o que ele deseja é certificar-se do destino dos pecadores. Esse pedido pode ser encarado como uma oração propiciatória¹⁹.

A *Escada de Jacó* 1:1-9 e 2:1-4 nos oferece o seguinte quadro:

Então Jacó foi até Labão, seu tio. Encontro um lugar e, deitando sua cabeça sobre uma pedra, dormiu ali, pois o sol já tinha se posto. Ele teve um sonho. E vede, uma escada estava presa à terra [...]

E após uma visão aterrorizante dos anjos de Deus subindo e descendo a escada, a história muda abruptamente de narradores e prossegue como um discurso do próprio Jacó:

E Deus estava acima de sua mais alta face, e de lá me chamou, dizendo, ' Jacó, Jacó!' E eu disse, 'Aqui estou, Senhor!' [...] E quando ouvi isso tudo, fiquei trêmulo e aterrorizado. E acordei de meu sonho e, como a voz ainda estava nos meus ouvidos, eu disse, 'Como este lugar é apavorante! Aqui é nada menos que a morada de Deus e esta é a porta do Céu'. E ergui a pedra que me servia de travesseiro como um pilar, e ungi-a com óleo, e chamei o local de Casa de Deus.

A passagem toda reveste-se de grande interesse, e pode muito bem ter sido um sonho dentro de outro sonho (já que o

¹⁹ Deve-se notar que uma das características mais marcantes de Abraão - sua fé inabalável - é omitida pelo autor do TestAbr, uma vez que boa parte do conteúdo do texto diz respeito à Abraão evitando a morte ou fugindo dela. George W. Nickelsburg (ed.). *Studies in the Testament of Abraham*. Missoula: Scholars Press, 1976. P.87.

visionário inicia o episódio dormindo), mas talvez tenha se transformado também numa experiência desperta. O travesseiro (i.e. a pedra) que se transforma em pilar evoca os estados hipnagógicos entre o sono e o despertar. É notável também que a voz, que lembra o episódio no *Apocalipse de Sidrac*, reaparece na *Escada* 3:1 dirigindo-se não a Jacó mas a Sariel, encarregado dos sonhos, para que este pudesse explicar a Jacó o que havia lhe acontecido.

Mas não se pode esquecer que toda a passagem é, antes de tudo, um caso de reelaboração de material bíblico - a narrativa em Gn 28:10-18:

O episódio poderia ser mera repetição ou expansão targúmica de um mito fundador bem-conhecido, não fosse o caminho original que a história toma após a unção da pedra com o óleo: enquanto no relato bíblico tudo acaba com uma rápida ação de graças, na *Escada* o visionário segue com uma longa oração que pede a intercessão dos anjos para que interpretem seu sonho (lembrando a atuação dos mesmos em 2 e 3En): o que se segue é a descrição muito viva de uma experiência visionária, ainda que em segunda mão. Embora o texto bíblico seja quase uma inserção literal no capítulo 1, em Gn 28 não há referência aos efeitos colaterais da experiência - tais como Jacó trêmulo ou apavorado, ainda que fascinado pelo que viu. Infelizmente a datação e a atribuição da *Escada* são quase impossíveis de se definir.

Por último, Ap 21:9-11 nos mostra o seguinte quadro:

Depois, um dos sete Anjos das sete taças cheias com as sete últimas pragas veio até mim e disse-me: 'Vem! Vou mostrar-te a esposa, a mulher do Cordeiro!' Ele então me arrebatou em espírito sobre um grande e alto monte, e mostrou-me a Cidade santa, Jerusalém, que descia do Céu, de junto de Deus, com a glória de Deus [...]

Aqui as referências à material bíblico anterior são abundantes, em especial com relação à Ezequiel 1, influência fundamental para o autor do Apocalipse. O quadro final encaixa-se bem nos episódios visionários de João de

Patmos, incluindo os novos Céu e Terra, bem como a Nova Jerusalém, e é no contexto do anjo de Ap 20:1-3, do trono de 20:4 e da voz em 21:3 que deve ser entendido. É difícil perceber exemplos específicos de preparação visionária no Apocalipse, além da presença do anjo em 1:9-17, 4:1-2, 18:1 e 19:1, mas toda a experiência descrita por João - independentemente de seu débito para com Ezequiel - mostra um quadro muito vívido.

2En 1:2-6 fornece, na recensão mais longa denominada "J", um relato vívido de uma experiência por parte do visionário. A passagem deve ser lida com cuidado em função dos inúmeros problemas de datação e atribuição envolvendo 2En (já se propôs de tudo com relação ao texto, com datas de composição variando entre o séc.II a.C. e XIV d.C. e a autoria variando entre um judeu helenizado de Alexandria até um monge bizantino do séc.IX d.C.):

[...] no primeiro mês, do dia do mês designado, eu estava em casa sozinho, na cama, dormindo. E enquanto dormia, uma grande tribulação ocorreu em meu coração, e eu estava chorando,²⁰ com meus olhos num sonho. E eu não conseguia entender o que era essa perturbação, [nem] o que podia estar acontecendo comigo. Dois homens enormes me apareceram, gente como eu nunca tinha visto na Terra.

*Suas faces eram como o Sol ao brilhar;
seus olhos eram como lâmpadas ardendo;
de suas bocas surgia fogo;
sua roupa era um cantar variado²¹;
suas asas brilhavam mais do que o ouro;
suas mãos eram mais brancas do que a neve.
E eles estavam de pé, à cabeceira da minha cama e me chamaram pelo nome. Então eu acordei do sono, e vi aqueles homens de modo real, em frente de mim.*

Toda a passagem de 2En, independentemente dos problemas de atribuição envolvidos, oferece uma descrição muito densa de episódios extáticos, numa visão que incia-se durante o sono e prossegue com o visionário acordado. O quadro

²⁰ O choro é um tema tradicional nos apocalipses, ligado muitas vezes à incompreensão dos planos divinos por parte dos visionários (cf. Dn 7:15, Rev 5:4, 4Ezra 3, 1En 83:3).

estranho oferecido pelos visitantes de Enoch compara-se ao "velho de dias" em Dn 7:13, ou aos anjos de 4Ezra 4:1, 5:31 e 2Br 8.

TestNaf 5-7 mostra uma série de reminiscências em primeira pessoa no nome do patriarca Naftali, sem meios de indução de ASC muito impressionantes mas com feitos incríveis, semelhantes à sonhos - como o agarrar do Sol e da Lua por Levi e Judá e o navio sem capitão no qual Jacó e seus filhos embarcam.

Outras passagens de interesse em que há descrições de preparações para episódios visionários são 1En 1:2, 13:6-10, 39:9-14, 52, 70, 83:2, 91:1; 2En 3:1; 72:1, 10; 3En 1:1; 15B:2. Em 2Br passagens como 5:5-7; 6:2; 9; 12:5; 21:1-3; 26; 32:7; 35-36; 37; 38; 47-48:1; 48:25; 52:7-53; 53:12; 54 são de interesse para nosso tema, bem como são 3Br nas introduções grega e eslavônica, e 4Ezra 3:1-15; 5:14-15; 5:19-10; 5:21; 5:31; 6:35; 10:29; 59; 11:1; 12:3; 13:1; 14; 14:1-3; 36. GrEzra 1, ApAbr 8; 12:1-2; 32:6, ApAdão 2:1, ApEl 1:1; 23-27, ApSof recA:1; Dn 2:17-20; 7:15, 28; 8:1, 16; 9:1-13 também importantes para nossa análise.

Embora não se possa definir os *Oráculos sibilinos* como apocalipses, em função de sua enorme complexidade temática e argumentativa, muito de seu conteúdo é comparável ao dos apocalipses tradicionais e a sibila é especialmente loquaz quanto aos processos de preparação para visões, o que justifica um exame bem detalhado de certas passagens. Em termos de preparação visionária, as passagens mais importantes são OrSib 2:1; 2:340; 3:1-7; 5:51; 11:315-324; 13:1-5 e o fragmento 8.

Todas as passagens dos *Oráculos sibilinos* que nos interessam estão em primeira pessoa e em geral envolvem ordens dadas. Todas têm em comum o mesmo pretense visionário, a Sibila - único personagem de origem pagã na literatura examinada, ainda que a transposição dessa figura

²¹ Texto corrompido e de significado incerto.

profética tenha sido feita por mãos cristãs ou judaicas²². Feitas todas essas ressalvas, a primeira passagem a ser examinada é OrSib 2:1-5 (os dois primeiros livros dos OrSib sendo notoriamente difíceis de datar, e podem ter sido escritos entre 30 a.C. e 250 d.C.):

*Quando de fato Deus parou minha canção mais
perfeitamente sábia
enquanto eu orava [pedindo] muitas coisas, Ele colocou
em meu peito novamente
a maravilhosa enunciação de palavras incríveis.
Vou dizer o que se segue com toda a minha pessoa em
êxtase
Pois eu não sei o que dizer, mas Deus me anuncia cada
coisa.*

A passagem reforça o caráter impositivo da inspiração da Sibila, bem como a natureza prazerosa dessa experiência. Isso contrasta com outras passagens sibilinas, como 2:340:

*Ai, pobre de mim. O que será de mim naquele dia
em troca do que eu peguei, estúpida [que sou],
ocupando-me de tudo mas não me importando com casamento
nem com os motivos?
Mas também no meu lar, que era o de um homem rico, eu
me fechei para os necessitados; e cometi atos ilegais
com pleno conhecimento [...]*

Aqui a referência não é à prazer mas antes à culpa e vergonha por parte da Sibila: não se trata do luto indutor de ASC como em 4Ezra 5:20, mas sim do remorso por uma vida mal vivida.

OsSib 3:1-7 (deve ser de origem egípcia - fala de um reino egípcio que sucede à Macedônia - e provavelmente foi composto entre 163 e 145 a.C.) mostra um quadro de profundo cansaço:

*Bendito, celestial, que trovoas nas alturas, que tem os
querubins como trono,*

²² Deve-se notar que a Sibila é também a única protagonista feminina nos textos apocalípticos, embora as mulheres surjam em papéis menos importantes noutros textos, tais como a *Vida de Adão e Eva* e em 4Ezra 9-10 (a mulher que se transforma na Jerusalém celeste).

*eu te imploro um pouco de descanso
para mim que tenho profetizado a verdade infalível,
pois meu coração está cansado por dentro.
Mas porque meu coração treme novamente? E porque um
chicote, que me compele de dentro,
chicoteia meu espírito com um oráculo para todos?
Mas eu irei falar tudo de novo,
tanto quanto Deus me ordenar falar aos homens.*

O cansaço da Sibila é seguido pela compulsão para profetizar e pela perturbação de espírito (um lugar-comum nas passagens dos OrSib descrevendo ASCs). Assim, temos em OrSib 11:315-324 (o livro 11 deve ter sido escrito no começo da era cristã no Egito, uma vez que a história humana inicia-se e termina lá):

*[...] alguém irá me chamar
de mensageira com espírito alucinado. Mas quando ele se
aproximar dos livros, que não desanime deles. Ele
saberá o que houve
e o que vai haver
a partir das nossas palavras. Então ninguém mais
chamará a vidente divinamente possuída de vaticinadora
barata.
Mas, príncipe²³, pare agora meu adorável discurso,
jogue fora o frenesi e a voz verdadeiramente inspirada
e a terrível loucura, mas garanta uma pausa agradável.*

A passagem repete certo número de temas já conhecidos, o cansaço e a natureza agradável da experiência visionária. Nela o proferimento profético é também atribuído à um agente externo, e portanto podemos falar de possessão nesse caso.

OrSib 13:1 (deve ser datado em torno de 265 d.C. pela referência à Odenath de Palmira) mostra um visionário relutante:

*O Deus imperecível me pede, novamente
para cantar uma palavra grande e incrível. Ele que deu
o poder à reis,
e deles o tomou de volta, e lhes delimitou
um tempo para ambas as coisas, para a vida e para a
morte.*

²³ Epíteto de Deus.

O divino Deus também me pressiona muito, por mais que eu relute, a proclamar essas coisas aos reis, acerca do domínio real.

Por fim, o fragmento 8 é muito curto mas repleto de indicações sobre o ponto de vista do visionário relativamente ao processo de indução extática²⁴:

Então a eritréia [a Sibila], para Deus: "Por quê, diz ela, ó mestre, me infliges a compulsão da profecia e não me poupas, erguida sobre a Terra, até o dia de Vossa abençoadíssima vinda?"

Em comum, todas as passagens sibilinas atribuem o dom da profecia à um poder externo à Sibila (Deus) e encaram esse dom como compulsão ou obrigação (compare com os sentimentos expressos por Jeremias quanto aos próprios dons proféticos, p.ex. Jr 4:19 ss.).

Como conclusão aos problemas acima expostos, examinemos a natureza dos testemunhos contidos nesses textos. As experiências descritas nos apocalipses podem ser (no todo ou conforme cada caso) inteiramente falsas, inteiramente verdadeiras ou uma combinação dessas duas possibilidades. Não se tem como garantir a falsidade ou sinceridade absolutas das experiências descritas: tudo o que tempos são indícios numa ou noutra direção.

É bem possível que as experiências descritas nos apocalipses, com sua aura de autenticidade e paralelos antigos e modernos em experiências comprováveis, sejam reealaborações de vivências autênticas (i.e. os redatores e/ou compiladores tiveram contato com pessoas que conheciam em primeira mão, ou como parte de uma tradição, o que eram os efeitos dos processos preparatórios e que forma eles podiam tomar). Essa possibilidade responderia à um só tempo pelo caráter estereotipado de muitas das descrições e, ao

²⁴ Um fragmento do qual sabemos muito pouco, localizado no *Discurso aos santos* de Constantino. Pela franqueza do trecho, é de se lamentar não

mesmo tempo, pela atmosfera de profunda verossimilhança em torno das passagens.

O fato das experiências serem, quase sempre, atribuídas à algum herói mítico ou passado pode também fazer parte da experiência mística propriamente dita: o escritor "mecânico" pode ter se percebido como Enoch, Baruch ou outro. Indo mais longe nessa suposição, poder-se-ia ter aí um fenômeno de possessão.

Todavia, há diversos problemas com essa hipótese especulativa. O primeiro é que a manipulação de espíritos (que seria algo fundamental para a evocação e colaboração de espíritos por parte do escritor) seria inconcebível aos judeus do período abordado: constituía tabu e, se formos postulá-la, já teríamos aí uma especulação em cima de outra especulação (i.e. a pseudepigrafia apocalíptica como manipulação de espíritos num universo cultural em que, apesar de todas as evidências em contrário, essa manipulação fosse corrente). Paralelos com técnicas extáticas modernas de indução de êxtase visando a escrita de textos por espíritos (p.ex. a psicografia espírita) também nos apontam para um conjunto preparatório muito distinto do que podemos inferir dos textos apocalípticos.

As práticas descritas pelos apocalípticos encontrarão certa seqüência na literatura *hekhalot*, mas deixaram pouco rastro naquilo que viria a ser o *mainstream* teológico judaico. É preciso ter cuidado para não ler os episódios visionários à luz do que nós sabemos do desenvolvimento posterior do judaísmo e que os apocalípticos logicamente não tinham como conhecer: se o fizermos estaremos dando por suposto que as práticas dos visionários apocalípticos eram marginais e aberrantes em termos das suas próprias referências culturais, algo que não se pode levar à sério. O judaísmo do final do Segundo Templo - i.e. o judaísmo que viu surgir Jesus e dentro do qual ocorreu sua pregação -

termos mais passagens semelhantes. Talvez elas se relacionem ao contexto de 3:1-5 e 296.

era muito mais variado do que se supõe. As visões apocalípticas - em toda a sua estereotipia - são apenas um aspecto peculiar e muito colorido desse mosaico.

OS *ACTA ALEXANDRINORUM* E A LITERATURA APOCALÍPTICA EGÍPCIA (CO-AUTORA: JOANA CAMPOS CLÍMACO)

Este artigo pretende analisar dois tipos de textos de resistência cultural que circularam no Egito, nos períodos helenístico e romano: na primeira parte trataremos de um conjunto mais ou menos coerente de fragmentos aos quais damos o nome de *Acta Alexandrinorum*¹, que abordam a resistência da elite grega na cidade de Alexandria à potência romana entre os sécs. I-II d.C; na segunda, discutiremos os principais exemplares de textos egípcios considerados por alguns como apocalípticos (veremos o quanto essa definição é problemática), cuja qualidade literária é muito inferior à dos *Acta* mas que tampouco se propunham o mesmo objetivo, nem eram consumidos pelos mesmos grupos sociais.

Na primeira parte o objetivo é propor algumas considerações a respeito de textos alexandrinos produzidos no cenário imperial romano, conhecidos como *Acta Alexandrinorum*, ou "Atos dos mártires pagãos"², e na segunda metade do texto tratar de textos egípcios tidos como apocalípticos, com ênfase no "Oráculo do oleiro", que oferecem outra forma de rejeição aos grupos dominantes no Egito, noutra época, é verdade - mas mantendo em comum com os *Acta* algo do componente étnico no protesto veiculado.

Antes de tratar propriamente dos textos alexandrinos, é interessante retomar brevemente o contexto em que sua produção se insere. Dez anos depois de sua fundação por Alexandre o Grande em 331 a.C., Alexandria torna-se capital do Egito (substituindo a então capital Mênfis), além de sede da nova dinastia ptolomaica. Em quase trezentos anos de governo ptolomaico, a cidade se firmou como grande

¹ Daqui para a frente simplesmente *Acta*.

² Herbert Musurillo. *Acts of the Pagan Martyrs*. New York: Oxford University Press, 1954 (texto e comentários).

centro cosmopolita de enorme destaque cultural e comercial no Mediterrâneo. Com a expansão do poderio romano, a cidade era já considerada a segunda mais importante do mundo helenizado, justamente pela sua posição estratégica para a comercialização, e a influência cultural exercida pelo seu Museu e Biblioteca, que atraíam para a cidade elementos de grande destaque intelectual de todo o mundo mediterrâneo.

A fundação de Alexandria por uma dinastia helenizada e a dedicação dos primeiros Lágidas à sua construção e embelezamento, além de concederem à cidade instituições tipicamente gregas (com exceção da *boulé*), a caracterizam como uma espécie de *polis* dentro do Egito. Mas sua composição cosmopolita e a força da tradição egípcia mais antiga, além da cidade ser sede de uma dinastia real, já são fortes elementos que esvaziam a sua caracterização como uma cidade-estado grega³. No entanto, apesar de limitado pelo poder real macedônio, a cidade conquistou grande autonomia decisória no período ptolomaico e a cultura grega foi constantemente reforçada e estimulada pela dinastia.

Com a derrota de Cleópatra e Marco Antônio em 31 a.C. por Augusto, a era ptolomaica chega ao fim e Alexandria entra decisivamente na esfera de influência imperial, tornando-se a capital da província romana do Egito. A princípio o poder imperial foi bem aceito no território através da aproximação romana das elites de origem grega e mais privilegiadas de Alexandria, além de uma série de estratégias para manter o Egito próspero e pacífico, principalmente no séc.I d.C.. No entanto, aos poucos, os alexandrinos começam a se ressentir de várias mudanças trazidas à cidade pelos novos líderes, principalmente a perda de sua autonomia política, já que a autoridade estava agora representada, de fato, pela lei romana. Além disso, intensificam-se também os conflitos por *status* entre seus diversos grupos sociais, principalmente entre os

³ Simon Davis. *Race-relations in Ancient Egypt: Greek, Egyptian, Hebrew, Roman*. London: Methuen & Co., 1951. P.48.

alexandrinos de alta extração (representados pela elite grega) e os judeus, já que estes começam a obter privilégios antes restritos àqueles. Assim, os *Acta Alexandrinorum* teriam sido produzidos nesse longo intervalo de conflitos, talvez com a finalidade de criticar ou pelo menos de questionar algumas estratégias do poder romano, sempre realçando a importância da própria Alexandria e de seus cidadãos. Os textos trazem à tona e nos permitem questionar inúmeros aspectos relativos à vida cívica e social da cidade e sua posição no mundo romano.

O agrupamento dos pequenos fragmentos de papiro, resultando em sua caracterização como corpo textual intitulado *Acta Alexandrinorum* foi obra de editores entre o final do séc.XIX e o início do XX. A maioria dos fragmentos foi encontrada no conjunto dos lotes de papiros em Oxyrhynchus, no Egito, em 1895 e 1903. A partir daí, e com descobertas mais modestas na primeira metade do século passado em outros locais do Egito, os documentos começam a ser editados e analisados. Esse processo, em função das dificuldades técnicas da época, foi lento e os diversos fragmentos foram sendo disponibilizados a um núcleo muito restrito de estudiosos. Além disso, muitos textos foram descobertos em expedições clandestinas e sem controle oficial, acabando por se danificarem e não receberem a preservação adequada, dificultando ainda mais a leitura do conjunto. Assim, os fragmentos foram sendo publicados separadamente e por diferentes equipes, daí a nossa dificuldade em saber precisamente o contexto e local de descoberta de muitos deles, pois nem todos os editores explicam por completo o percurso de "resgate" dos escritos⁴. A partir do momento que os fragmentos se tornam acessíveis ao círculo acadêmico, seus diversos editores começam a discutir a possível identificação entre alguns

⁴ Roger S. Bagnall. *Reading Papyri, Writing Ancient History*. London and New York: Routledge: 1995. P.27.

dos textos e a hipótese da existência de um gênero em meio à dispersão dos fragmentos tomados em seu conjunto.

Na tentativa de agrupar os textos e caracterizá-los, observa-se um esforço dos historiadores em encontrar nos textos algum elemento comum que servisse de denominador comum entre os *Acta*. Nesse sentido, os textos são geralmente definidos ou como panfletos literários de propaganda anti-romana, ou escritos antijudaicos que expressam a repulsa grega aos judeus, ou ainda, como relatos de martírio de heróis alexandrinos condenados pelos imperadores romanos, que teriam servido de exemplo aos martírios cristãos posteriores. Não estamos afirmando que algo de cada um desses elementos não esteja presente nos fragmentos, pois todos os temas acima citados são recorrentes, mas não a ponto de encontrarmos em alguns deles o eixo motivador privilegiado para a composição, já que nem todos os elementos estão presentes em todos os textos. Acreditamos que além de algumas motivações gerais, podemos encontrar também nos textos preocupações momentâneas ou casuísticas que concedem a cada texto sua singularidade; assim, ao buscar essas generalizações, deve-se sempre ter o cuidado de não ofuscar a especificidade de cada fragmento.

Todos os textos se referem à Alexandria, entre os principados de Tibério e o de Cômodo. Cada escrito procura reconstituir um episódio isolado, geralmente envolvendo um ou mais alexandrinos e o imperador romano do momento, nem sempre citado nominalmente. Como os documentos cobrem um longo período do Império, é natural que observemos nos textos também diferentes graus de aceitação e rejeição da política romana. Nesse sentido, grande parte dos aspectos que diferenciam os textos entre si são derivados da recepção às estratégias de poder romano, que variaram consideravelmente entre um principado e outro, principalmente se considerarmos que alguns textos já se referem ao final do séc.II, momento em que o Império, já

bem solidificado e ampliado, começa a lidar com vários problemas resultantes de sua própria expansão. Assim, a diferença temporal entre os textos ajuda a explicar a heterogeneidade entre os fragmentos.

No que se refere ao período de escrita dos *Acta*, ela é bem posterior aos episódios que eles procuram reportar. Os textos foram compostos entre o final do séc.II e início do III, mesmo os que pretendem reconstituir acontecimentos do início do séc.I, ou seja, período ainda incipiente da política imperial para o Oriente Próximo. Musurillo argumenta que é provável que os originais tenham sido compostos separadamente no decorrer dos sécs.I e II, e a partir daí, teriam sido readaptados em várias ocasiões, provavelmente para responderem as exigências de cada contexto específico⁵. Mesmo que os textos sobreviventes sejam realmente cópias de originais do séc.I, isso sugere que a sua popularização e divulgação foram mais tardias do que sua produção.

O que teria impulsionado a escrita dos textos nesse momento apenas e não antes? Por que a distância cronológica entre o contexto de escrita dos textos e episódio narrado? O que isso pode nos dizer a respeito dos objetivos de sua composição? Essas são questões polêmicas e que devem ser analisadas com vagar. Por hora basta termos em mente que os autores dos textos tenham se posicionado e decidido divulgar os escritos apenas no futuro, talvez pelo aumento da insatisfação em relação aos romanos numa dada ocasião ou apenas pela maior tolerância e menor censura noutra⁶. Assim, pelo momento oportuno, os *Acta* relembrariam e divulgariam episódios anteriores e significativos para o grupo cívico, mas que pela falta de ambiente propício não tinham ainda sido popularizados.

Outro fator relativo à divulgação, ainda que restrita, dos textos é a variedade de locais em que eles foram

⁵ Musurillo, *Acts*, p.274.

encontrados no Egito. Todos envolvem Alexandria e seus habitantes, mas nenhum dos fragmentos foi encontrado lá, o que sugere um ímpeto de expandir certas idéias correntes na cidade para além dos seus limites geográficos. Sugere também que a audiência pretendida não era composta exclusivamente pelos alexandrinos do ginásio⁷. Pode-se falar, talvez numa tentativa de circulação mais ampla, que visava alcançar, ao menos, os gregos de outras grandes cidades do Egito. Bell argumenta que, as grandes descobertas de papiro em Oxyrhynchus mostram que lá havia uma significativa quantidade de literatura grega disponível para o estudo, podendo ter existido na cidade um expressivo público letrado⁸. Além disso, muitos alexandrinos tinham também propriedades na *chora* e em algumas outras cidades, principalmente no Médio Egito como Oxyrhynchus, Hermópolis e Arsinoé⁹. Em especial no séc.III, a presença de alexandrinos em Oxyrhynchus é muito significativa, sugerindo que os *Acta* serviriam também para reforçar os vínculos dos alexandrinos lá residentes com os antigos habitantes. Mas a presença dos textos em outras cidades pode ser também um indício de trocas entre suas elites e as de Alexandria, talvez para enfatizar a importância da cidade diante das que estavam agora se destacando e denunciar numa escala maior os motivos de insatisfação em relação ao poder romano¹⁰.

⁶ Ramsay MacMullen. *Enemies of the Roman Order*. New York: Routledge, 1992. P.156.

⁷ A sobrevivência de evidências materiais em Alexandria é mínima, por isso, provavelmente a maioria dos escritos da cidade foi realmente perdida por vários fatores que não cabe enumerar aqui. Nesse sentido, podemos apenas sugerir, especulativamente, que os originais pudessem estar na cidade.

⁸ Harold I. Bell. *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*. Oxford, 1948. P.81.

⁹ Mustafa Abd-el-Ghani. "Alexandria and Middle Egypt: some aspects of social and economic contacts under Roman rule" in: William V. Harris e Giovanni Ruffini (eds.) *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*. Leiden / Boston: Brill, 2004. P.169.

¹⁰ Em 200 d.C. Septímio Severo concede uma *boulé* aos alexandrinos, além de realizar uma série de mudanças administrativas e institucionais na cidade. A questão da *boulé* é uma das mais polêmicas e que geram mais discórdias na historiografia sobre Alexandria. O mais provável é que no momento de fundação da cidade ela teria recebido a instituição de Alexandre e a teria perdido posteriormente ainda no período

Musurillo argumenta que alguns autores alexandrinos tenham se dedicado a "retocar" os relatos de tempos em tempos, daí a existência de várias versões de um mesmo texto, com leves alterações. A semelhança entre os escritos pode justificar-se por serem provenientes de um determinado círculo de Alexandria e destinarem-se aos mesmos partidos lá e em outras grandes cidades¹¹. Acreditamos que o grupo a quem possamos atribuir a autoria dos textos seja a elite grega do ginásio de Alexandria, já que menções e exaltações a eles estão presentes em quase todos os fragmentos. Os cidadãos do ginásio eram os habitantes de maior destaque e status na cidade, e os que mais perderam com a conquista romana, já que muitos dos seus antigos privilégios do período ptolomaico foram removidos, e assim eles tornaram-se em muitos momentos focos de resistência aos romanos¹². O ginásio era o centro maior da vida cívica e de formação intelectual grega em Alexandria, a "elite da elite"¹³. Além dos maiores críticos dos romanos, eram também os elementos de mais destaque na cidade e conseqüentemente, os que tinham mais possibilidades de acesso ao Estado romano. Sugere-se que o vácuo causado pela ausência da *boulé* em Alexandria, fez com que essa elite conquistasse, além de destaque no cenário cultural e social, também representatividade política, em Alexandria e diante dos romanos¹⁴. Importantes questões cívicas eram decididas no ginásio, e quando embaixadas e petições eram enviadas ao

ptolomaico, mas sabe-se muito pouco sobre qual o motivo específico da perda. Alguns argumentam que Augusto teria tirado a instituição dos alexandrinos, algo que não encontra fundamentação nas fontes. Sabe-se, entretanto, que no período romano a instituição só foi concedida aos alexandrinos por Severo. A concessão da *boulé* pode ter gerado nos alexandrinos um sentimento misto: se por um lado estavam satisfeitos, já que a instituição era esperada dos romanos há tanto tempo, pelo outro, a conquista da instituição tinha sido generalizada a todas as metrópoles do Egito, o que pôde ser visto pelos alexandrinos como uma perda de importância da cidade, fazendo com que Alexandria se banalizasse em relação às outras.

¹¹ Musurillo, *Acts*, p.274.

¹² Diana Delia. *Alexandrian Citizenship during the Roman Principate*. Atlanta: Scholars Press, 1991. P.106.

¹³ Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, p.71.

¹⁴ Alan K. Bowman e Dominic Rathbone. "Cities and administration in Roman Egypt" in: *Journal of Roman Studies* 82, 1992. P.115.

imperador para resolver questões variadas, comumente eram os cidadãos do ginásio os escolhidos para se posicionar diante dos romanos, já que não eram apenas homens letrados, mas também versados em retórica, mais um fator que facilitaria a receptividade por parte do imperador¹⁵.

Não estou afirmando que os autores dos textos promovessem propaganda aberta e sem critério contra os romanos, já que pela importante posição do grupo na cidade eles também tinham compromissos com os últimos, mas tentaram divulgar textos de alcance restrito, destinados a criar uma conscientização na elite. MacMullen sugere que, geralmente, os grupos antiimperiais eram nobres que se afastavam e discordavam dos romanos apenas politicamente. E a oposição ao Império se expressava mais através da hostilidade a pessoas específicas, que se identificavam num sentido cultural e social aos romanos. Não são "classes" que se opõem, daí a cautela nas manifestações, que não se expressam como resistência ao domínio romano como um todo, mas apenas a este ou aquele representantes do Império¹⁶. No entanto, observamos em muitos textos dos *Acta* a ausência de nomes dos imperadores e de outras autoridades romanas criticadas, sugerindo que o usual neles era a propaganda mais geral, para que não se explicitassem os alvos exatos das acusações. O mais importante era a crítica e o questionamento a determinados artifícios do poderio imperial, daí não ser sempre necessário explicitar os objetos de censura.

Voltemos-nos agora para a análise das temáticas mais comuns nos textos, buscando o questionamento acerca do que uma documentação como essa poderia ter representado naquele cenário, enfim, nosso objetivo é mapear e expor alguns trechos dos textos para que possamos entender sua natureza e alguns aspectos da sociedade alexandrina no contexto romano.

¹⁵ Fergus Millar. *The Emperor in the Roman World: 31 BC - AD 337*. London: Duckworth, 1977. P.8.

Exemplifiquemos inicialmente a menção aos membros do ginásio em alguns dos textos. Os *Acta Isidori*, textos ambientados no reinado de Cláudio e encontrados em três versões diferentes, relatam o julgamento de Isidoro, cidadão alexandrino, pelo imperador. Na nota introdutória da recensão A Isidoro estaria sendo acusado por algo que havia cometido contra o rei Agripa, e a nota introdutória já realça a situação: "*Cláudio César ouve o caso de Isidoro, ginasiarca de Alexandria, contra o rei Agripa nos [...] jardins.*". Segue o diálogo acalorado entre o imperador e Isidoro, que se pronuncia num tom exaltado e insolente diante do imperador, enfatizando seu status:

[...] *Isidoro: 'Eu não sou nem escravo, nem filho de atriz, mas ginasiarca da gloriosa cidade de Alexandria. Mas você é o filho rejeitado da judia Salomé! E, portanto, [...]*

Lampo disse a Isidoro: 'Nós podemos também nos entregar a um imperador louco' [...]

Nos *Acta Diogenes*, documento mais obscuro e de difícil datação, mas possivelmente ambientado no reinado de Vespasiano, um alexandrino no Exílio está sendo julgado por ter caluniado um outro imperador anos antes¹⁷. Aqui ele não é definido como ginasiarca, mas enfatiza-se sua posição nobre logo no início do texto e nas palavras de quem o estaria acusando: "*Doze anos atrás, ele não criticou César? Mesmo que o considerasse um juiz bem disposto, facilmente irritável contra aqueles que eram de alguma forma de categoria nobre? Ele não criticou César[...]*".

Os *Acta Hermaisci* narram uma embaixada de alexandrinos e judeus diante do imperador Trajano, que iria ouvir os dois partidos; já na detalhada nota introdutória vemos a menção aos membros do ginásio:

¹⁶ MacMullen, *op.cit.* p.94.

¹⁷ Musurillo, *Acts*, p.141.

[...] *Dionísio, que tinha exercido vários cargos de procurador e Sálvio, Timágenes, Pastor o ginascarca, Julius Phaniás, Philoxeno, o ginasiarca-eleito, Sótion o ginasiarca, Theon, Athenodoro, e Paulo de Tiro, que ofereceu seus serviços como advogado dos alexandrinos. Quando os judeus souberam disso, eles também escolheram enviados de seu próprio grupo [...].*

Na continuidade do diálogo, realça-se novamente a posição de destaque de Hermaisco, nas palavras do imperador: "*César disse: 'Esta é a segunda vez que estou lhe avisando, Hermaisco: tu estás me respondendo de maneira insolente, tirando proveito de teu nascimento'*".

Nos *Acta Athenodori* no diálogo entre o imperador (Trajano ou Adriano) ¹⁸ e o alexandrino Atenodoro, procura-se novamente destacar o *status* de um alexandrino, e vemos isso na sentença atribuída ao Imperador: "[...] *Mande esses homens de nascimento nobre de volta para nós, mesmo que eles estejam indispostos [...]*".

Por fim, nos *Acta Appiani*, em ordem cronológica o último texto sobrevivente dos *Acta*, ambientado sob Cômodo, a menção à posição nobre dos ginasiarcas é mais enfatizada que em todos os anteriores. Nesse texto, considerado o de teor mais intensamente anti-romano, o alexandrino Apião é retratado argumentando com o imperador num ostensivo tom de desafio. Já condenado à morte e depois de sucessivos confrontos no diálogo com o príncipe, o alexandrino solicita ao imperador o direito de ser sepultado com suas insígnias nobres, o que Cômodo concede. Segue uma nota narrativa e as palavras de Apião: "[...] *Apião [então] pegou a sua faixa e a colocou na cabeça, e ao colocar os sapatos brancos em seus pés, ele gritou no meio de Roma: 'Venham, romanos, e vejam um espetáculo único, um alexandrino ginasiarca e embaixador sendo levado à execução!'*[...]". Prossegue a discussão entre os dois e quando Cômodo acusa o alexandrino de o estar desrespeitando, novamente ele menciona seu *status*:

]...] Apião: '*Em nome do seu caráter, eu não sou louco e nem perdi a noção da honra. Eu estou apenas fazendo um apelo em nome da minha posição nobre e de meus privilégios.*'

O imperador: '*E qual é essa?*'

Apião: '*De categoria nobre e ginasiarca.*' [...]

Podemos observar em todos os trechos acima citados a ênfase na categoria nobre dos membros do ginásio, em geral através de discursos postos na boca dos próprios ginasiarcas, mas às vezes atribuídos ao imperador, que também teria consciência da posição desses homens. É também recorrente o realce na importância do cargo associado à Alexandria, como fica mais explícito nos *Acta Apiani* e *Isidori*. Ou seja, nota-se uma tentativa de exaltação à cidade, mas geralmente vinculado aos seus cidadãos por excelência, os membros do ginásio nativos de Alexandria.

A importância de ser nativo de Alexandria, além de nobre de nascimento, é também algo recorrente em vários textos. Nota-se isso no PSI 1160, o "papiro da *boulé*". Trata-se do discurso de um alexandrino na presença de um imperador, provavelmente Cláudio, que se pronuncia apenas ao final do texto. O personagem enumera ao príncipe as vantagens da concessão de uma *boulé* à cidade. O modo de se dirigir ao imperador é cordial e respeitoso, e ao argumentar sobre a importância da instituição para o seu povo, o alexandrino expõe também porque a criação da instituição seria vantajosa aos próprios romanos:

[...] *É necessário que falemos por algum tempo. Eu proponho, então, que o Senado [...] ficará atento para que a pureza [?] do corpo de cidadãos de Alexandria não seja corrompido por homens sem cultura e educação. [...] Além disso, se houver necessidade de lhe enviar uma missão diplomática, o Senado poderá selecionar aqueles mais adequados, para que ninguém humilde [?] faça a viagem e que ninguém capaz possa evitar esse serviço à sua cidade nativa. [...]*

¹⁸ Idem, p.164.

Esse trecho indica que já no reinado de Cláudio, estaria havendo uma maior abertura para a aquisição da cidadania alexandrina, algo provavelmente resultante das novas definições de *status* e categorias étnicas impostas pelos romanos. O conteúdo do texto é essencialmente político, já que indica o receio quanto à perda da autonomia da cidade, algo que a existência de uma *boulé* poderia ajudar a recuperar. No entanto, é visível a preocupação com a pureza cultural de Alexandria, que estaria sendo ameaçada pela inserção de elementos de outros grupos sociais (apesar de não se mencionar explicitamente que grupos) no corpo de cidadãos. Tudo isso é dito de forma muito sutil e cuidadosa, e aparentemente não se pretende desafiar o poder romano, já que os elementos de crítica não são evidentes, mas nota-se já um questionamento de suas práticas.

Outros textos deixam mais explícita a preocupação com a "pureza cultural" da cidade, o que nos dirige para a análise de outro ponto recorrente em alguns textos: o antijudaísmo, tema que foi supervalorizado por muitos historiadores como o maior motivador na composição dos *Acta*, mas que está presente em apenas três textos. Onde o judaísmo é mencionado, a distinção entre alexandrinos e judeus é bem demarcada, e não é apenas em relação aos judeus que se estabelecem barreiras, mas também aos egípcios nativos, como fica claro no seguinte trecho dos *Acta Isidori* (recensão C):

Isidoro: 'Meu Senhor Augusto, considerando seus interesses, Balbilo realmente argumenta bem. Mas a ti, Agripa, eu gostaria de replicar sobre o ponto que levantas em relação aos judeus. Eu os acuso de querer atormentar o mundo inteiro [...] Nós devemos considerar a comunidade de maneira geral. Ela não é do mesmo temperamento dos alexandrinos, mas vive muito mais no estilo dos egípcios. Eles não estão no mesmo nível daqueles que pagam o imposto?'

Agripa: 'Os egípcios foram cobrados pelos seus antigos dirigentes.....Mas ninguém deixou os judeus sujeitos as cobranças.' [...]

A recensão B dos *Acta Isidori* se refere ao mesmo episódio, mas aqui Isidoro parece expressar problemas com Agripa e não explicita uma indignação tão geral em relação ao judaísmo como observamos na recensão C. Mas o modo de se dirigir ao imperador é claramente desafiante:

Isidoro: 'Meu senhor César, por que você se importa com um judeu de 'meia-tigela' como Agripa?'
Cláudio César: 'O quê? Você é o homem mais insolente ao falar [...]'

Nos *Acta Hermaischi*, a fala de Trajano ao receber a embaixada dos dois grupos deixa claro que a situação entre ambos já não era pacífica, como observamos no seguinte trecho: “[...] Vocês dizem ‘olá’ para mim como se merecessem um cumprimento - depois de tudo que vocês ousaram fazer aos judeus! [...]”. Em seguida, o imperador relata a insolência com a qual os alexandrinos estariam se referindo a ele, avisando que a continuidade desse comportamento os levaria à morte. Hermaischo, cidadão alexandrino, justifica o seu tom por estar descontente pela presença de judeus “ímpios” no conselho privado de Trajano. O alexandrino garante que não está desrespeitando o imperador e pede que o próprio explique por que estaria havendo desrespeito. Trajano responde que ele o ofendeu ao dizer que seu conselho estava repleto de judeus. Hermaischo replica ao príncipe dizendo: “Então a palavra ‘judeu’ é ofensiva para você? Nesse caso é melhor você ajudar seu próprio povo e não exercer o papel de advogado de judeus ímpios”.

Aqui os alexandrinos se queixam do espaço que os judeus estariam conquistando entre os romanos. O trecho parece um artifício retórico do autor, ao querer inverter a argumentação de Trajano e desfavorecer os judeus. O tom

indignado do imperador pode significar também que este não pretendia se mostrar explicitamente favorável a nenhum grupo e que todos deveriam estar igualmente submetidos ao poder dos romanos. Assim, quando é acusado de favorecer os judeus, Trajano irrita-se.

Nota-se, nesse relato, a indignação quanto aos judeus, mas as soluções para os problemas são cobradas do próprio imperador e o tom com que o alexandrino Hermaisco se refere a Trajano demonstra o intuito de desafiá-lo. Ou seja, observamos aqui um descontentamento misto em relação a romanos e judeus, mas a crítica a ambos tem raízes diferentes, daí se expressar também de forma desigual.

O terceiro texto que cita os judeus são os *Acta Pauli et Antonini*, que narram um embate entre alexandrinos e judeus diante de outro imperador, provavelmente Adriano¹⁹. Trata-se de uma troca de acusações entre os grupos, resultando na condenação de Paulo e Antonino, que no final do diálogo resume a situação e reclama de sua principal queixa aos judeus:

Antonino: 'Meu senhor César, eu juro em nome de sua índole que ele diz a verdade como alguém que pode não viver um outro dia. Pois quando estávamos em circunstâncias tão complicadas e tantas cartas lhe foram enviadas dizendo que (o prefeito) tinha ordenado que os judeus ímpios transferissem sua residência para um local de que eles poderiam facilmente atacar e devastar nossa bem nomeada cidade nenhuma linha sobre a questão alcançou suas mãos beneficentes, então a razão para sua palavra Augusta está clara. [...].

Como nos outros textos, a indignação quanto aos judeus parece mais associada a questões políticas e sociais específicas, do que a motivações mais profundas, relacionadas a elementos étnicos e religiosos de longa duração. Não afirmo que tais motivações não existiam, mas nos *Acta* dados dessa natureza são insignificantes, indicando que a oposição que se quer manifestar aos judeus

¹⁹ Idem, p.183.

e não-alexandrinos em geral é de teor cívico, mas localizado. Acredito que o motivador maior, nas quais as reclamações antijudaicas também se inserem, é a idéia de questionar o poder romano e suas estratégias para, a partir daí, criar algum tipo de resistência. Como vimos, a forma como isso é feito varia substancialmente de um texto para o outro: em alguns o desafio é mais aberto, em outros parece suficiente ilustrar questões referentes à Alexandria e seus habitantes, realçando sua importância e destaque. Variam também o modo como o imperador e o poder romano são retratados. Mas em todos os textos a potência imperial está ilustrada e presente, geralmente na figura do próprio imperador (apesar deste nem sempre aparecer citado nominalmente), com exceção de dois textos em que o oficial romano mencionado é o prefeito do Egito do momento (Flaco no P. Oxy. 1089 - "Entrevista com Flaco" - e Máximo nos *Acta Maximi* - P. Oxy. 471 e Griec. Lit. Pap. N. 42).

Como as questões de que tratamos acima ilustram um pouco a preocupação dos alexandrinos com a organização social, política e cultural da Alexandria e expressam críticas aos romanos, elas se misturam com outras motivações ou ainda, se manifestam através da denúncia de problemas cívicos. Nos trechos citados dos *Acta Hermaischi* e *Acta Isidori* já fica evidente o tom exaltado da fala ao imperador não apenas nas palavras dos alexandrinos, mas nas duas falas a crítica aos romanos é também mediada por outras questões, como a crítica aos judeus. Nos *Acta Appiani* a crítica é ainda mais visível e direta, pois aqui é realmente o imperador o único alvo das críticas, sem mediações; nesse sentido podemos considerá-lo o texto de crítica mais aberta e forte oposição ao poder imperial. Podemos perceber isso no trecho a seguir:

[...] *O imperador (então) chamou Apião. O imperador disse: 'Você sabe com quem está falando, não sabe?'
Apião: 'Sim, eu sei: Apião fala com um tirano.'
O imperador: 'Não, com um imperador.'*

Apião: 'Não diga nada! Seu pai, o divino Antônio, era adequado para ser imperador. Mas, olhe para você, antes de tudo ele era um filósofo; em segundo lugar ele não era avarento; em terceiro, ele era bom. Mas você tem justamente as características opostas: você é tirano, desonesto e cruel!'

Considerando todas as variantes envolvidas na produção dos textos, e que tornam cada escrito uma unidade que procura reportar um cenário muito específico, podemos dizer que o elemento que permite agrupar todos esses textos é a referência à Alexandria e aos alexandrinos em embates ou diálogos com o poder imperial. O modo como isso é reportado também é semelhante entre os fragmentos. A maioria está escrita em discurso direto, com notas narrativas no começo ou no decorrer do texto. A linguagem e a elaboração retórica (apesar de nelas também variar o grau) estão presentes em todos os escritos. Em suma: os *Acta* são uma tentativa de manifestar por escrito um tipo de resistência aos romanos, e denunciar o poder imperial como maléfico à cultura alexandrina e ao brilho que ela possuía. Isso deveria ser feito através da exaltação de seus heróis, da denúncia das autoridades romanas e da presença de elementos de origem não-grega como problemática à cidade. Isso seria feito também para que os membros do ginásio resgatassem seu antigo poder e prestígio, através da circulação de idéias favoráveis a isso, ou seja, seria uma resistência ao poderio romano através da retórica.

Por oposição ao contexto de resistência cívica manifesto nos *Acta*, em que o elemento religioso se faz virtualmente ausente - ou confunde-se com o étnico, nas referências ofensivas aos judeus nos *Acta Hermaisci* - a "tradição apocalíptica" egípcia apresenta-se, em todos os seus espécimes, como literatura sagrada (ainda que de nível literário baixo). Tal característica coaduna-se bem com um grande elemento comum a toda a apocalíptica do Antigo Oriente Próximo no que tange às suas motivações, a repulsa ao poder estrangeiro pela ausência de legitimidade sagrada

percebida no mesmo. Anteriormente ao período helenístico, essas monarquias apóiam-se, mítica e ritualmente, em divindades locais - Ahuramazda, Marduk ou Iahweh²⁰, com as quais nem sempre o sincretismo helenizante é possível ou, quando ocorre, não é suficiente para atenuar problemas sociais e econômicos que lhe antecedem.

No caso específico do Egito, a tradição de ódio à dominação estrangeira teve entre outras conseqüências a de transformar o período faraônico, genericamente designado, numa espécie de "paraíso perdido"; é de se duvidar que a exação grega ou romana tornasse a vida do *fellah* muito mais dura do que no tempo dos faraós, mas é exatamente aí que o tema da resistência cultural ao governo estrangeiro *por princípio* se manifesta com mais clareza. O exagero crescente dos desmandos de Cambises no Egito é um exemplo claro de como culturalmente se vai amplificando o ressentimento ao domínio estrangeiro com o passar dos anos²¹.

Todavia, é um erro considerar a apocalíptica como mero fenômeno de resistência cultural, como é um erro equivalente supor que toda resistência cultural egípcia vazou-se em molde apocalíptico. A menos que se entenda "apocalíptica" num sentido tão amplo que o esvazia de qualquer significado preciso²², é preciso ter clareza

²⁰ 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. P.vii.

²¹ Compare-se o desenvolvimento dos excessos de Cambises entre a narrativa de Heródoto em 2.181 ss. e a da João de Nikiu. *Crônica* 51.13.16 ss. (final do séc.VII d.C.).

²² É o erro hoje facilmente percebido por qualquer estudioso no 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

quanto ao tipo de texto de que está falando e, por conseguinte, se é possível estabelecer paralelos com o *corpus* apocalíptico em sentido mais amplo (em suma, se "apocalíptica egípcia" não seria um *misnomer* para um fenômeno literário que apenas superficialmente guardaria semelhanças com os apocalipses judaicos e cristãos)²³.

Se, obedecendo ao bom-senso, considerarmos como apocalípticos (ainda que apenas parcialmente) somente os textos egípcios mais tardios (referimo-nos aqui essencialmente a três deles - a "Crônica demótica", o "Oráculo do oleiro" e o "Oráculo da ovelha"), veremos um certo número de temas comuns emergirem, entre os quais o do repúdio ao domínio estrangeiro e a insistência na perfeição da ordem pretérita (i.e. uma espécie de nostalgia de *ma'at*, o abrangente conceito egípcio de harmonia). O mesmo fenômeno pode ser encontrado em textos propriamente apocalípticos da tradição judaico-cristã e nos fragmentos (inadequadamente) chamados de apocalipses na literatura persa. Todavia, os textos egípcios exibem peculiaridades de certa ordem quando comparados aos últimos dois tipos, e de outra quando examinados à luz dos *Acta Alexandrinorum*.

Em seus termos básicos, a tese de Eddy, segundo a qual a resistência cultural dos povos sujeitos ao helenismo torna-se tanto mais sobrenatural e miraculosa quanto maior é a impotência dos mesmos quanto à possibilidade de livrar-se efetivamente do jugo grego (i.e. uma variação da tese weberiana de que toda a necessidade de salvação sobrenatural espelha uma carência concreta) parece-nos correta. E em todos os casos analisados por Eddy numa obra

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.

²³ O mesmo problema se coloca, com as devidas ressalvas, quanto aos "apocalipses" persas. Cf. Anders Hultgård. "Persian apocalypticism" in: John J. Collins (ed.) *The Encyclopedia of Apocalypticism. The*

de síntese - que, hoje, não seria mais possível em função da especialização em cada campo de estudo específico -, verifica-se o mesmo nexos essencial entre as monarquias do Antigo Oriente Próximo e sua legitimação divina: os egípcios não constituíam exceção e, como os demais povos da região, jamais compuseram tratados *peri/ basileíaj*²⁴.

Muito pelo contrário, a concepção egípcia de monarquia apoiava-se numa visão de cosmos essencialmente estática (i.e. não-processual ou escatológica como no caso do zoroastrismo ou do judaísmo tardio)²⁵. A essa concepção essencial correspondem certos mitos de criação e ritos de entronização (os primeiros incompreensíveis à luz da invasão grega, os segundos apropriados "indevidamente" pelos gregos, numa perspectiva egípcia). Não é por outra razão que no "Oráculo do oleiro" os gregos são identificados com Seth (que na mitologia egípcia posterior ao Segundo Período Intermediário - 1778-1610 a.C. - passou a ser identificado com tudo o que simbolizasse o mal); Manethon identificou Avaris, a suposta cidade dos leprosos em revolta sob Amenhotep no segundo milênio a.C., como a capital dos seguidores da divindade nefasta²⁶. As profecias do oleiro refletem as concepções de monarquia dos egípcios, e seu temor permanente do caos (num mito egípcio, quando o rei dos deuses, Shu, morreu, o mundo ficou mergulhado nas trevas por nove dias, até a coroação de seu filho Geb).

O "Oráculo do oleiro", embora apóie em grande medida sua estrutura narrativa sobre um texto muito mais antigo

Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity. Vol.1. New York: Continuum, 1998. P.41.

²⁴ Ludwig Koenen. "The prophecies of a potter: a prophecy of world renewal becomes an apocalypse" in: Deborah H. Samuel (ed.). *Proceedings of the 12th International Congress of Papyrology*. Toronto: Hakkert, 1970. P.250. Mesmo a discussão sobre a monarquia no começo de 1Sm 8:4 ss. não se apóia em considerações abstratas (por parte do discurso do próprio Samuel) mas antes em instruções do próprio Deus.

²⁵ Norman Cohn. *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven / London: Yale University Press, 1993. P.4 ss. Opressivo como o Estado egípcio pudesse ser, ele ainda encarnava, aos olhos do *fellah*, a ordem do mundo - desde que presidido por um egípcio.

que também conta com um rei-salvador para resgatar o Egito do caos ("As visões de Neferti", de aprox. 2.000 a.C.), mostra-se muito mais criativo²⁷. O enredo do oráculo é simples: durante o reinado de Amenhotep (durante o qual se situa a trama e também no qual Manethon situa o incidente dos leprosos) um oleiro é mandado para a ilha de Hélios-Ra por ordem de Hermes-Tot; o povo local considera o exercício do ofício sacrílego naquelas condições, abre o forno do oleiro, quebra sua cerâmica e o leva à presença real. Infelizmente o "Oráculo" nos chegou sob a forma de três papiros muito incompletos (dois conhecidos já em princípios do séc.XX (Graf e Rainer, daqui para a frente "G" e "R") e o mais recente identificado como papiro de Oxyrhynchus 2332 (final do séc.III d.C.)²⁸. Após a passagem da coluna II.53 em R, P. Oxy. 2332 segue um caminho independente e, para nossos propósitos, mais interessante já que inclui as profecias de danação sobre Alexandria.

Trata-se da repetição de um ato simbólico (tanto por parte do oleiro quanto de seus perseguidores)²⁹: a explicação que ele fornece é a de que, do mesmo modo que sua cerâmica foi quebrada, o Egito também o será (profecia *ex-eventu*); o rei reconhece o oleiro como profeta, e este morre após a profecia (as palavras de um moribundo não podem ser falsas, e isso empresta ainda mais veracidade ao tema tradicional do sábio tardiamente reconhecido e reabilitado, um tema recorrente em certo número de histórias que compõem o "banco de dados" temático citado

²⁶ FrGH 609F10 Jacoby; cf. ainda Gerald Verbrugghe e John M. Wickersham (eds.). *Berossos and Manetho*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

²⁷ Koenen, "The prophecies of a potter", *op.cit.* p.251.

²⁸ 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 (trata-se de um dos clássicos da *religionsgeschichtliche Schule*, que compõe um estudo comparativo dos textos egípcios com o *Bahman Yašt* persa etc., até chegarmos ao mito hesiódico).

²⁹ Nesse sentido, o episódio assemelha-se à Is 20 ou Jr 13 - obviamente não se pode postular dependência direta - nem mesmo indireta - em qualquer direção, mas apenas um pano de fundo comum de tradições divinatórias, na melhor das hipóteses.

por Momigliano; a semelhança com a história de Daniel na corte babilônica é notável)³⁰.

O ato do oleiro é simbólico em dois aspectos essenciais - pela representação de um Egito destruído na metáfora da cerâmica, e pelo fato dele, em sua condição de oleiro, repetir o ato criador essencial do oleiro divino, Khnum, que criou o homem a partir de sua roda; num outro plano, a ilha de Hélios-Ra remete ao tema do governante vindo do Sol (a)po\ H(li/ou), que terá vida longa nos complexos míticos do Oriente Próximo³¹. Todavia, o uso de a)p)hli/oio em OrSib 3.652, por exemplo, mostra que a expectativa mais geral sobre a qual se apoiava a crença era de cunho mais geográfico que étnico (o que passagens como as de Suetônio, *Vida de Vespasiano* 4.5 - *ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur* - podem dar a entender)³².

Em todo o caso, o ato do oleiro repete simbolicamente a criação original e restaura o Egito à sua condição ideal³³, em termos míticos que nada têm a ver com as elaboradas considerações políticas dos mártires cívicos dos *Acta*. Cabe lembrar ainda que no "Oráculo do oleiro" os gregos são identificados explicitamente com os seguidores de Seth³⁴. Uma variante do tema da vingança do Oriente sobre gregos e romanos manifesta no "Oráculo" é o fato de que não será por intervenção divina que os gregos serão destruídos, mas

³⁰ Ludwig Koenen. "Die Prophezeiungen des 'Töpfers'" in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2, 1968. P.183.

³¹ "Oráculo do oleiro", II.7. Cf. 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 Eduard Norden. *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*. Leipzig / Berlin: B.G. Teubner, 1924, em especial pp.14 ss.

³² Hans Kippenberg. "Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen" in: Norbert Bolz e Wolfgang Huebener (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.

³³ Koenen, "The prophecies of a potter", p.251.

pelas próprias mãos; de modo análogo, Alexandria terá seu fim quando seu "espírito protetor" a abandonar e mudar-se para Mênfis (outro tema tradicional, que evoca a justificativa dada por Josefo para sua deserção - Deus teria abandonado Jerusalém e se mudado para Roma; por conseguinte, a invasão romana não poderia constituir sacrilégio já que nada havia de sagrado a ser profanado³⁵).

pa/lein ei)j th\n Ai)/gupton e)panh/zei ei)s Ai)/gupton h(/te
 paraqala/ssioj po/lij yugmw\n a(llie/wn e)stai
 dia\ to\ to\n a)gaqo\n daimo/na kai\ Mh=fin <ei)j Me/mfin>
 poreu/esqai w(/ste teina\j dierxome/nouj le/gein au(/th h)=n
 pantotro/foj ei)j h(\n katoikei= pa=n ge/noj a)ndrw=n³⁶.

Aqui encontramos algo das intervenções *ex-machina* tradicionais na apocalíptica judaica, mas sem a relevância e o caráter espetacular que lhe são peculiares. Numa derivação muito tardia do tema da redenção cósmica, o *Apocalipse de Asclépio*, texto gnóstico, também prevê uma recomposição da natureza e da cultura no Egito, na mesma época em que ainda circulavam cópias do "Oráculo do oleiro" (séc.III d.C.), mas somente para os pios³⁷.

³⁴ Idem, p.250.

³⁵ BJ 5.412. A mesma idéia surge no *Apocalipse siríaco de Baruch* (2Br 8:2) e em Tácito, *Histórias* 5.13.

³⁶ II.58-62. Muito do texto citado em P. Oxy. 2332 foi reconstituído por Roberts, mas a discussão específica fugiria ao escopo deste artigo e pode, de todo modo, ser encontrada em Colin H. Roberts. "The Oracle of the Potter" in: *Oxyrhynchus Papyri* 22, 1954. P.97.

³⁷ Paul J. Alexander enxerga aqui a influência iraniana (que parece uma mania da *regligionsgeschichtliche Schule*), em texto originalmente publicado em 1910: cf. *The Oracle of Baalbek, the Tiburtine Sibyl in Greek Dress*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1967. Cit. por Koenen, "The prophecies of a potter", op.cit. p.254. Lactâncio menciona desastres semelhantes aos enunciados pelo oleiro (*Das instituições divinas*, 7), e os relaciona à profecias do Antigo Testamento, à sibila e ao "Oráculo de Histaspes"; mas aqui parece-me que a generalização é excessiva e a lista de paralelos temáticos poderia ser arbitrária e facilmente ampliada. A idéia de influência iraniana na referência aos zwnofo/roi ("usuários de cintas") poderia revelar um paralelo persa (no *Bahman Yašt* 3.8) mas na verdade o BY refere-se aos turcos e a um item de seu equipamento militar (lembramos que ainda que o *Bahman Yašt* contenha material muito antigo os mss. de que dispomos são posteriores à invasão árabe). O termo decorrente, zwnofo/rwn po/lij como referindo-se à Persépolis e ao rei prometido como Ptolomeu III perde o sentido e zwnofo/roi pode igualar-se à Tufw/nioi - i.e. aos gregos; a cidade passa a ser entendida como Alexandria pelos leitores do "Oráculo". Cf. a tradução de um fragmento do "Oráculo do oleiro" por Roberts, op.cit. p.91.

Trata-se portanto de temas tradicionais reelaborados em molde (aparentemente) apocalíptico, que, vistos contra um plano mais geral, tornam a semelhança com a apocalíptica mais aparente que real: talvez seja o caso de se inverter o raciocínio e lembrar que são as condições extremamente duras da exaçoão romana em todo o Oriente que propiciam respostas superficialmente semelhantes para o mesmo problema. Um retrato pungente do problema aparece em Fílon, *Sobre as leis especiais* 3.159 ss., no qual se descreve com cores muito vívidas as torturas que aguardavam os inadimplentes para com o fisco romano. Levando-se em conta que o autor em questão também trata do Egito (ainda que seja judeu e alexandrino), não espanta que ainda durante o período romano profecias como a do oleiro estivessem sendo consumidas e por assim dizer reatualizadas (esta pode ser uma das causas para as variantes textuais entre G, R e P. Oxy. 2332) em função da capacidade inerente desse tipo de literatura ser reelaborado, reescrito e consumido sem maiores constrangimentos quanto ao que deveria ser a sua forma original.

Como adendo às considerações feitas até aqui, cumpre lembrar das diferenças essenciais entre a expectativa judaica e a egípcia quanto ao que poderia ser visto como o governante ideal: um "rei que vem do Sol" aparece já em Is 41:25 LXX ("de onde o Sol se levanta", a)f)h\li/ou). Mas "do Sol" não é sinônimo de "do Oriente"; e em todo caso o Messias judaico não era esperado do Oriente³⁸. Em sua tese doutoral, Collins já argumentava que o termo deveria ser entendido contra o *background* da mitologia egípcia, onde o rei era visto como filho do deus-Sol Rá³⁹. Um paralelo preciso entre OrSib 3.652-656 e o "Oráculo do oleiro" pode ser encontrado somente nesses termos. Além disso, deve-se ter em mente que o protesto ecoado pelo autor do "Oráculo"

³⁸ John J. 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.

não pode ser tomado como representativo da opinião geral de todos os egípcios: como os sacerdotes egípcios foram apoiados pelos Ptolomeus, que os reconheceram como Hórus vivo, um "rei vindo do Sol" não precisava necessariamente ser um egípcio nativo. Pela importância atribuída ao sétimo rei em OrSib 3, é provável que a sibila estivesse esperando apenas um Ptolomeu benigno para com os judeus; isso torna-se mais compreensível levando em conta a benevolência de Ptolomeu Filopátor para com os judeus, em especial para com os fugidos da perseguição de Antíoco Epífanês. Ele também garantiu favores especiais à Onias IV e seu templo em Leontópolis. As figuras aguardadas são diferentes, portanto: em OrSib 3 trata-se de um rei ptolomaico benévolo, no "Oráculo do oleiro", um rei nativo⁴⁰. Mas falta ao oleiro o tom de exortação moral da sibila⁴¹.

Como conclusão geral, tanto os *Acta* quanto o "Oráculo do oleiro" são textos particularmente confusos, mas por razões diferentes. Enquanto os *Acta* encontram-se em estado deplorável de conservação, o mesmo não se pode afirmar do "Oráculo do oleiro" (embora este último tampouco esteja em condições ideais). Mas a confusão comum entre ambos encontra-se no âmbito da pseudepigrafia: ao pretenderem ambientar-se em cenários distantes daqueles nos quais foram efetivamente redigidos, tantos os *Acta* quanto o "Oráculo" cometem anacronismos e equívocos justificáveis, no caso específico da pseudepigrafia desses dois textos, pelo desejo de segurança dos autores reais. Nesse sentido, parece fazer pouca diferença que os *Acta* estejam referindo-se a um contexto cívico e o "Oráculo" a outro religioso: em seu objetivo de inspirar ou delimitar a resistência cultural em termos seguros, ambos sofrem limitações semelhantes que independem do estado em que os respectivos manuscritos.

³⁹ John J. Collins. *Studies in the Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*. Missoula: SBL, 1974. Pp.40-44.

⁴⁰ Collins, "The Sibyl and the Potter", pp.204-205.

⁴¹ Idem, p.205.

**A LITERATURA PARADANIÉLICA DE QUMRAN, AS IDADES DO
MUNDO E AS MONARQUIAS MUNDIAIS COM ESPECIAL REFERÊNCIA
AO TEMA DA ÁRVORE CÓSMICA***

O mito das idades do mundo encontra-se, como é de conhecimento geral, associado ao das monarquias universais e à seqüência de metais em estilo hesiódico no livro de Daniel. O fato é em si mesmo notável por sua abrangência, permanência na longa duração, influência posterior - e também por ser um dos poucos casos em que os três complexos míticos em questão apresentam-se de forma unificada ao investigador. As peculiaridades resultantes da fusão dos mitos em Daniel não serão exploradas aqui; este trabalho ocupa-se antes das variantes que tal fusão de complexos míticos apresenta na rica - porém fragmentária - literatura paradaniélica encontrada nos Manuscritos do Mar Morto.

Os fragmentos analisados por comparação com o texto daniélico "propriamente dito" foram todos encontrados na Caverna 4 de Qumran: trata-se de 4Q242, 4Q243-245, 4Q552-553 e 4Q246. 4Q180 oferece interesse apenas relativo para o tema de que estamos tratando¹.

O primeiro texto, 4Q242 - também conhecido como "Oração de Nabônides" -, oferece uma versão aramaica do tema da

* Este trabalho insere-se num conjunto de investigações mais amplo que tem sido o foco do trabalho do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos - PEJ -, e que envolve outros pesquisadores: trata-se da pesquisa acerca do complexo mítico das "idades do mundo" e de suas derivações e relevância para a formação das concepções metahistóricas ocidentais, mesmo (e talvez principalmente) das que se pretendem seculares.

¹ Para o livro de Daniel utilizei a versão em português da Bíblia da Jerusalém (São Paulo: Paulinas, 1990), cotejada com os comentários de James A. Montgomery. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Edinburgh: T & T Clark, 1950 e de John J. Collins. *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis: Fortress Press, 1993, juntamente com as versões em hebraico (Bíblia Hebraica Stuttgartensia) e em grego (Rahlfs). Para os fragmentos propriamente ditos foram utilizadas as edições de Geza Vermès. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 1997 e a de Florentino G. Martínez e Eibert J.C. Tigchelaar. *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. Leiden / Grand Rapids: Brill / Eerdmans, 2000 (2 volumes).

loucura e reabilitação de Nabucodonosor em Dn 4 (o capítulo será especialmente importante para os fragmentos analisados). Aqui, Nabônides é curado por um exorcista judeu², que lhe ensina a verdade e perdoa-lhe os pecados.

Palavras da oração proferida por Nabunai rei da terra da Babilônia³, o grande rei, quando foi afligido por uma úlcera maligna em Teiman por decreto do Altíssimo. 'Estive afligido por uma úlcera maligna por sete anos [...] e um exorcista perdoou meus pecados. Ele era um judeu (dentre os filhos do exílio de Judá, e disse: 'Reconte isto por escrito para glorificar e exaltar o nome do Altíssimo'. E assim escrevi'. 'Estive afligido por uma úlcera maligna em Teiman por decreto do Altíssimo. Por sete anos rezei aos⁴ deuses de ouro e prata, bronze e ferro, madeira e pedra e barro, por acreditar que fossem deuses [...]'

O texto é anterior ao Daniel bíblico, segundo Milik⁵; revela-se de interesse peculiar por incluir a seqüência dos metais na ordem certa (ouro, prata, bronze e ferro - estes dois últimos reconstituídos a partir dos fr.), mas num sentido não-histórico - trata-se aqui apenas da ordem de confecção dos ídolos em função de seu material; fica implícita uma seqüência de decadência, pela decrescente dignidade dos materiais citados. É interessante notar

² Exorcismos são tratados com seriedade por Josefo na *Guerra dos judeus* 7.185 e nas *Antigüidades judaicas* 8.45-48. Josefo descreve os métodos contemporâneos de exorcismo, e essa é uma tradição bem atestada em toda a literatura tamlúdica e especialmente atribuída a Salomão. Outro exemplo interessante pode ser encontrado no livro de Tobias.

³ As reconstituições de lacunas, quer na versão de Vermès, quer na de Martínez-Tigchelaar, foram omitidas nos trechos transcritos para este trabalho, por não oferecerem maior interesse quanto ao foco central da pesquisa em curso. Quando for o caso, serão discutidas individualmente.

⁴ No fr., כל, "todos os deuses", o que pode ser mero recurso retórico ou implicar no esgotamento do tema e dos materiais de que são feitos. Cf. a reconstituição hipotética de Martínez e Tigchelaar, vol.2, pp.486-487. Vermès segue uma tradução mais literal e omite o "todos". Embora os materiais sejam distintos em alguns dos casos (notadamente nos três últimos, madeira, pedra e barro, é sugestivo que o total perfaça sete materiais distintos, como na segunda versão do tema da árvore cósmica e seus galhos no texto persa de que tratarei mais abaixo, o *Bahman Yašt* (BY 3.19 ss.).

⁵ Józef T. Milik. "Priêre de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel" in: *Revue Biblique* 63, 1956.

também que, ao acrescentarem-se os últimos três materiais, teríamos uma seqüência de sete, talvez artificialmente harmonizada com os sete anos em que a úlcera afligiu Nabônides⁶. Indiretamente, isso remeteria às seqüências e impérios mundiais em número de sete ou mais, como na apocalíptica persa, da qual tratarei com mais detalhe abaixo, e nos *Oráculos sibilinos* (p.ex. OrSib 3:156-161). Mas isso é mera especulação, já que o texto tem caráter apologético e seu autor não se mostra interessado no sentido da história: o recurso aos metais em seqüência decadente pode ser de fato mera retórica, a apropriação de um lugar-comum para exemplificar a futilidade dos ídolos materiais frente à majestade divina.

O barro, para o qual normalmente se fornece uma explicação bastante incompleta, em minha opinião - seu surgimento seria manifestação das incompatibilidades dinástico-conjugais de Lágidas e Selêucidas, já como elemento explicativo presente na mente do autor da passagem -, deve cumprir outra função, se o raciocínio de Ginsberg e da maior parte dos autores modernos estiver correta (i.e. se Dn 1-6 forem pré-167 a.C. e 7-12 posteriores)⁷; isto significa que se a alusão ao barro misturado com o ferro nos pés da estátua em Dn 2:41-43 referir-se de fato aos casamentos entre as duas dinastias, terá sido no máximo o uso original de uma idéia anterior, possivelmente de origem

⁶ Para bibliografia atualizada da "Oração de Nabônides", cf. também Frank M. Cross. "Fragments of the Prayer of Nabonidus" in: *Israel Exploration Journal* 34, 1984; Florentino G. Martínez. "The Prayer of Nabonidus: a new synthesis" in: Florentino G. Martínez (ed.). *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Leiden: Brill, 1992 e Émile Puech. "La prière de Nabonide (4Q242)" in: Kevin J. Cathcart e Michael Maher (eds.). *Targumic and Cognate Studies: Essays in Honour of Martin McNamara*. Sheffield: Sheffield University Press, 1996.

⁷ Harold L. Ginsberg. "The composition of the Book of Daniel" in: *Vetus Testamentum* 4 (3), 1954. P.246.

persa e que em nada relaciona-se, em sua origem, às querelas dinásticas helenísticas⁸.

A próxima passagem de interesse combina os fr. 4Q243-245 ("Escritos paradaniélicos" - Vermès - ou "pseudo-Daniel em aramaico" - Martínez e Tigchelaar); a reconstituição proposta por Vermès, embora toque no ponto essencial (o uso do nome de Daniel, ao menos 3 vezes), é insuficiente para o propósito deste artigo e por isso utilizarei aqui a versão de Martínez e Tigchelaar, composta por 24 fr. para 4Q243, 12 para 4Q244 e 2 para 4Q245:

Ele perguntou a Daniel, dizendo: seu Deus, e um número [...] os filhos de Israel preferiram sua presença acima da presença de Deus e sacrificaram seus filhos aos demônios da ilusão. Deus enfureceu-se contra eles entregou-os nas mãos de Nabucodonosor, rei da Babilônia, e fez tornar sua terra desolada, porque [...]

Segue-se, no fr.16, a seção realmente interessante em que se encontra a tradicional remissão às 70 semanas de Jeremias e ao primeiro reino do que deve ter sido uma seqüência de quatro, já que o texto refere-se explicitamente a Daniel:

⁸ Não entrarei na discussão do que significaria originalmente a mistura do barro com outro material no *Bahman Yašt* (daqui em diante apenas BY), por fugir ao tema do artigo; mas deve-se notar que os mss. Persas, no estado em que nos chegaram, falam de ferro misturado, sem explicitar com o quê (BY 3.29 e a explicação de Ahuramazda nada acrescenta em termos de fusões dinásticas, a meu ver). Autores modernos preenchem a lacuna, "logicamente", com o ferro de Dn 2, gerando assim um raciocínio circular - Dn teria sido influenciado por fontes persas que lhe antecedem e aquilo que falta nessas fontes pode ser completado com material daniélico. Tamanha falta de método está entre as mais espantosas com que um estudioso da literatura apocalíptica pode se deparar.

⁹ Os fr. apresentam lacunas demais, mas este trecho inicial parece revestir-se de especial importância pelo fato de tratar, como em Dn 2, de um problema que Daniel e chamado a resolver; sua natureza não se esclarece com o desenvolvimento dos fr. que nos chegaram. Cf. ainda Florentino G. Martínez. "4Q Pseudo Daniel Aramaic and the Pseudo Daniel literature" in: Martínez, *Qumran and Apocalyptic* e John J. Collins. "Pseudo-Daniel revisited" in: *Revue de Qumran* 17, 1996.

[...] *oprimidos por setenta anos [...] com Sua grande mão Ele os salvará [... e o reino dos povos ... Este é o primeiro reino ...]*

4Q245 consiste de pouco mais do que uma lista de nomes - possivelmente de sacerdotes e foge ao interesse do artigo. A seqüência 4Q243-245, por fragmentária que se mostre, é importante por revelar, fora do livro de Daniel, outros usos de sua figura (ainda que em contextos semelhantes - divinação, impérios sucessivos implicados).

Se 4Q243-245 é de interesse quase periférico, o mesmo não se pode dizer de 4Q552-553: aqui o tema dos impérios mundiais desabrocha com toda a clareza, associado ao da angelologia, ao da árvore cósmica¹⁰ e do anjo brilhante, semelhante ao que se manifesta em Dn 10:4-12:

Eu vi um anjo de pé, sobre o qual brilhava a luz e quatro árvores estavam ao seu lado. E as árvores levantaram-se e moveram-se para longe dele. E ele me disse: 'Vês esta forma?' E eu disse: 'Sim. Eu a vejo e percebo'. E vi a árvore [...] colocada. Então lhe perguntei: 'Qual o seu nome?' E ele me disse: 'Babel'. E eu lhe disse: 'É você que governa a Pérsia?'¹¹ E vi outra árvore [...] e lhe perguntei: 'Qual o seu nome?' E ela me disse: [...] E eu lhe falei: 'É você que preside sobre todas as potências do mar e os portos e [...]?' E vi uma terceira árvore e lhe disse: 'Qual o seu nome e porque a tua aparência [...]

É de se notar que a alusão à terceira árvore como tendo uma aparência distinta (ao menos é o que o fragmento sugere - ar. *לי חזון*) faz pensar no animal espantoso que é a quarta besta a sair da água em Dn 7:19:

¹⁰ O mesmo tema manifesta-se no *Apocalipse siríaco de Baruch* (2Br), no apocalipse da floresta, do cedro, da fonte e da vinha; tratarei dele ao final do artigo.

¹¹ Lembrando o anjo que, ajudado por Micael, enfrentou o anjo guardião da Pérsia em Dn 10:13, mas também evocando as típicas trapalhadas geopolíticas dos autores do Daniel bíblico, das quais a mais conhecida é a figura de "Dario, o Medo". Cf. Harold H. Rowley. *Darius, the Mede*

Então tive desejo de conhecer a verdade a respeito do quarto animal, que era diferente de todos os outros, muito terrível, cujos dentes eram de ferro e as suas unhas de bronze; que devorava, fazia em pedaços e pisava aos pés o que sobrava [...].

Na versão traduzida por Martínez e Tigchelaar, existem acréscimos em diversos fr., dos quais o 2 parece o mais significativo em termos do conhecimento de versões alternativas para o tema das monarquias mundiais na literatura paradaniélica: "E eu lhe falei: 'Ele é de [...]'", o que sugere um diálogo entre o visionário e uma figura angélica; o **הו** deixa claro que se trata de um masculino, possivelmente outro anjo guardião ou outro reino. A edição de Vermès, por sua vez, omite os fr. que constituem a primeira coluna do conjunto: nesses trechos, três paralelos com o tratamento methistórico daniélico saltam aos olhos:

1. Entre as linhas 1-8, há referências à luz dos anjos (cf. Dn 7:2-3: "Falou Daniel, e disse: Eu estava olhando na minha visão da noite, e eis que os quatro ventos do céu agitavam o mar grande. E quatro animais grandes, diferentes uns dos outros, subiam do mar"; ar. **הוור מלאכיא הוור**);
2. Ao que deverá ocorrer no futuro (ar. **כולה** vacat **אמר להון להוא**);
3. E a algo que se ergue e que terá fim - reinos, animais, ou outra coisa? Em paralelo com Dn 7:11-12, é algo que terá fim (ar. **מפקא**), por oposição ao reino dos santos do Altíssimo, que será eterno.

and the Four World Empires in the Book of Daniel: a Historical Study of Contemporary Theories. Cardiff: University of Wales, 1935.

O trecho alude, explicitamente, apenas, a dois reinos, Babilônia e Pérsia (na verdade, à "Babel" e à Pérsia); curiosamente, é a mesma árvore que remete a ambas. Das outras duas nada se sabe de sua identificação - a segunda é tida como governante das potências marítimas e portos, e da terceira só podemos inferir que tinha uma aparência diferente das demais. É razoável supor que houvesse uma quarta (na verdade a pergunta inicial já faz supor que o visionário nos revela dois reinos de seu conhecimento - e desse modo, mesmo que "Babel" não seja sinônimo de "Pérsia", o que é autoevidente, teríamos as quatro monarquias, acrescentando-se a das potências marítimas e a de aparência estranha).

Mas o fr. conclui com a referência à terceira árvore, e nada sabemos sobre a quarta (embora o texto inicie-se com a afirmativa de que se trata, efetivamente de quatro árvores ao lado do anjo inicial): o parêntese acima é apenas uma conjectura. Daquilo que sobrou de 4Q552-553, temos um número de temas comuns ao complexo mítico das idades do mundo tal como o conhecemos de fontes persas, embora com variantes significativas e um *terminus post quem* de meados do séc.II a.C. - em princípio compatível com o restante do material canônico de Daniel, o que abriria espaço para a possibilidade da quarta árvore ser Roma e a terceira, por sua estranheza evocativa da quarta besta, constituir-se dos reinos helenísticos. Mas isso é algo altamente especulativo.

A primeira coisa em comum com o Daniel canônico é a própria idéia de que alguma entidade (sobrenatural) governa a Pérsia, embora seja estranho q seu nome seja "Babel". A segunda é a luz que envolve o anjo, evocando a alvura da figura sobrenatural em Dn 7:9 e também as "fagulhas" de 4Q246 (ar. זיקיא). Por fim, o tema das árvores mostra aqui ecos de um conjunto mítico muito antigo e muito vasto, que

pode ser também traçado até suas origens indo-iranianas por diversos caminhos¹². Mas como sempre, as dificuldades de datação das fontes persas impedem qualquer conclusão definitiva sobre o assunto.

A primeira versão do tema surge no *Bahman Yašt* (texto tido com ou sem razão como um "apocalipse" persa: nele, Zoroastro vê, por 2 vezes, uma árvore que simboliza as idades do mundo, associadas a monarquias míticas e históricas (*Bahman Yašt* 1.3-11 e 3.19-29). Cada galho representa uma monarquia, por sua vez associada a um metal (estes ausentes em 4Q552-553); mas por outro lado, as monarquias do BY são meio históricas, meio lendárias (i.e. confundem-se reinos verdadeiros com reinos míticos, nas duas variantes do mito; é importante recordar que nos dois casos todas as eras e monarquias manifestam-se através da onisciência de Ahura Mazda)¹³.

O tema da árvore cósmica pode ser remetido a um passado indo-iraniano ainda mais remoto se levarmos em conta o relato do gnóstico Bardesanes, no séc.II d.C.. Em seu relato, ele nos diz que soube por meio dos brâmanes indianos que no centro da Terra existe um homem de braços abertos e membros esticados, como se crucificado: é o corpo de Deus (e pela posição dos membros, remete novamente ao número 4, e pela referência à posição, à árvore)¹⁴. O relato de Bardesanes, reportado por Stobeu (*Antologia* 2.2)

¹² Cf. Odette Viennot. *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*. Paris: P.U.F., 1954.

¹³ A edição do *Bahman Yasht* utilizada foi a de Carlo G. Cereti (ed.). *The Zand ī Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995; na verdade o que chamamos, por comodidade, de "Bahman Yasht" não é um *yasht* (i.e. uma seção do *Avesta*, texto sagrado do zoroastrismo) mas um comentário ao mesmo, que é assumidamente muito posterior aos originais (de cuja existência os mais céticos chegam a duvidar, em certos casos). Portanto, o BY ao qual nos referimos é posterior à literatura paradaniélica de Qumran em pelo menos 400 anos, e os manuscritos, em mil ou mais.

¹⁴ Geo Widengren. "Les quatre ages du monde" in: Geo Widengren et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme goumrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995. Pp.26 e 57.

nos revela ainda que sua metade direita é homem, à esquerda mulher; de seu lado direito encontra-se 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 supremo¹⁵.

O tema mítico da árvore cósmica sobre a qual repousa o mundo, ou, historicizada como na literatura paradaniélica (e mesmo no livro canônico, em Dn 4:10) funde-se, tanto na última como no Daniel canônico, com o tema das monarquias mundiais; por si só isso bastaria para apontar, já não digo uma influência, mas ao menos uma relação muito próxima entre doutrinas judaicas e iranianas. É de se notar, no entanto, que aqui não se trata de uma única árvore com galhos esparsos, mas de várias árvores; a imaginação do visionário deu um salto significativo, nesse aspecto. A variante pode ter se perpetuado no *Apocalipse siríaco de Baruch* (2Br), como veremos abaixo.

Mas o tema de várias árvores simbolizando impérios mundiais não é de modo algum estranho ao judaísmo do Segundo Templo: se pensarmos no apocalipse da floresta, do cedro, da vinha e da fonte em 2Br 36, teremos um quadro parecido - só que aqui a floresta toda representa os impérios mundiais e o cedro, talvez por seu porte e qualidade intrínsecas, foi escolhido para representar a última e mais iníqua das monarquias.

¹⁵ Idem, p.26. Um exemplo ainda mais antigo do tema encontra-se no "Hino de Skambha" (*Atharvaveda* 5.32-34, no qual 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. Cf. Widengren, op.cit. p.27. Há ainda um paralelo na fala de Aristóteles durante o *Banquete* de Platão, mas isso nos levaria longe demais da análise proposta nesta comunicação.

E tendo dito isso, caí em sono naquele local e tive uma visão noturna. E vede, havia uma floresta com árvores na planície, cercada por montanhas e pedras. E a floresta ocupava muito espaço. E vede, contra ela surgiu uma vinha, e por baixo dela corria pacificamente uma fonte. Essa fonte chegou até a floresta, transformou-se em grandes ondas e essas ondas submergiram por completo a floresta [...] E essa fonte tornou-se tão forte que nada deixou da floresta além de um cedro. E ao destruir também este, nada sobrou da floresta, e seu lugar sequer foi recordado [...] E eu vi, vede, aquela vinha abriu a boca e falou e disse ao cedro: 'Não foi você o que restou da floresta da iniqüidade? Por tua causa, fez-se durante todos esses anos a injustiça, mas nunca o bem. Tiveste poder sobre o que não te pertencia; e não tiveste compaixão quanto ao que não te pertencia [...]

A explicação da visão, em 2Br 39, é a de que a multidão das árvores na planície representa o quarto reino, do qual tudo o que restará é o cedro, destruído para dar lugar ao reino do Messias (2Br 39:5-8, com paralelos em 4Ezra 5)¹⁶.

É de se notar que, se 2Br for posterior à 4Q552-553 (o que se pode ter como praticamente certo), representaria um desenvolvimento de uma mesma tradição simbólica que associa as árvores aos impérios, e de modo cada vez mais intenso - primeiro uma árvore, nos mitos indianos ou persas; depois quatro, na literatura paradaniélica; finalmente, uma floresta indistinta onde mesmo o mais preclaro visionário seria incapaz de identificar uma seqüência de quatro monarquias mundiais não fosse a intervenção direta e explicativa¹⁷.

Por fim, em 4Q246 ("Apocalipse aramaico") não encontramos a doutrina das quatro idades ou quatro monarquias formulada com a mesma precisão, mas as referências a Daniel são abundantes: uma figura não-

¹⁶ Trecho completo na versão de Albertus F.J. Klijn em James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983-1985. Vol.1. Pp.632-633.

¹⁷ Cf. Frederick J. Murphy. *The Structure and Meaning of Second Baruch*. Atlanta: Scholars Press, 1985 e do mesmo autor, "2Baruch and the Romans" in: *Journal of Biblical Literature* 104, 1985.

identificada que muito se assemelha ao Daniel bíblico goza do favor divino e por isso revela algo a um rei, no estilo de Dn 2:19 ss. (Nabucodonosor). As únicas referências a monarquias são à Assíria (metaforicamente, os Selêucidas) e ao Egito. Outro ponto comum com Daniel são as referências ao povo de Deus e ao seu reino, que será eterno segundo 4Q246 = Dn 7:27; seu domínio igualmente será para sempre, como em Dn 7:14 (4Q246 ar. [...] שלטנה שלטן עלם [...] מְצוֹתָהּ מַלְכוּת עֵלִים וְכָל).

Em suma, em 4Q246 não temos uma formulação tão clara do tema como em 4Q 552-553 mas, por outro lado, as referências ao desfecho escatológico são muito mais claras e o paralelismo temático com o Daniel canônico muito mais explícito. Portanto, a referência final ao reino do povo de Deus (os "santos do Altíssimo" de Dn 7:27 etc.) encaixa-se também num estudo das monarquias mundiais tal como as encontramos em Qumran; afinal, essa seria a quinta e última monarquia. Portanto, a col.II do fr. mostraria uma continuidade, ainda que mediada, com o Daniel canônico: teríamos a seqüência "filho do Altíssimo" > "reino dos santos do Altíssimo" e as fagulhas resultantes da experiência visionária intermediando o episódio. É intermediária também a etapa que se diz que eles "reinarão na Terra", e em que uma província (ומדינה למדינינה) colocar-se-á contra a outra (na frase anterior fala-se de um "povo" contra outro, o que faria equivaler ao termo aramaico מדינה) até que o povo de Deus descansará da espada; então as províncias, em paz, as homenagearão.

Mas independentemente das diferenças vocabulares, ao fim e ao cabo em 4Q246 e em Dn 7:12; 22; 25 *passim*. tem-se a mesma idéia formulada - a entrega final da Terra aos eleitos de Deus, com a ressalva de que 4Q246 encerra-se com o termo "fronteiras", sem que se saiba bem quais: em paralelo com Dn 7:27, teríamos

4Q246	Dn 7:27
<p>Ele [Deus] os prostrará [os gentios] diante deles [os eleitos]. Seu domínio será eterno, e todas as fronteiras de [fim do fr.] [...]¹⁸</p>	<p>E o reino, e o domínio, e a majestade dos reinos debaixo de todo o céu serão dados ao povo dos santos do Altíssimo; o seu reino será um reino eterno, e todos os domínios o servirão, e lhe obedecerão.</p>

Por fim, 4Q180 ("As idades da Criação") fala em idades do mundo mas num sentido bem diferente, e evocando uma periodização semelhante não apenas à do *Livro etiópico de Enoch* (1En), mas também às de Dn e Jr, ao se falar em "semanas de anos". É de se ressaltar em em 1En 52:1-3 temos a seguinte seqüência: montanhas de ferro, cobre, prata, ouro (até aqui, uma inversão daseqüência original do mito) e, depois, mais três materiais em outras duas montanhas - uma de um "metal colorido", de natureza não-especificada, e a última de chumbo. Todas derreterão como uma colméia na presença do Eleito de Deus (52:6), e as montanhas serão destruídas - uma inversão flagrante do tema da montanha que será, ela sim agente divino em Dn 2¹⁹.

De todo modo, não se trata de "idades" no sentido indo-iraniano em que se apresentam na literatura paradaniélica,

¹⁸ Colchetes meus, indicando termos insuficientemente claros pela citação; mas pode-se pensar que as fronteiras referem-se às "províncias", doravante tornadas supérfluas num mundo redimido em definitivo das dissensões humanas.

¹⁹ A dupla menção ao "metal colorido" faz pensar inevitavelmente numa mistura, embora não se possa provar o argumento; e as montanhas como algo a ser destruído no Juízo evoca o zoroastrismo, onde elas também são vistas como resultado do ataque da Ahriman à Criação material, que originalmente não as previa (cf. *Bundahišn* 34.4; 27 e para o ordálio pelo metal derretido, *Yasna* 51.9).

nos mitos indianos e persas ou mesmo em Hesíodo; daí o interesse de 4Q180 ser mínimo para o tema deste artigo.

Como conclusões, podemos afirmar que a literatura paradaniélica de Qumran, quando analisada do ponto de vista das monarquias mundiais e em sua relação com os complexos míticos persas e indianos que se lhe assemelham, revela ser mais antiga do que os mesmos temas desenvolvidos, por exemplo, em 2Br. Por outro lado, isso não serve como argumento em favor da anterioridade necessária dos mitos persas quanto aos judaicos, já que, se podemos datar os fragmentos paradaniélicos com precisão, continuamos na mesma névoa quando se trata dos textos persas; em minha opinião é razoável - mas não mais do que isso - supor que a literatura persa tenha influenciado a doutrina judaica no que concerne às monarquias mundiais e idades do mundo (incluindo aí os metais, por sinal virtualmente ausentes nos fragmentos de Qumran, com exceção de 4Q242) do que o oposto²⁰. Mas Collins está absolutamente correto ao afirmar que esses fragmentos apontam para a antigüidade - e vigor - da tradição visionária daniélica, toda ela apoiada no tema do sentido do tempo e da história humana, mais do que no conhecimento do Além e de viagens que o propiciem.

²⁰ A discussão é longa e tem em Philippe Gignoux um dos mais convictos defensores da trajetória leste-oeste para os complexos míticos abordados. Cf. Philippe Gignoux. "L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres Apocalypses?" in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1-2): 67-78, 1988 e do mesmo autor, "Nouveaux regards sur l'apocalyptique iranienne" in: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1986 (ao qual não tive acesso).

CONSIDERAÇÕES SOBRE A PSEUDEPIGRAFIA RELIGIOSA NA ANTIGÜIDADE

Neste artigo examinarei, de modo tão próximo quanto possível, fontes antigas que exibem conhecimento em primeira mão da pseudepigrafia religiosa. Um primeiro passo consiste do exame dos nomes dos personagens escolhidos para se atribuir autoria aos textos pseudepigrafados; a seguir veremos alguns casos de atribuição autoral - espiritual não mediada, e, por fim, examinaremos os dois casos conhecidos de "pseudepigrafadores" antigos pegos no ato mesmo da falsificação autoral.

Em primeiro lugar examinemos um levantamento dos nomes dos autores putativos - quantos textos são atribuídos a cada um, e como as escolhas temáticas relacionam-se aos nomes escolhidos - em suma, como os nomes encaixam-se nos conteúdos de cada texto.

Segue-se um rápido esboço da pseudepigrafia religiosa como fraude, i.e. declarada e comprovadamente como tal, por oposição ao seu uso como parte de uma fenomenologia mais abrangente. Aqui veremos os casos narrados por Tertuliano e o de Salviano de Marselha, o primeiro denunciando um religioso da Ásia Menor escrevendo sob a assinatura de Paulo, o segundo abrigando-se debaixo do nome de Timóteo. Num certo sentido, o vínculo entre ortodoxia doutrinal e atribuição autoral "correta" parece mais importante aos olhos dos antigos do que aos nossos - é a conclusão a que cheguei e cujo percurso demonstrarei ao longo do artigo.

A primeira tentativa sistemática de apreciação dos nomes dos autores putativos de textos sagrados (incluídos aí os apocalipses) foi feita por Brockington, há mais de 50

anos atrás¹. Em minha própria investigação sobre o tema, cheguei ao seguinte quadro: com exceção dos 12 patriarcas, a pseudepigrafia restringe-se virtualmente a 8 nomes - Daniel, Enoch, Esdras, Baruch, Moisés, Isaías, Abraão e Noé. Brockington não inclui Elias, um dos mais importantes para a análise da pseudepigrafia apocalíptica como elemento religioso, presumivelmente pelo fato de seu nome estar ligado a um texto cristão, o *Apocalipse de Elias* (ApEl)².

Com exceção de Elias, nada mais tenho a acrescentar a lista, e passo à sua tipologia. I have nothing to add to that list (excepting Elijah) and would like to go into further classification. Dos 9 nomes, dois são de personagens antediluvianos (Enoch e Noé), um é um dos patriarcas (Abraão), três são profetas (Moisés, Isaías e Elias), dois são legisladores (Moisés novamente e Esdras), um é personagem folclórico ao qual são atribuídos atos proféticos distintos daqueles dos profetas clássicos (Daniel) e um é secretário de um profeta (Baruch - cf. Jr 45:1).

Por meio desse quadro vê-se que os profetas são as figuras mais comuns (embora isso não reforce vínculos simplistas entre profecia e apocalíptica). Mas a vantagem que levam é muito pequena - os personagens antediluvianos são superados por uma margem tão pequena que a análise torna-se arriscada levando-se em conta apenas o número de personagens versus o gênero ao qual pertencem essencialmente. Em suma, a autoria putativa mostrar-se extremamente variada na apocalíptica quando se trata da escolha de nomes para a atribuição de textos.

¹ Leonard H. Brockington. "Problem of pseudonymity" in: *Journal of Theological Studies* 4, 1953. P.17.

² Um item importante de ser lembrado é que, enquanto na Antigüidade o pseudônimo em geral era retirado de alguma figura importante do passado, a regra atual é simplesmente inventar um. Cf. David G. Meade. *Pseudonymity and Canon: an Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. Pp.1-2.

Como forma de levar a análise adiante, Brockington levantou a hipótese de que, sendo a Lei por definição "mosaica", a sabedoria era "salomônica" - por isso, trabalhos com ênfase nos aspectos legais da *Torah* seriam normalmente atribuídos a Moisés, a os sapienciais a Salomão³. A razão para a diversidade na apocalíptica seria, de acordo com Brockington, a perpetuidade das mudanças situacionais enfrentadas pelos autores verdadeiros dos textos⁴. Mas isso também seria verdade para outros gêneros - autores de textos legais ou sapienciais teriam todos sofrido as mesmas conseqüências das instabilidades político-sociais de determinada época, se é isso o que Brockington pretende defender. Outro modo de argumentar mais positivamente a favor da tese seria imaginar que o autor "real" do texto em questão estaria passando por uma situação tipologicamente similar à de seu antecessor bíblico, e isso por si só justificaria a escolha de seu nome para a atribuição do texto mais recente⁵. Mas isso permanecerá sempre como suposição por não podermos saber dos particulares das situações de cada autor apocalíptico e seria extremamente arriscado inferi-las de modo reverso, i.e. do nome escolhido para a situação hipoteticamente enfrentada.

Outra possibilidade apontaria para as "novidades" trazidas pelos textos pseudepigráficos: num certo sentido, esses livros seriam "novos" uma vez que Moisés e os demais profetas já tinham seus livros devidamente atribuídos e consagrados - desse modo uma mensagem renovada poderia ser entregue no nome de autores simultaneamente novos e conhecidos do público⁶.

³ Id. *ibid.*

⁴ *Idem*, p.22.

⁵ Jeremy Duff. *A Reconsideration of Pseudepigraphy in Early Christianity*. DPhil. Theology Faculty. Oxford, Oxford, 1997. P.176.

⁶ Cf. Morton Smith. "Pseudepigraphy on the Israelite literary tradition" in: Kurt von Fritz (ed.). *Pseudepigrapha I: huit exposés*

Todavia, a tese acima exposta não dá conta da razão essencial para a reutilização de nomes que já tinham livros sagrados atribuídos a suas pessoas compusessem um grupo adequado a pseudepigrafia. É de se notar que o mais prolífico dos personagens pseudepigrafados (verdadeiro "santo patrono" dos apocalípticos⁷), Enoch, não tinha qualquer livro exclusivamente atribuído a ele mesmo no Antigo Testamento. Por outro lado, Esdras é uma figura comum na apocalíptica embora já tivesse anteriormente o "seu" livro; Isaías e Moisés também tinham seus próprios livros (que por sua vez podiam, mesmo tidos como canônicos ou consagrados, ser pseudepigráficos em parte - caso especialmente relevante em Isaías e, desnecessário dizer, de Moisés), e isso muito antes de qualquer apocalipse ter sido escrito.

A disponibilidade prévia de um personagem como autor (caso de Esdras, p.ex.) não pode tampouco ser o único critério para a atribuição de respeitabilidade ao autor putativo de um dado apocalipse. Abraão e Elias caem no mesmo caso de Enoch e não tinham livros próprios nos séculos que antecederam o nascimento da apocalíptica. Mas a idéia de nomes previamente não-atribuídos a livros conhecidos como sendo mais adequados a pseudepigrafia do que os mais comuns também não resolve a questão - pois, como vimos, encontramos na pseudepigrafia apocalíptica nomes comuns a livros canônicos ou conhecidos do público em geral e outros, que embora conhecidos e muito importantes, não mereceram (talvez por conta de sua própria popularidade) livros próprios.

Devemos ainda observar que na Antigüidade, por mais comum que pareça a escrita de um texto religioso e sua

suivis de discussions. Entretiens sur l'Antiquité classique. Vandouvres-Genève: Fondation Hardt, 1972. P.214. "What they had to say was known; new revelations should be put in the mouths of new, but prestigious, speakers".

subseqüente atribuição a terceiros, a norma é escrever (anonimamente) em primeira pessoa⁸. A atribuição a terceiros - caso de grande parte do Novo testamento - não deve ser considerada pseudepigrafia em sentido estrito, mas antes casos de atribuição equivocada ou corretamente justificados pela tradição patrística, algo que não nos interessa no escopo deste artigo.

Pretender que os apocalipses pseudepígrafos sejam uma imitação de outra coisa qualquer supõe, evidentemente, que existam originais a serem imitados⁹. Supõe também que os judeus vivendo entre os sécs.II a.C. e I d.C. tinham uma noção muito clara de propriedade literária, o que não se pode provar¹⁰. Qualquer falsificação bem-sucedida depende de uma imitação habilidosa de um original¹¹.

Tudo isso leva a novas considerações. Para serem imitações, os apocalipses têm, forçosamente, de imitar outros textos, apocalipses ou assemelhados "verdadeiros" - e com o passar do tempo os mais recentes tornar-se-iam

⁷ Aland, op.cit. p.21.

⁸ Frederik Torm. "Die Psychologie der Pseudonimität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums" in: Norbert Brox (ed.). *Pseudepigraphie in der Heidnischen und Jüdisch-Christlichen Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. P.112. No *Eclesiastes* o tom exortativo do texto também pode ser relacionado ao uso do discurso direto, em primeira pessoa, e contribui para a identidade da personagem sob cujo nome esconde-se o autor "mecânico. Cf. Samuel Cheon. "Anonymity in the Wisdom of Solomon" in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18, 1998. Pp.111-115; Bruce Metzger leva essa possibilidade ainda mais longe em seu famoso artigo, "Literary forgeries and canonical pseudepigrapha" in: *Journal of Biblical Literature* 91, 1972. P.20.

⁹ Com todas as conseqüências que isso implica, p.ex. um desenvolvimento social que acaba por gerar um público instruído o bastante para discernir entre verdadeiro e falso, e que eventualmente dispõe de tempo e recursos para as investigações relacionadas à distinção. Cf. Ronald Syme. "Fraud and imposture" in Fritz, op.cit. P.15. Cf. ainda Archer Taylor e Frederick J. Moshel. *The Bibliographical History of Anonyma and Pseudonyma*. Chicago: University of Chicago Press, 1951 para uma introdução geral aos problemas relacionados ao estudo das fraudes literárias.

¹⁰ Pode ser que a noção tenha sido adquirida dos gregos. Cf. Wolfgang Speyer. *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: ein Versuch ihrer Deutung*. München: Beck, 1971. P.150.

¹¹ Alfred Gudeman. "Literary frauds among the Romans" in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 25, 1894. P.141.

meras imitações literárias de um fenômeno que um dia foi algo vivo e ativo nas sociedades em questão. Essa linha de raciocínio supõe ainda que certos textos apocalípticos seriam uma "matriz" para outros, ou que os apocalipses mais antigos (1En ou Dn) conteriam experiências revelatórias autênticas desajeitadamente imitadas posteriormente em textos de caráter fortemente estereotipado como, p.ex. o Esdras grego. Para fazer uma falsificação é necessário, evidentemente, conhecer previamente o modelo no qual se pretende apoio, o que por sua vez implica, no caso apocalíptico, no conhecimento das experiências místicas fundantes lá descritas¹².

Outra hipótese é a de que os apocalipses estariam a imitar não a si mesmos em versões primordiais reelaboradas posteriormente, mas que imitariam o que para nós constituem gêneros bem diferentes da apocalíptica, quais sejam a literatura sapiencial e a profética. Isso nos leva ao problema das relações entre esses gêneros e a apocalíptica, e reforça a idéia de que o que hoje chamamos de apocalíptica não era consumido como gênero independente na Antigüidade.

Se os apocalipses são imitações de outra coisa, então seus autores "reais" ou tinham a intenção deliberada de enganar o público leitor, ou tinham a certeza de que não conseguiriam enganar ninguém e que seus textos seriam imediatamente tomados pelo que eram, e não pelo modo como se apresentavam ostensivamente¹³. Mas essa questão não tem como ser respondida em definitivo tampouco, já que não se

¹² Syme, op.cit. p.15.

¹³ A tese recente de Terry L. Wilder dedica bastante atenção ao tema, embora mais voltada para a questão no âmbito da pseudonímia no Novo Testamento. Cf. Terry L. Wilder. "New Testament pseudonymity and deception" in: *Tyndale Bulletin* 50 (1), 1999. Pp.156-158.

teria como distinguir entre fraude pia e fraude mal-intencionada ou "plena"¹⁴.

Speyer dividiu a pseudepigrafia antiga em três categorias, dependendo da intenção do autor: trata-se respectivamente da pseudepigrafia "séria" (*echte religiöse Pseudepigraphie*), do tipo encontrado, segundo ele, em alguns apocalipses judaicos; a falsa (aqui encontra-se a literatura cristã) e a ficcional (i.e. pseudepigrafia como exercício artístico ou retórico)¹⁵.

Tudo isso nos remete novamente à questão da recepção, uma vez que ela também está ligada às intenções do pseudepigrafante - uma tentativa "séria" do ponto de vista do escritor seria recebida com a mesma seriedade pela audiência? Ou trata-se apenas de convenções literárias que não enganavam ninguém, um pouco como contemporaneamente assistimos a filmes ou peças sabendo tratar-se de ficção?¹⁶ Deve-se observar que, enquanto o público moderno muitas vezes tem dificuldade em separar fato de ficção, a fronteira entre ambos pode ter sido muito mais fluida na Antigüidade.

Mas qualquer que fosse a intenção original do autor "mecânico", o termo "fraude" carrega consigo a conotação muito forte de que o "pseudepigrafante" estaria, de algum modo, obtendo vantagens por meio de sua prática¹⁷.

¹⁴ Armin D. Baum. *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum: mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. P.84. Outros atribuíram aos judeus, preconceituosamente, o hábito de não serem suficientemente afeitos à verdade para tornar a autoria de seus apócrifos evidente: cf. Edmund K. Chambers. *The History and Motives of Literary Forgeries*. Oxford / London: Basil Blackwell / Simpkin / Marshall, 1891. P.13.

¹⁵ Speyer, "Fälschung, pseudepigraphische freie Erfindung" in Fritz, op.cit. p.340.

¹⁶ Conrad Gempf. "Pseudonimity and the New Testament" in: *Themelios*. 17, 1992. P.8 e Duff, op.cit. p.197. Duff sugere que a pouca evidência de que dispomos mostra que a pseudepigrafia era entendida em termos bastante literais quanto à atribuição autoral.

¹⁷ John C. Fenton. "Pseudonimity in the New Testament" in: *Theology* 58, 1955. P.55.

Aqui, um erro comum é o de se confundir a atribuição de um texto a um personagem famoso almejando o lucro e a sua atribuição a um personagem mítico¹⁸. No primeiro caso a acusação de má-fé é pertinente, ao menos se estivermos tratando de textos não-religiosos; para o segundo caso, um número muito grande de motivos e justificativas podem ser alegados, e iremos nos deter nos mesmos abaixo.

Além do interesse puro e simples no lucro, um motivo freqüentemente alegado para a prática pseudepigráfica é a de que os aprendizes, ou estudantes, escreveriam no nome de seus mestres por conta do respeito aos mesmos. Aplicada aos textos apocalípticos, essa idéia carrega consigo a noção de "círculos" ou "conventículos" compostos de mestres e discípulos, algo que não se tem como provar. Argumenta-se com freqüência, tomando por base uma passagem de Tertuliano, (*Adv. Marcion* 4.5), que a pseudonímia era com freqüência elogiada na Antigüidade - embora não seja esse meu entendimento do trecho¹⁹.

Voltando ao tema da aceitação ingênua ou crítica da pseudepigrafia antiga, um tema paralelo e elucidativo pode ser encontrado no uso dos discursos entre os historiadores antigos²⁰. Mas aqui há dois critérios conflitantes em jogo:

¹⁸ Felix Jacoby. "Die Überlieferung von Ps Plutarchs Parallela minora und die Schwindelautoren" in: *Mnemosyne* 3 (8), 1940. P.73. Outro fator a contribuir seria a distância no passado do personagem a quem se quer atribuir o texto - quanto mais longínquo, mais fácil de lhe atribuir autoria. Os cem anos posteriores à morte de Platão e o volume de cartas falsamente atribuídas a ele no mesmo período é prova da validade do argumento. Cf. Reginald Hackforth. *The Authorship of the Platonic Epistles*. Hildesheim: Olms, 1985. P.2.

¹⁹ Leslie Mitton. "The authorship of the Epistle to the Ephesians" in: *Expository Times* 67, 1956. Pp.341-342 e a réplica ao mesmo tema, Donald Guthrie. "Tertullian and pseudonymity", id.ibid.. Parece que Tertuliano estaria apenas associando os nomes dos Evangelhos de Marcos e de Lucas a Pedro e Paulo, respectivamente, mais do que presumir um procedimento de autoria pseudônima ou considerando que este fosse a norma corrente.

²⁰ Gudeman, op.cit. pp.144-145. Deve-se notar que os historiadores latinos são menos "abertos" quanto às suas intenções no uso desses mecanismos, talvez pelo fato de em seu tempo eles serem tão cômicos a ponto de prescindirem de uma explicação como a dada por Tucídides na *História da Guerra do Peloponeso* 1.22. O uso desse recurso também é

a verdade de um lado e a adequação de outro²¹. Num dos casos mais radicais encontramos o discurso de Eleazar ben Yair aos defensores de Masada, tal como "registrado" por Josefo. Como se sabe, esse é um *topos* literário bem conhecido - o dos defensores que preferem antes a morte à rendição. Obviamente, não se deve buscar aqui nenhum tipo de experiência mística por trás do texto de Josefo, nem imaginar que sua audiência supusesse ter ocorrido alguma. Não se pode aplicar o mesmo raciocínio a pseudepigrafia apocalíptica sem reservas, mas ele nos mostra que uma audiência razoavelmente instruída não aceitaria discursos atribuídos a terceiros de modo acrítico. Esses discursos parecem constituir um caso particular do que deve ter sido a reação habitual dos leitores antigos no período que nos interessa; interessadas tanto quanto nós na atribuição correta da autoria de um dado texto, a pseudepigrafia não seria considerada a prática de atribuição autoral corrente ou normal²². Um pseudepígrafo descoberto como tal, na Antigüidade como hoje, seria considerado pura e simplesmente uma falsificação²³ - o que não torna os seus praticantes necessariamente falsários, mas apenas usuários de um mecanismo que talvez não tivesse, originalmente, a intenção de enganar ninguém²⁴.

citado por Metzger como uma das razões para a pseudepigrafia, op.cit. p.5012.

²¹ Frank W. Walbank. *Speeches in Greek Historians (The Third J.L. Myres Lecture)*. Oxford: Blackwell, s.d. P.4.

²² Para uma discussão completa do tema cf. a tese de Duff e ainda Gempf, op.cit. p.10.

²³ Metzger, op.cit. p.4. O mesmo seria verdade, ainda que num contexto bastante diverso, para as alterações textuais nas tragédias - não temos como saber por que razões precisas certas pessoas, presumivelmente atores, interpolavam trechos nos textos originais; todavia, pretender que esse recurso destinava-se a enganar o público, pura e simplesmente, não explica a complexidade por trás do fenômeno, embora ilustre o quanto as relações entre atores e público podiam ser complexas na Antigüidade. Cf. Denys L. Page. *Actors' Interpolations in Greek Tragedy: Studied with Special Reference to Euripides' Iphigeneia in Aulis*. Oxford: Clarendon Press, 1934 e Meade, op.cit. p.4.

²⁴ Essa é uma tese adotada por muitos e por muito tempo, e que teve em Rowley seu principal defensor. Uma última observação na semelhança aparente consiste do fato de que o interesse do apocalíptico na

Não temos, no mundo antigo, nenhum caso registrado de autores de apocalipses pegos no ato mesmo de escrevê-los e atribuí-los a algum personagem conhecido, respeitável e passado²⁵.

Mas dispomos de dois testemunhos tardios das reações suscitadas em círculos cristãos pela prática. Mas dispomos de dois testemunhos quanto à reação, em meios cristãos, à prática pseudepigráfica quando descoberta. Embora os dois casos em questão cubram lapsos de tempo muito vastos e envolvam questões de natureza muito diferentes, do ponto de vista cultural, a escassez de fontes semelhantes nos leva a examiná-las com todo o cuidado e atenção. Não se trata de material judaico, é mais tardio do que o período da composição da maior parte dos apocalipses, mas são informativos quanto à recepção cristã da pseudepigrafia quando revelada.

Deve-se ainda notar que estamos tratando, aqui, de pseudepigrafia epistolar, e que a resposta a outros tipos literários pode ter sido diferente. Mas, como dito acima, são o que possuímos de mais próximo em termos de relatos em primeira mão de pseudepigrafia antiga no ato de sua realização.

O primeiro caso diz respeito a Tertuliano, que menciona um sacerdote cristão na Ásia Menor pego ao forjar o que viria a ser conhecido como os *Atos de Paulo e Tecla*:²⁶.

história é marcado pelo uso da pseudepigrafia como ponto de vista privilegiado do qual anunciar profecias *ex-eventu*. Cf. John J. Collins. "Pseudonimity, historical reviews, and the genre of the Revelation of John" in: *Catholic Biblical Quarterly* 39, 1977. Pp.332-333. A posição de Collins choca-se com a de Von Rad, para quem os apocalípticos não nutriam interesse especial pelo pensamento histórico.

²⁵ Deve-se notar que encontramos por vezes em autores antigos uma semelhança supreficial entre nosso modo de ver e criticar um texto e o dos antigos; é o caso da datação de Daniel por Porfírio ou das observações de Dionísio (bispo de Alexandria) sobre o *Apocalipse de João* com relação à sua autoiria pelo mesmo João do Evangelho. Cf. Eusébio. *História eclesiástica*. 7.25.

²⁶ *De baptismo* 17. Cf. Raymond F. Refoulé (ed.). *Tertulien. Traité du baptême*. Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1952.

E se essas mulheres [i.e. aquelas que reclamam o direito de batizar] invocarem os Atos que erroneamente levam o nome de Paulo, e exijam seu direito a batizar seguindo o exemplo de Tecla, que saibam do seguinte: foi um padre da Ásia que forjou essa obra, encobrando, por assim dizer, sua própria autoridade debaixo da de Paulo. Culpado de fraude, ele confessou ter agido de tal maneira por amor a Paulo e foi exonerado.

É notável que o mesmo Tertuliano é freqüentemente citado como um crédulo inocente e acrítico da pseudepigrafia em função do modo como discute a sobrevivência dos textos enóquicos ao (*De cultu feminarum* 1.3.1-3):

*Sei muito bem que alguns não aceitam o livro de Enoch [...] por não terem os judeus o aceito em sua coleção. Eles não acreditam, me parece, que esse livro composto antes do Dilúvio possa ter sido preservado após o desastre que tudo destruiu sobre a Terra. Se é esse o seu raciocínio, é bom recordar que o neto de Enoch, Noé, sobreviveu ao Dilúvio [...] E não é improvável que Noé tenha assumido, por sua vez, a transmissão da profecia [...]*²⁷

É importante observar que Tertuliano afirma que o falsário foi punido não apenas pela fraude, mas por expressar opiniões heterodoxas, independentemente do quanto seu amor por Paulo fosse grande. Permitir que uma mulher batizasse é a razão pela qual Tertuliano inicia a crítica dos Atos em questão²⁸. Aqui temos um caso bem claro em que a inquietação dogmática alia-se à crítica de procedência de um documento²⁹.

²⁷ Marie Turcan (ed.). *Tertulien. La toilette des femmes: (de cultu feminarum)*. Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1971. Pp.57-59.

²⁸ Metzger, op.cit. p.14.

²⁹ Torm, op.cit. p.119. Em contraste, um livro como Isaías jamais teve sua autoria imaginada como compósita (i.e. por parte de mais de um autor) na Antigüidade. Cf. Bernstein, "Pseudepigraphy in the Qumran Scrolls" cit. by Baum, op.cit. p.63.

O outro texto antigo de que dispomos para tratar do tema na Antigüidade é, sob vários aspectos, mais fascinante, por fornecer um olhar direto, incomum até mesmo pelos padrões atuais, sobre a pseudepigrafia - trata-se de um relato em primeira pessoa por um falsário pego no ato mesmo de produzir um pseudepígrafo, seguido de sua defesa quanto ao gesto e, ao que parece, uma confissão de culpa.

Tudo isso diz respeito a Salviano de Marselha, um autor prolífico da Antigüidade tardia que foi pego por Salonius, seu superior eclesiástico, como o autor de uma carta falsamente atribuída a Timóteo pelo próprio Salviano³⁰.

A carta, em si mesma, é uma exortação à Igreja para que abandone a riqueza mundana e retorne à pobreza apostólica etc. e inicia-se com Timóteo falando em primeira pessoa: mas Salonius não teve dificuldade em perceber a mão de Salviano por trás do texto, e é precisamente a resposta de Salviano às acusações o que nos interessa aqui³¹.

Salviano defende-se com um arsenal retórico variado e não podemos estar certos quanto à sinceridade de seus argumentos, evidentemente, mas sendo ele conhecido pelo rigor de sua vida ascética, malícia não seria um motivo provável para suas ações. Não obstante, o modo como ele expõe seus pontos de vista com relação aos atos cometidos é surpreendente. Uma das razões alegadas para escrever em nome de Timóteo é que, nesse caso,

*[...] o documento não será tido como apócrifo quando se perceber que ele não foi escrito pelo apóstolo Timóteo [...]*³²

³⁰ Para o texto de Salviano, notas e informações biográficas gerais, cf. Georges Lagarrigue (ed.). *Salvien de Marseille. Oeuvres*. Paris: CERF, 1971. O texto ao qual me refiro aqui chama-se *Timothei ad Ecclesiam Libri IV*, e é datado em torno de 440 d.C..

³¹ Para questões de cunho geral sobre o documento, cf. Alfred E. Haefner. "A unique source for the study of ancient pseudonymity" in: *Anglican Theological Review* 16, 1934. Pp.8-15.

³² Idem, p.12.

Salviano também se queixa de que muita gente não valoriza um texto pelo seu conteúdo, mas pelo prestígio atribuído ao seu autor:

*Pois em todos os livros devemos estar mais preocupados com o valor intrínseco de seu conteúdo do que com o nome de seu autor. Portanto, se o livro é leitura proveitosa e oferece algo de edificante ao seu leitor, o que importa satisfazer a curiosidade de alguém sobre o nome do seu autor?*³³

A preocupação de que os leitores possam estar mais preocupados com a autoria alegada do que com o conteúdo já se manifestava em outros autores antes de Salviano: Aulo Gélcio nos oferece uma observação interessante em suas *Noites áticas* 11.4, onde Eurípides - *Hécuba* - e Ênio são citados acerca do assunto (Ênio havia imitado poeticamente Eurípides com grande sucesso, mas, sendo desconhecido, caiu na obscuridade)³⁴. Salviano prossegue candidamente:

*Por essa razão o presente escritor optou por esconder sua identidade por completo, por medo de que o seu nome verdadeiro talvez diminuísse a influência de seu livro, que contém muitas coisas de valor inexcelsível. Esta é a razão - para quem desejar sabê-la - pela qual o panfleto foi publicado pseudonimamente.*³⁵

Entre as coisas que Salonius realmente desejava saber estavam a razão de Salviano ter se servido de um pseudônimo e o porquê do nome escolhido ter sido o de Timóteo. Como resposta à primeira questão, vimos que, ironicamente ou não, Salviano alegou estar agindo por modéstia e ao mesmo tempo mostra-se orgulhoso de que seu texto seja lido por pessoas que de outro modo não se dignariam a olhá-lo,

³³ Id.íbid. Aqui, como no testemunho de Tertuliano, a conformidade doutrinal parece mais importante do que a precisão autoral, sem que esta seja inteiramente descartada.

³⁴ John C. Rolfe (ed.). *The Attic Nights of Aulus Gellius*. London / Cambridge, Mass.: Heinemann / Harvard University Press, 1978.

³⁵ Idem, p.14.

preocupadas como estão com as questões de autoria. Timóteo foi o nome escolhido por conta da admiração pelo personagem (semelhante ao caso do autor dos *Atos de Paulo e Tecla* supracitado)³⁶. Salviano conclui sua defesa argumentando que, tendo escrito pela honra de Deus, quem levou o livro a ser escrito, em primeiro lugar - i.e. Timóteo - acaba sendo seu autor verdadeiro³⁷.

Certo número de características marcantes deve ser sublinhada no caso. Em primeiro lugar, não há referências à *unio mystica* entre o herói e o autor "mecânico": as razões alegadas por Salviano, não importa o quanto some sentimentais aos nossos ouvidos, não têm nada a ver com identidade espiritual ou possessão (na verdade, Salviano parece mais preocupado com o impacto final do texto pseudépígrafo sobre sua audiência, ou seja, que as pessoas reconheçam nele uma mensagem digna de ser lida e transmitida precisamente por levar o "selo de garantia" autoral de Timóteo). Num sentido algo forçado, portanto, "Timóteo" é o autor real, por ter inspirado Salviano em sua exortação pela pobreza apostólica.

O texto de Salviano é uma fonte não-apocalíptica, não-judaica e muito tardia mas que nos oferece um olhar de relance acerca do quanto as questões autorais haviam mudado desde os textos do Antigo Testamento - a maior parte dos quais é anônima ou pseudônima³⁸. Com Salviano temos um uso da pseudonímia mais parecido com o nosso próprio e o caso ilustra como a questão da clareza autoral em textos religiosos - de certo modo, introduzida pelo Cristianismo - pode colocar a pseudonímia, e seu subproduto, a

³⁶ O sacerdote de Tertuliano parece ter sido mais incisivo em suas declarações, mas o sentimento de atração em relação a Paulo e Timóteo mostra-se muito real nos dois casos.

³⁷ Haefner, op.cit. p.15.

³⁸ Para tópicos específicos relacionados à autenticidade de documentos do período do Segundo Templo, com ênfase especial em Josefo e nos livros dos Macabeus, cf. Hugo Willrich. *Urkundenfälschung in der*

pseudepigrafia, longe da idéia de possessão por um autor falecido, ou do fenômeno psicográfico³⁹.

Quanto a este ponto específico, é preciso deixar claro que a pseudepigrafia não envolve, necessariamente, estados alterados de consciência - embora isso possa ocorrer em fenômenos específicos como a psicografia espírita. A fraude pura e simples, bem- ou mal-intencionada, ou a sátira deliberada são motivos tão claros quanto quaisquer outros.

Argumentou-se por vezes que a investigação dos aspectos psicológicos da pseudepigrafia afasta o observador das questões literárias, mais fáceis de observar e de responder⁴⁰. Mas se o questionamento literário for realmente um meio mais eficaz de lidar com os problemas ligados aos ASCs, já teríamos chegado a conclusões definitivas, dado o número de comentários e análises textuais, em todas as vertentes, dos apocalipses. Que isso não tenha ocorrido só faz realçar a importância de se levar em conta os aspectos psicológicos na investigação do fenômeno.

As teorias alemãs revelaram um pendor especial para o *approach* psicológico - basta recordar os trabalhos de Sint, Torm e Speyer. Além dos autores citados é preciso não esquecer o uso feito por Russell do *apparatus* teórico ligado ao conceito de "personalidade corporativa". Todos os autores citados ligam, de alguma maneira, a identificação oracular ou extática à pseudonímia, em textos religiosos⁴¹. Mas aqui tampouco encontramos evidência interna para

hellenistisch-jüdischen Literatur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.

³⁹ Metzger, op.cit. pp.25-26 e Haefner, op.cit. p.11.

⁴⁰ Lewis Donelson. *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*. Tübingen: Mohr, 1986. Pp.8-9. Cf. ainda Karl M. Fischer. "Anmerkungen zur Pseudepigraphie im Neuen Testament" in: *New Testament Studies* 23, 1977. P.78.

⁴¹ Meade, op.cit. p.7.

relacionar os autores verdadeiros com os pseudônimos de que se servem⁴².

Todavia, o argumento oposto - o de que, se os autores "mecânicos" o desejassem teriam escrito em seu próprio nome, eliminando *a priori* qualquer possibilidade de envolvimento místico por parte do "pseudepigrafo" me parece uma impossibilidade lógica⁴³ - na verdade constitui apenas um argumento circular, sem qualquer desenvolvimento lógico implicado na seqüência. *Por quê* certos homens serviram-se do nome de outros para atribuir a autoria de certos textos é precisamente o que desejamos saber; repetir a questão - como parece fazer Morton Smith - nada nos acrescenta. E são muitas as razões pelas quais esses homens podem ter optado por atribuírem seus textos a terceiros.

Também já se notou que a autoridade da mensagem veiculada pelos autores apocalípticos era mais importante do que suas pretensões de autoridade pessoal⁴⁴, ainda que pudessem efetivamente alegar receberem mensagens diretamente daqueles em cujo nom escreviam⁴⁵.

A idéia de que não apenas os proferimentos mas também sua forma escrita tinham proveniência divina é bastante antiga. Já a encontramos em Platão (*Timeu* 72) e Plutarco (*Sobre o oráculo da pitonisa* 397c)⁴⁶. Mesmo que os apocalipses sejam o produto de "escolas" de visionários, uns instigando os outros e até certo ponto revisando seus textos, teríamos apenas uma variação da mesma idéia, ou seja, algum tipo de experiência mística, ainda que não experimentada em primeira mão, é o que teria levado o autor "mecânico" a escrever em nome de terceiros. Mas nossa ignorância acerca da psicologia do homem antigo nos remete

⁴² Smith, "Pseudepigraphy on the Israelite literary tradition" in: Fritz, op.cit. p.371 em resposta à proposição de Speyer.

⁴³ Meade, op.cit. p.9.

⁴⁴ Collins, "Inspiration or illusion", p.31.

⁴⁵ Aland, op.cit. pp.20-21.

⁴⁶ Duff, op.cit. p.152.

ao ponto de partida - se estamos diante de uma convenção, de uma experiência genuína ou de uma forma intermediária⁴⁷.

Outro fator a ser levado em conta é o do treinamento do autor "mecânico"⁴⁸ - aparentemente uma idéia moderna, mesmo em círculos pagãos a idéia da inspiração poética chegou a ser relacionada ao que modernamente consideramos ASCs⁴⁹. Mesmo que a pseudépigrafia fosse tratada como apenas mais um elemento literário e formal⁵⁰, as experiências descritas e seus efeitos são verossímeis (o que não prova que as experiências tenham sido em primeira mão, mas tampouco permite que sejam dispensadas como meras falsificações).

Dois caminhos básicos foram oferecidos para explicar o encobrimento da experiência mística sob o manto da pseudonímia: na primeira, o escritor "mecânico" é um instrumento nas mãos de Deus, do Espírito Santo ou de um apóstolo (uma explicação mais adequada aos textos do Novo Testamento do que àqueles com os quais lidamos aqui)⁵¹; mas paralelos com os profetas também são possíveis, e para um escritor trabalhando nessas condições a imagem de alguém ditando um texto ou de uma voz divina fazendo o mesmo podem ser bem reais⁵². Como diz Torm, é a semi-escuridão do inconsciente trabalhando⁵³.

⁴⁷ Até mesmo um observador simpático à idéia como Duff mostra-se pronto a aceitar essa idéia relativamente à psicologia do homem comum na Antigüidade.

⁴⁸ Isso nos conduz novamente ao velho tema dos *topoi* e ao caráter estereotipado das visões apocalípticas - a imersão completa dos autores "reais" dos textos na exegese e estudo dos textos sagrados dariam conta da questão sem tornar os textos meras falsificações. Cf. Murray, op.cit. p.88.

⁴⁹ A idéia não parece anterior ao séc.V a.C. - todavia, ela pode ser atribuída a Platão e outros como uma racionalização tardia capaz de dar conta do processo de inspiração poética em períodos muito anteriores. Cf. Penelope Murray. "Poetic inspiration in Early Greece" in: *Journal of Hellenic Studies* 101, 1981. P.87.

⁵⁰ Isso assemelha-se ao gosto apocalíptico por números e animais simbólicos. Cf. Josef A. Sint. *Pseudonymität im Altertum; ihre Formen und ihre Gründe*. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1960. P.77.

⁵¹ Aland, op.cit. pp.30-31.

⁵² Wolfgang Speyer. "Fälschung, pseudépigraphische freie Erfindung und 'echte religiöse Pseudépigraphie'" in: Fritz, op.cit. pp.337; 339-340.

No fim das contas, não há paralelo no Antigo Testamento para a idéia de união mística entre o autor "mecânico" e o declarado⁵⁴; se isso chegou a acontecer os textos mesmos são tudo o que sobrou do processo. As informações que eles fornecem acerca dos processos visionários não são suficientes para provar que todos os apocalipses que chegaram até nós sejam o resultado de experiências místicas⁵⁵: nos casos mais óbvios - como o *Apocalipse grego de Esdras* ou o *addendum* ao texto siríaco de 4Ezra - pode-se perceber uma imitação grosseira de relatos de experiências em primeira mão, mas não se pode dizer o mesmo dos apocalipses realmente importantes e de influência mais duradoura (1En, Dn, 2Br e 4Ezra)⁵⁶.

Um último aspecto importante relativo à preocupação do leitor antigo quanto à pseudepigrafia em contexto religioso

Nesses casos, como vimos, Speyer fala de "pseudepigrafia religiosa séria", que, nos termos do próprio Speyer, parece envolver algum tipo de autosugestão. Cf. ainda Baum, op.cit. pp.14-15.

⁵³ Torm, op.cit. p.125. A sugestão de Torm relativamente a textos sibilinos ou herméticos poderia muito bem estender-se aos apocalipses. Mas há aqui uma diferença importante - os autores dos apocalipses que serviam-se de material hermético, órfico ou sibilino tinham fontes à mão para desenvolver, enquanto o autor de Daniel teria muito mais dificuldade nesse sentido (mas 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 para um ponto de vista diferente), ou pelo menos é o que afirma Torm (op.cit. p.120). A idéia deste último não me parece razoável, já que o autor ou autores de Daniel tinham pelo menos Jeremias e Ezequiel para "desenvolver" em termos da linguagem apocalíptica; por outro lado, se a experiência psicológica representa de fato algo aqui, o autor de Daniel poderia muito bem identificar-se com um personagem passado como o próprio Daniel.

⁵⁴ Baum, op.cit. p.71. Obviamente, a idéia de que as experiências descritas teriam ocorrido duante a vida de, digamos, Enoch um relato em primeira mão de uma experiência mística torna-se algo insustentável; cf. Baum (op.cit. p.88).

⁵⁵ Duff, op.cit. p.196.

⁵⁶ Um último caso digno de exame na Antigüidade, mas que mere uma menção ainda que de passagem é o do médico siracusano Menécrates (aprox. 390 a.C.), que aparentemente identificava-se com Zeus na medida em que ambos seriam "a causa da vida dos homens". Cf. Speyer, "Fälschung, pseudepigraphische freie Erfindung" in: Fritz, op.cit. p.346. Cf. também Plutarco, *Vida de Agesilau*. 21.5 e Clemente of Alexandria, *Exortação aos gregos*. 4.48. Plutarco condena o uso do epíteto de "Zeus" por parte de Menécrates numa carta a Agesilau, afirmando tratar-se de mau gosto, mas não entra em detalhes sobre o quanto Menécrates acreditava ele mesmo nessa atribuição divina .

relaciona-se com a ortodoxia dos conteúdos. Ao menos para os primeiros cristãos parece ter sido mais importante determinar se um dado texto era ou não inspirado do que averiguar sua autoria verdadeira⁵⁷, o que significa que a ortodoxia doutrinal era mais importante do que a atribuição correta da obra⁵⁸.

Esse raciocínio leva à idéia de que na Antigüidade a correção autoral de um dado livro religioso era definida menos por sua autoria do que pelo seu conteúdo - ou seja, um texto seria considerado falso quando seu conteúdo não pudesse, de nenhum modo, adequar-se ao autor pretendido⁵⁹.

Todavia, isso também levanta certo número de questões. Em primeiro lugar, o raciocínio exposto acima supõe que todo texto pseudepigráfico deva ser considerado contra um original. A idéia seria viável para muitos apocalipses, mas não para o mais importante deles, Daniel⁶⁰. O problema também nos faz pensar se 1En pode ser considerado um texto "original" em qualquer sentido⁶¹; mesmo um personagem imensamente popular como Elias não teria um livro

⁵⁷ Speyer, *Die literarische Fälschung*, p.151.

⁵⁸ Fazendo ecoar novamente o raciocínio de Collins acerca da pseudonímia apocalíptica como sendo outra coisa que não um manto de proteção aos seus autores reais, pois isso não acerscentaria nada à sua autoridade - o que eles não buscavam, de todo modo, já que para os apocalípticos o essencial seria a autoridade de sua mensagem. Cf. Jean Gribomont. "De la notion de 'Faux' en littérature populaire" in: *Biblica* 54, 1973. P.435, Eduard Verhoef. "Pseudepigraphy and canon" in: *Biblishe Notizen* 106, 2001. P.91, Metzger, op.cit. p.19 e Meade, op.cit. p.91; este último argumenta que a autoria de Daniel é essencialmente um recurso à autoridade da tradição e não à origem literária do texto.

⁵⁹ Baum, op.cit. pp.3-4.

⁶⁰ Os vestígios de Qumran apontam para um ciclo de Daniel muito maior do que se podia supor anteriormente, além de todos os textos medievais que o têm como autor. Mas o estado fragmentário da evidência de Qumran e o fato desses textos terem, provavelmente, uma circulação muito mais restrita, além dos problemas de datação envolvidos, fazem pensar que é impossível conceber um "Daniel original" do qual teriam surgido os demais textos do ciclo. Exemplos dos textos daniélicos de Qumran seriam 4Q243-245, enquanto 4Q242, 4Q552-553 e 4Q246, embora não mencionem seu nome, servem-se de temas relacionados ao seu nome..

⁶¹ O fato de 1En, juntamente com Dn, constituírem as "matrizes" da experiência mística apocalíptica é algo bem diferente e nos conduz novamente à estereotipia sem que isso implique necessariamente em

"original" em seu nome contra o qual se pudesse comparar um pseudepígrafo. Finalmente, a idéia dos "originais" x "pseudepígrafos" nos levaria a outro problema, o da composição do cânon do Antigo Testamento - invertendo o raciocínio, parece-me que definir este ou aquele texto como "originais" só faz sentido se eles puderem ser considerado como canônicos quando comparados a outros textos, obviamente não-pertencentes à mesma categoria.

Nada disso pode ser provado, em sentido estrito, com relação aos apocalipses judaicos, mas olhando novamente para o testemunho de Salviano temos um paralelo (ainda que muito tardio) que revela que mesmo textos de ortodoxia inquestionável (como 3Tm) poderiam ser recusados com base em dúvidas autorais. No fim das contas, Salonius foi atrás do responsável pela fraude, Salviano, e a julgar pelo testemunho que nos restou, a ortodoxia doutrinal não facilitou em nada a vida de seu antigo mestre Salviano, embora constituísse parte dos argumentos de defesa deste último⁶².

O caso de Salviano não significa que o mesmo raciocínio possa ser aplicado sem maiores nuances à apocalíptica judaica - uma diferença importante a ser observada aqui é que os apocalipses eram mais populares em círculos cristãos do que em judaicos⁶³.

Por fim, uma alternativa à idéia de contato direto com o herói retratado como meio de explicar a pseudepigrafia apocalíptica é a tese de Meade, que liga autoria à tradição. Essa hipótese não se presta à apocalíptica como

falsificação - a matriz "moldaria" a experiência do visionário mas deve ser considerada como distinta d aprópria experiência.

⁶² Baum, op.cit. p.112. O caso de Tertuliano é bem diferente, na medida em que a heterodoxia e a descoberta da fraude tiveram papéis importantes na desqualificação dos *Atos de Paulo*.

⁶³ Sendo mais preciso, isso significa que embora a maior parte dos apocalipses do Antigo Testamento tenha sido preservada por cristãos eles foram compostos por judeus, excluídas as interpolações. Cf. Smith, op.cit. p.213.

um todo mas seria útil para se lidar com os textos mais importantes dessa tradição, Dn e 1En⁶⁴.

O argumento de Meade segue a linha de que grande parte da natureza preditiva dos textos apocalípticos assemelha-se à profecia e que, portanto, os apocalipses poderiam ser tidos, na Antigüidade, como livros proféticos, já que não constituíam um gênero próprio. Mas Meade lembra também que os heróis que emprestam seus nomes aos apocalipses jamais são chamados a profetizar, mas são comumente designados como sábios ou escribas (p.ex. Dn 1:4; 1:17-20; 2:23 etc.; 1En 12:4; 92:1; 4Ezra 14:50 na versão siríaca; 14:40; 4:22; 5:22; 2Br 38:4; 50:1). Os "eleitos" também são comumente chamados de "sábios" (Dn 12:3; 1En 104:12; 4Ezra 14:47; 8:51-52; 2Br 28:1; 14:5 etc.). Sua mensagem é designada como "sabedoria" (Dn 2:20; 9:22; 1En 37:1; 82:2-3; 92:1; 4Ezra 14:47; 8:4; 2Br 14:9; 51:3, 7)⁶⁵, e é dirigida ao grupo dos "sábios"⁶⁶.

Tudo isso aponta para a idéia de que nos meios judaicos a pseudonímia era utilizada em contextos sapienciais, mas não proféticos⁶⁷. A idéia é reforçada por um texto sapiencial como o de Provérbios - "Quem ascendeu ao Céu?" - (Pr 30:4). A semelhante pergunta os apocalípticos responderiam: "eu" (p.ex. 1En 14:8)⁶⁸. Meade denomina esse recurso - que não deve ser confundido com um mero mecanismo para obtenção de autoridade mediante o encobrimento sob um nome tradicional - de "sabedoria superior" e ela seria uma espécie de "atualização" do material sapiencial já

⁶⁴ Meade, op.cit. p.73.

⁶⁵ Idem, p.75.

⁶⁶ Idem, p.83.

⁶⁷ Idem, p.76. Insisto em que isso não implica leitura, por parte do público consumidor, dos textos como sapienciais masi do que proféticos ou qualquer outra coisa: Josefo é o exemplo clássico, pelo tratamento que dá a Daniel nas *Antigüidades judaicas*. Cf. ainda Amos Wilder. "The rhetoric of ancient and modern apocalyptic" in: *Interpretation* 25, 1971. P.446.

⁶⁸ Meade, op.cit. p.77 e a crítica de Baum, op.cit. p.73.

consagrado⁶⁹. Em termos mais amplos, a tese de Meade liga a pseudepigrafia à tradição autoral judaica de um lado, e à "sabedoria superior" de outro.

As concepções de Meade levantam outros problemas. A familiaridade da tradição judaica com o conceito de pseudonímia não explica seu uso, a não ser que se recorra a argumentos tautológicos: os autores antigos escreviam pseudonimamente, porque essa era a forma à qual estavam habituados, um argumento muito fraco. Ele tampouco dá conta da escolha dos nomes dos pseudepigrafados - e talvez esta seja a questão mais difícil de se resolver com relação à pseudepigrafia judaica. Finalmente, o recurso ao conceito de "sabedoria superior" apenas encobre as dimensões experimentais de nossa discussão: considerando a si mesmos como "sábios" ou "novos profetas", os autores "mecânicos" dos apocalipses estariam realmente experimentando algum tipo de ASC, e caso a resposta seja positiva, estaríamos diante de algo semelhante à psicografia?

Afirmar que uma forma "atualizada", "superior" ou semelhante de sabedoria desempenhe algum papel aqui não responde a pergunta, mas antes constitui mais um aspecto da experiência apocalíptica a ser levado em consideração. O que permanece além de qualquer dúvida é que a pseudepigrafia trazia a verossimilhança aos olhos dos leitores antigos, fosse essa sua intenção original ou não. Todavia, "verossimilhança" não é sinônimo de "verdade"; e portanto, não é com base na pseudonímia ou pseudepigrafia apocalípticas que se pode demonstrar a autenticidade das experiências místicas descritas nos textos mesmos⁷⁰.

Para tanto, necessitaríamos de documentação muito mais farta e, principalmente, de textos apocalípticos que tratassem da realidade autoral com a mesma desenvoltura que

⁶⁹ Id. *ibid.*

⁷⁰ Duff, *op.cit.* pp.187-190.

os de Tertliano e de Salviano de Marselha, os quais, por úteis que sejam, prestam-se no máximo à uma explicação *parcial* do fenômeno psedepigráfico do âmbito epistolar.

**AUTORIA ESPIRITUAL DE LIVROS RELIGIOSOS DO PERÍODO DO
SEGUNDO TEMPLO, EXPERIÊNCIA VISIONÁRIA, POSSESSÃO E
APOCALÍPTICA***

Este artigo discute passagens ou textos que freqüentemente são apontados como evidência para a prática da psicografia ou, mais simplesmente, da autoria espiritual sem intermediação humana de textos sagrados antigos, com ênfase naqueles relacionados à tradição judaico-cristã. Exemplos pagãos serão utilizados dada a escassez de fontes restritas ao horizonte temático proposto.

Dentro das delimitações acima expostas, as passagens apocalípticas escritas em primeira pessoa são de importância fundamental, pois, constituindo-se como *topoi* literários ou não, elas fornecem o primeiro lugar onde procurar pistas para a identidade autoral, por óbvia que pareça a afirmação. Mesmo que a autoria alegada seja falsa e as experiências descritas pura invenção, essas passagens ainda seriam o primeiro lugar para se procurar indicações autorais, já que o escritor "mecânico" das mesmas (i.e. aquele que efetivamente as redigiu, mesmo tratando-se de mais de um autor nos casos de livros compósitos) pretende, sincera ou falsamente passar pelo herói que recebe a atribuição autoral "de fato". Nem todas essas passagens fornecem indicações de identificação plena entre o autor

* Originalmente este artigo constituía parte da tese de doutorado do autor, defendida em 15 de dezembro de 2005 como parte dos requisitos para a obtenção do grau de doutor pela Faculdade de Teologia da Universidade de Oxford. O que aqui se apresenta é uma versão modificada do mesmo. Para as citações bíblicas utilizei a *Bíblia de Jerusalém*, e para os pseudepígrafos do AT, a edição de James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983-1985. 2 vols. (abreviado como OTP), cotejados com os originais conforme a necessidade em cada caso. Para textos clássicos em grego como Josefo, Fílon e Luciano, utilizei as edições da Loeb Classical Library (LCL).

"mecânico" e o herói bíblico em questão, mas essas diferenças de informação e escopo serão discutidas abaixo.

Um aspecto relacionado ao problema autoral mencionado acima é o da possível evidência para a psicografia numa passagem específica do AT, 2Cr 21: lá encontramos uma referência a um texto que teria por autor Elias que *pode* ter sido após a morte do profeta por meios extáticos que se assemelhem à psicografia, mas isso é mera especulação: para comparar a passagem de Elias com um outro tipo de experiência em primeira pessoa, veremos a seguir o caso do *Livro de Elchasai*. Por fim, um exemplo de fraude pura e simples, explicitada e dissecada em detalhe é fornecido por Luciano de Samósata em sua obra sobre Alexandre de Abnoteichos. Esta última passagem obviamente não lida com experiências místicas sinceras¹, mas é notável por mostrar como uma dada audiência (no caso, pagã) podia reagir positivamente às alegações de autoria divina de textos, ou da resposta divina a perguntas humanas (ambas sob forma oracular e escrita). Deve-se ter em mente que judeus e cristãos eram hostis às práticas de Alexandre.

Em suma, trata-se de discutir de modo fragmentário - como fragmentárias são as evidências de que dispomos - como as passagens envolvendo autoria ou transmissão espiritual de determinados textos eram recebidas na Antigüidade helenístico-romana e entre os judeus do período do Segundo Templo.

A idéia de um autor "mecânico" escrevendo algo que lhe é ditado ou que ele enxerga diante de si está intimamente ligada à idéia de possessão, embora não seja indissociável da mesma, e esta era familiar aos judeus do período do

¹ Por experiência "sincera" entendo aquela em que, independentemente do que um observador externo possa pensar ou opinar, a honestidade do sujeito da experiência afigura-se-lhe como autêntica; se do ponto de vista de um observador externo é loucura, fraude ou ignorância, é outra questão, pois o que discuto neste artigo é a sinceridade como

Segundo Templo. Casos de possessão são narrados com frequência no NT, em Josefo e na literatura rabínica².

Fílon, ao comentar o caráter sagrado da tradução grega do texto hebraico, vê o processo de tradução - e de legitimação "técnica", por assim dizer, da mesma - em termos sobrenaturais. Ele afirma que, após cada sábio judeu ter sido trancado separadamente para executar a tradução³, cada um produziu um texto exatamente igual ao de seu colega.

Isolados uns dos outros [...] eles tornaram-se como que possuídos [εἰρησικωτεῖ], e, sob inspiração [προεφθέου] escreveram, não cada escriba algo diferente, mas a mesma coisa, palavra por palavra, como se tivesse sido ditado a eles por meio de um prompter invisível⁴.

Evidentemente, quando se trata da pseudepigrafia apocalíptica não há necessidade de recorrer a Fílon como argumento; mas o trecho é útil ao mostrar que o vínculo entre autoria, espiritualidade e possessão não era estranho aos judeus do séc.I d.C.; se a pseudepigrafia apocalíptica reflete um fenômeno semelhante, deve ter sido bem difundido, a julgar pela frequência com que ocorre - o que é ainda mais surpreendente levando-se em conta as

experiência extática, não as racionalizações que podemos fazer acerca dela.

² Josefo, *Antigüidades judaicas* 8.46, para o caso da expulsão de um demônio por parte de um certo Eleazar na presença de Vespasiano e outros romanos; aqui o procedimento fazia-se acompanhar por encantamentos tidos como compostos por Salomão. Na literatura rabínica, encontramos referências no *Talmud da Babilônia* em inúmeros tratados - a título de exemplo, *Shabbath* 67a; *Pessachim* 112a; associação entre epilepsia e possessão demoníaca em *Ketuboth* 77a etc.. Os exemplos do NT serão discutidos abaixo.

³ Nesse sentido, a *Carta de Aristéias*, da qual deveríamos esperar muito mais detalhes com relação ao processo de tradução, é decepcionante: em *Arist.* 301 sabemos apenas que, como informa a tradição filônica, o trabalho foi feito em tranqüilidade e reclusão, mas ao contrário da explicação mística dada por Fílon para a exatidão da versão, Aristéias nos informa laconicamente que os sábios responsáveis pelo trabalho o concluíram após chegarem a um acordo entre si pela comparação de versões (*αὐτιβαλῶν*). Cf. OTP 2, pp.32-33.

⁴ Sobre a vida de Moisés. 2.7.37. Em grego, o prompter invisível torna-se *εἰρησικωτεῖς ἀβρατῶν*.

interdições bíblicas relativas à manipulação de espíritos (que evidentemente incluiria seu uso para a produção de registros escritos de sua atuação)⁵. É chegado o momento de examinar as passagens apocalípticas que lidam com atribuição e autoria - i.e. aquelas que revelam pistas sobre a identidade do autor putativo, ou que exibem algum tipo de diálogo ou troca de papéis entre o visionário (i.e., o autor "mecânico", em princípio) e o intermediador divino, normalmente um anjo. Chamarei essas passagens de "narrativas", já que elas expõem a perspectiva do narrador acerca da história que será contada ou, quando em terceira pessoa, introduzem a história diretamente.

Para efeito da análise, dividi as passagens em cinco categorias, a saber:

1. Passagens escritas claramente em 1a. pessoa;
2. Passagens escritas claramente em 3a. pessoa;
3. Aquelas que exibem troca de narradores, ou de lugares, implicando em mudanças de 1a. para 3a. pessoa, ou vice-versa;
4. Aquelas que contêm comandos bem definidos (em geral dados por um ser angélico ao visionário, mas o inverso pode também ocorrer);
5. Aquelas que incluem feitos impressionantes associados à experiência (p.ex. jejuns longos, visões, viagens ao Céu ou ao Inferno).

Essas categorias são importantes porque lidam com descrições do ponto de vista dos sujeitos das experiências - sejam elas descrições sinceras, no caso de experiências reais, ou de convenções (*topoi*). Sendo o nosso propósito o da análise das relações entre autores reais e putativos, sa

⁵ Dt 18:10. Essas interdições podem ser entendidas como os proferimentos dos profetas contra a idolatria, i.e. como evidência da difusão das práticas condenadas.

declarações de identidade revestem-se de suprema importância e, como conseqüência, a maior parte das passagens com as quais lidarei aqui encontram-se no começo dos textos.

Os trechos mais interessantes são aqueles que encaixam-se em todas as cinco categorias definidas acima (incluindo narrativas em 1a. e 3a. pessoa no mesmo texto, o que é freqüente); seu interesse reside no fato de fornecerem um volume de informações declaradas sobre o processo visionário (independentemente dessas informações reportarem-se a processos "sinceros" ou "convencionais"). As passagens que preenchem esse requisito são, nomeadamente, 2Br 55:1-4, VisEzra 1-3, ApSid 2:1-5, TestAbr (recensão B) 10:1-3, Vida de Adão e Eva 25, LdJb 1:1-9; 2:1-4 e Ap 21:9-11. Em termos da noção largamente aceita de se poder definir apocalíptica como gênero literário, que não vem ao caso discutir aqui, somente 2Br, VisEzra, ApSid e Ap estariam qualificados, mas a intensidade das descrições das experiências místicas nos outros textos nos leva a tomá-los em conta também, nesta análise e nas subseqüentes.

No primeiro dos trechos que preenchem as cinco categorias, 2Br 55:1-4, o visionário apresenta-se em primeira pessoa, nos seguintes termos:

E ocorreu que, ao terminar as palavras daquela oração [2Br 54], sentei-me debaixo de uma árvore para descansar sob a sombra de seus galhos. E fiquei surpreso e atônito, e ponderei em meus pensamentos sobre a multidão de coisas boas sobre a Terra, que os pecadores rejeitaram, e sobre a imensa punição que desprezaram, quando sabiam que seriam punidos por conta dos pecados que cometeram. E enquanto pensava nessas coisas e noutras similares, vede, Ramael, o anjo encarregado das visões verdadeiras, foi enviado e me disse: 'porquê o teu coração⁶ te perturba, Baruch, e

⁶ Semitismo; o coração é normalmente entendido como o locus do pensamento e da razão. Cf. abaixo para mais exemplos.

porquê estás perturbado por teu pensamento?’ [grifos meus]

A passagem mostra um número interessante de características ligadas aos efeitos colaterais dos ASCs⁷. O visionário informa que necessita de descanso (o que implica cansaço, típico dos longos períodos em oração); ao mesmo tempo ele mostra-se surpreso quanto ao destino dos pecadores e isso perturba o seu "coração", e um anjo é enviado para reconfortá-lo. Na literatura apocalíptica a referência a partes do corpo estando associadas a funções é normal: nos textos apocalípticos, o coração habitualmente preenche 4 funções - ele abriga o caráter e a personalidade, o lado mais emocional da consciência humana, e as funções intelectual e volitiva. Exemplos do primeiro tipo podem também ser encontrados em Test12Jud 13:2; o coração também abriga o desejo em Test12Rub 3:6 e ApAbr 23:30. Intelectualmente a referência é importante em Jb 12:20, e como função volitiva em 1En 91:4 e Jb 1:15⁸. 4Ezra 4:36 nos revela um quadro parecido com o de 2Br, mas aqui o anjo é Jeremiel⁹: Ramael reaparece logo depois em 2Br 63:7.

VisEzra (*Visão de Esdras*) é um pseudepígrafo cristão que merece ser examinado junto aos seus assemelhados judaicos por conta da atribuição a um herói judeu (Esdras), mas também por conta de suas semelhanças com 4Ezra e, estranhamente, com o ApSid¹⁰. Também se trata de um texto bastante tardio, ao menos em sua forma final (deve ter sido

⁷ Sigla convencional para "estado alterado de consciência", ou "altered state of consciousness" (ASC).

⁸ David S. Russell. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964. Pp.142-143.

⁹ O tradutor em OTP, Albertus Klijn, chama a atenção para o fato de que na tradução siríaca o anjo também se chama Ramael. Nos OrSib 2.215-217 e em 1En 20:8 (somente em alguns mss. apenas) ele é um dos arcanjos. Cf. Charlesworth, OTP 1 p.640.

¹⁰ O ApSid, na forma em que o conhecemos, é um produto bastante tardio, possivelmente cristão e bizantino, cheio como está de termos gregos; mas a maior parte dos estudiosos concorda quanto ao fato de sua origem poder ser traçada até os princípios da era cristã. Cf. a "Introdução" por Savvas Agourides, OTP 1, p.606 ss.

concluído entre os sécs.IV e VII d.C.). Na passagem que nos interessa aqui, VisEzra 1-3, encontramos, após uma breve introdução em 3a. pessoa o seguinte trecho:

Ezra orou ao Senhor, dizendo: 'Dê-me coragem, Senhor, para que eu não trema ao ver os julgamentos dos pecadores'. E sete anjos do Inferno lhe foram concedidos, e o carregaram além do sétimo grau das regiões infernais [...]

A passagem inicia-se de modo bastante abrupto, sem qualquer interlúdio preparatório perceptível ¹¹. O apocalipse propriamente dito é bastante curto e consiste da descrição da turnê de Esdras pelo inferno descrevendo, com detalhes sórdidos, o destino dos condenados.

A viagem como um todo apresenta-se bastante estereotipada: Esdras não faz mais do que pedir a Deus piedade com relação aos pecadores, sem muita convicção. Essa descrição retilínea e bem pouco inspirada, juntamente com a ausência de uma introdução decente, leva a pensar no episódio como apenas uma ficção literária arrumada de modo a encaixar-se noutras descrições bem conhecidas ligadas ao folclore em torno do nome de Esdras (entre as quais as visões e a conversão do visionário em 4Ezra encontram-se sem dúvida as mais famosas¹²). Tratando-se de um texto cristão (a referência à danação dos doutores da Lei judeus e a Herodes, culpado pelo massacre dos inocentes - VisEzra 46-47 e 37-39 - tornam sua autoria inequivocamente cristã), tudo aponta para uma imitação artificial dos textos de

¹¹ Como notam os tradutores James R. Mueller e Gregory A. Robbins na edição dos OTP existe uma variante no mss. L (séc.XI d.C.), o qual introduz a fórmula "Quando o abençoado Ezra orou ao Senhor [...]" antes de "Ezra", mas isso não basta para atenuar o caráter altamente artificial do episódio visionário como um todo. Cf. OTP 1 p.587.

¹² 4Ezra constitui, do ponto de vista das experiências descritas, o texto mais importante para nossa análise; cf. a discussão acerca dos episódios visionários em 4Ezra em Michael Stone. "Coherence and inconsistency in the apocalypses: the case of 'The End' in 4 Ezra" in: *Journal of Biblical Literature* 102, 1983. P.232 e também "A

viagem ao Além judaicos, transplantados para solo cristão. Mas a certeza dessa artificialidade não pode ser mantida com base na datação apenas (i.e. o fato de ser texto cristão imitando antecessores judaicos); basta recordarmos os problemas formidáveis de datação e autoria colocados por 2En¹³.

O próximo texto que nos interessa, o *Apocalipse de Sidrach* (ApSid 2:1-5), pode ter sido escrito em qualquer época entre os sécs.II e V d.C. e possivelmente é um texto judaico, apesar de ter chegado até nós sob a máscara de uma redação cristã¹⁴.

E ele [Sidrach] ouviu subitamente uma voz em seus ouvidos: 'Aqui, Sidrach, você que deseja falar com Deus e perder-Lhe que te revele aquilo que desejas perguntar'. E Sidrach respondeu, 'O que é, meu Senhor?' E a voz lhe respondeu, 'Eu fui enviado a Ti para te carregar ao céu'. E ele disse, 'Quero falar com Deus face a face, mas não sou capaz, Senhor, de ascender aos céus'. Mas o anjo, tendo estendido suas asas, levou-o até o terceiro céu, e lá estava a chama da divindade.

Certas características da tradução revestem-se de interesse, principiando pela voz "oculta" (numa tradução literal, *oratos*, i.e. uma voz que o visionário não podia "ver")¹⁵. A forma do diálogo e a compaixão de Sidrach pelo destino dos pecadores ecoam temas padrão da teologia judaica dos apocalipses, (p.ex. 4Ezra e 2Br), embora o

reconsideration of apocalyptic visions" in: *Harvard Theological Review* 96 (2), 2003. Pp.168-177.

¹³ VisEzra constituiria desse modo um caso típico da distinção estabelecida por Russell entre inspiração "sincera" e "literária". Cf. Russell, *Method and Message*, p.159.

¹⁴ As evidências para as indistincões entre elementos cristãos e judaicos são muitas - uma das principais é o papel de Sidrach lembrando o de Maria na tradição cristã, a ausência de temas tipicamente cristãos como a cruz e a Encarnação, bem como a presença do tema tipicamente judaico do diálogo entre o visionário e Deus, presente em tantos apocalipses. Cf. as notas de Savvas Agourides à tradução de ApSid, OTP 1, p.606.

¹⁵ Cf. OTP 1, p.609 nota 21. Note-se que o mesmo termo, em grego, é utilizado por Fílon para descrever o processo pelo qual os sábios traduziram a *Torah* (cf. *supra*, nota 4).

artigo 1 de ApSid constitua-se de uma longa exortação ao amor nos moldes de 1Jn no NT e não seja, do ponto de vista autoral, importante quanto ao processo visionário em si mesmo.

Deve-se ainda notar que a "entrevista" de Sidrach com Deus é obtida não por meio de preparações prévias para experiências visionárias (como os jejuns), mas aparece repentinamente após o sermão do cap.1. É igualmente interessante o fato de que é o anjo que recorda a Sidrach que foi ele próprio (Sidrach) quem requisitou a entrevista (ApSid 2:1), o que é novamente enfatizado por Deus em 3:1-2 (o que sugere uma tradição anterior, agora perdida, que seria composta pelos desejos de Sidrach)¹⁶.

A próxima passagem a ser examinada compõe-se do TestAbr 10:1-3 (recensão B):

E Abraão disse, 'Meu Senhor, possa eu implorar-Te para que me conduzas ao local de julgamento para que eu também possa ver como eles são julgados'. Então Micael tomou Abraão numa nuvem, e levou-o ao Paraíso [...]

O texto desse testamento deve sua forma definitiva a um livro apócrifo que deve ter sido escrito em grego por um judeu egípcio; dessa matriz também surgiram os *Testamentos de Isaac e de Jacó*, que não nos interessam para a análise proposta¹⁷. Deve-se notar que Abraão anseia pela visão, em contraste com o quadro da *Visão de Ezra*: e seu pedido é bastante específico, já que ele pede para ver o destino dos pecadores - o pedido pode de certo modo ser visto como uma oração propiciatória¹⁸.

¹⁶ Cf. James H. Charlesworth. "The Jewish roots of christology: the discovery of the hypostatic voice" in: *Scottish Journal of Theology* 39 (1), 1986. Pp.19-41.

¹⁷ Para uma discussão completa dos problemas textuais relacionados ao tema, cf. Mathias Delcor. *Testament of Abraham*. Leiden: Brill, 1973. P.78 ss..

¹⁸ Deve-se notar que a principal característica do Abraão "canônico", sua fé inabalável, é omitida pelo autor do TestAbr - o cerne do enredo consiste, em grande medida, da recusa de Abraão em aceitar a morte e

Analisemos agora a *Vida de Adão e Eva* 25¹⁹, quando Deus fala com Eva, que Lhe responde em primeira pessoa - nada de muito interessante mas que se integra no conjunto de comandos recebidos em primeira pessoa.

*Virando-se para mim, o Senhor me disse, 'Já que deste ouvidos à serpente e ignorado minha ordem, sofrerás no parto e terás dores indescritíveis [...]'*²⁰

A passagem não ilustra qualquer prática indutora de ASC, mas como um discurso direto à Eva pode retratar algo como uma personificação mística do visionário como Eva; mas também nesse caso, dado que em diversos trechos mais "teatrais" narrativas em primeira pessoa surgem, juntamente com diálogos que têm claramente função didática (explicando as causas da Queda, porque as feras atacam os homens etc.) não é possível atribuir "sinceridade" às passagens em questão (em contraste com as experiências altamente elaboradas nos grandes apocalipses, como 2Br e 4Ezra)²¹.

A *Escada de Jacó* (LdJb 1:1-9 e 2:1-4) nos fornece o seguinte quadro:

Jacó foi a seguir até Labão, seu tio. Encontrou um lugar e, pondo sua cabeça numa pedra, dormiu ali mesmo, pois o Sol já tinha se posto. Ele teve um sonho. E vede, uma escada estava fixada a terra [...]

dela tentar fugir. Cf. George W. Nickelsburg (ed.). *Studies in the Testament of Abraham*. Missoula: Scholars Press, 1976. P.87.

¹⁹ I.e. o apocalipse propriamente dito, e não a *Vita* (i.e. o texto grego denominado *Apocalipse de Moisés*, com diversas versões e variantes; cf. as notas e a introdução pelo tradutor, M.D. Johnson, OTP 2, p.249 ss..

²⁰ No texto do Gn a passagem é virtualmente idêntica, mas Deus vira-se para a mulher e não para um narrador em 1ª. pessoa, a única sutileza do ponto de vista da narrativa.

²¹ Cf. John M. Martin. *Paradise Lost and the Genesis Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1968. A popularidade da *Vita* entre o público cristão não é prova favorável nem contrária às experiências descritas em primeira pessoa; todavia, é razoável supor que essa popularidade relacionava-se de algum modo ao efeito gerado pelo texto sobre a audiência. Isto tampouco implica na adesão "sincera", por parte da pessoa que recitava o texto, na crença de que estava efetivamente encarnando um personagem.

E após a visão aterrorizante dos anjos de Deus subindo e descendo a escada, os narradores da história mudam, subitamente, e a narrativa prossegue como um discurso do próprio Jacó:

E Deus estava por cima de sua face mais elevada, e chamou-me de lá, dizendo: 'Jacó! Jacó!' E eu disse, 'Aqui estou, Senhor!' [...] E tendo ouvido isso do alto, tremor e pânico tomaram conta de mim. Acordei de meu sonho e, com a voz ainda em meus ouvidos, disse, 'Como este lugar é assustador! Isto não pe nada mais nada menos do que a casa de Deus e este é o portão do Céu'. E arrumei a pedra que me servira de travesseiro como um pilar, derramei óleo sobre ela e denominei o lugar de Casa de Deus.

O episódio todo mostra-se muito interessante - o visionário fornece inúmeros detalhes relativos à experiência, que começa com o personagem principal dormindo (e pode muito bem ter sido um sonho dentro de outro sonho), mas aparentemente transforma-se numa experiência com o visionário desperto. O tema do travesseiro transformado em pilar faz pensar nos estados hipnagógicos entre o sono e o despertar. Deve-se notar que, enquanto a voz lembra o episódio do *Apocalipse de Sidrach*, ela reaparece em *LdJb* 3:1 dirigindo-se não a Jacó mas a Sariel, o encarregado dos sonhos, para que ele possa explicar com precisão a Jacó o que se passou com ele.

Na verdade a passagem toda é um caso de rearranjo de temas bíblicos tradicionais, no caso a narrativa de Gn 28:10-18:

Jacó deixou Beersheba e partiu para Harã. Coincidiu de ele chegar a certo lugar e nele permanecer a noite, pois o sol havia-se posto. Tomou uma das pedras do lugar, colocou-a sob a cabeça e dormiu nesse lugar. Teve um sonho: Eis que uma escada se erguia sobre a terra e o seu topo atingia o céu, [...] Jacó acordou de

seu sonho e disse: 'Na verdade Iahweh está neste lugar e eu não o sabia!' [...] Levantando-se de madrugada, tomou a pedra que lhe havia servido de travesseiro, ergue-a como uma estela e derramou óleo sobre seu topo.

O episódio parece uma mera reencenação quase targúmica do um mito fundador bem conhecido, não fosse o caminho original que a história toma após o derramamento do óleo sobre o "travesseiro": enquanto no texto bíblico ele termina com uma rápida oração de ação de graças, na *Escada de Jacó* o visionário passa a uma longa oração que pede a intercessão dos anjos (que de certo modo lembra o papel dos anjos em 2 e 3En) para interpretarem seu sonho: o que se segue é uma descrição bem vívida de uma experiência visionária²². Embora o texto bíblico seja quase um inserção no artigo 1, não há, em Gn 28 qualquer referência aos efeitos colaterais da experiência - tais como Jacó apavorado ou trêmulo, embora nos dois casos ele se mostre claramente fascinado pelo que viu. É uma pena que a datação e proveniência de LdJb sejam virtualmente impossíveis de se determinar²³.

Finalmente, Ap 21:9-11 apresenta o seguinte quadro:

Depois, um dos sete Anjos das sete taças cheias com as sete últimas pragas veio até mim e disse-me, 'Vem! Vou mostrar-te a Esposa, a mulher do Cordeiro!' Ele então me arrebatou em espírito sobre um grande e alto monte, e mostrou-me a Cidade santa, Jerusalém, que descia do céu de junto de Deus, com a glória de Deus. Seu esplendor é como o de uma pedra preciosíssima, uma pedra de jaspe cristalino.

²² É claro que as considerações feitas sobre a prática visionária em LdJb devem, em princípio, valer também para sua matriz bíblica, mas essa é uma investigação que nos levaria muito longe do objeto deste artigo.

²³ Epifânio cita um texto que também é denominado "Escada de Jacó", mas deve tratar-se de um texto inteiramente distinto do que temos hoje; o texto de Epifânio parece ter tido por foco o serviço do Templo (*Adv. Haer.* 30.16.7), cit. por Charlesworth, *OTP* 2, p.404. Cf. também James L. Kugel. "The Ladder of Jacob" in: *Harvard Theological Review* 88, 1995. Pp.209-227.

Nessa última visão "completa" (em termos das nossas questões iniciais), nota-se que as referências ao material bíblico são abundantes - especialmente no que diz respeito a Ez 1 quanto ao Ap. O quadro se coaduna bem com o último episódio visionário de João de Patmos, incluindo o novo Céu e a nova Terra; a "Nova Jerusalém" deve ser entendida no mesmo contexto da visão do anjo que desce Ap 20:1-3, do trono em 20:4 e da voz em 21:3. Seria difícil perceber exemplos específicos de práticas preparatórias preliminares em Ap, além da presença do anjo em 1:9-17, 4:1-2, 18:1 e 19:1, mas as experiências descritas por João (como as de Ezequiel) mostram um quadro muito vívido quando tomadas em seu conjunto²⁴.

Um segundo grupo de passagens pseudepigráficas com informações acerca da autoria relacionada às experiências místicas descritas é compreendido por textos que exibem apenas quatro das cinco categorias informativas definidas anteriormente; embora menos completo do que o quadro anterior, ainda assim elas fornecem muita informação sobre os episódios visionários, a identidade putativa dos autores e as respectivas preparações. Desse modo, seguindo a classificação proposta, em 2En 1:2-6 faltam os comandos; 4Ezra 9:23-25, 26-29 12:51 e 14:38-48 não mostram alterações de narradores (todas as passagens estão em 1ª. pessoa), e o mesmo vale para ApAbr 15-19 e para o Test12Naf 5-7. Pelo contrário, TestAbr 10:1 (recensão A) e 4Br 7:1 não incluem referências em 1ª. pessoa²⁵. Ap 1:9-17, 4:1-2 e 10:8-11 não exibem informações em 3ª. pessoa, e 19:1 não inclui comandos. Dn 1:8-21 não inclui nada de impressionante relativamente ao processo visionário, 7:1-2

²⁴ É digno de nota que a visão do cap.4 parece ocorrer no Céu, enquanto a do cap.1 na Terra; essa diferença parece relacionar-se com os respectivos episódios visionários, ainda que não esteja claro para mim de que modo (cf. Adela Y. Collins. *The Apocalypse*. Dublin: Veritas Publications, 1979. P.34 ss.).

não inclui comandos e 9:21 e 10:1-17 não incluem narrativas em 3a. pessoa. Seria cansativo e desnecessário listar todas essas passagens aqui, mas para nossos propósitos as mais ilustrativas são as seguintes.

2En 1:2-6 fornece, na recensão mais longa (J)²⁶, um relato bem vívido da experiência visionária. A passagem toda deve ser tomada com grande cuidado, em função dos inúmeros problemas de datação e procedência envolvendo 2En (tudo já foi proposto a esse respeito, variando as datas de composição entre os sécs.II a.C. a XIV d.C., e como autores um judeu helenizado de Alexandria - Charles -, até um monge bizantino no séc.IX d.C - Milik):

[...] no primeiro mês, no dia do mês apropriado, eu estava em casa sozinho, deitado na cama, dormindo. E enquanto dormia, uma grande perturbação invadiu meu coração, e eu chorava²⁷ com meus olhos no sonho²⁸. E eu não conseguia imaginar a causa dessa inquietação, [nem] o que poderia estar me acontecendo. Então dois homens enormes apareceram diante de mim, com uma aparência como nunca havia visto na Terra.

*Suas faces eram como o Sol brilhante;
seus olhos como lâmpadas acesas;
de sua boca saía fogo;
sua roupa compunha-se de música variada²⁹;
suas asas brilhavam mais do que o ouro;*

²⁵ Embora nesse último a águia falando com Baruch seja um episódio visionário em si mesmo.

²⁶ Cf. as notas do tradutor, OTP 1, p.91 ss.

²⁷ O tradutor de 2En nos OTP, Francis I. Andersen, argumenta que o choro é um tema tradicional nos textos apocalípticos, relacionado ao aborrecimento dos apocalipsistas relativamente ao mal no mundo ou por sua incapacidade em compreender os desígnios divinos (cf. p.ex. Dn 7:15, Ap 5:4, 4Ezra 3, 1En 83:3). Ao mesmo tempo, Andersen argumenta corretamente que nenhum dos dois motivos precisa ser o móvel do choro de Enoch no trecho; penso que, ainda que o choro derive de motivos tradicionais nem por isso ele deixa de ser, potencialmente, um indutor de ASC. Cf. Daniel Merkur. "The visionary practices of Jewish apocalypticists" in: L. Bryce Boyer e Simon Grolnik (eds.). *The Psychoanalytic Study of Society*. Hillsdale: Analytic Press, 1989. P.126.

²⁸ Texto confuso em muitos mss. E ausente da outra grande recensão de 2En exposta nos OTP 1, mss. A.

²⁹ Texto corrompido, mas o tradutor propõe "cantando" baseando-se em explicações ortográficas (semelhanças entre os erros encontrados nos mss. consultados), lembrando que cantar é uma atividade comum entre os anjos de 2En.

*suas mãos eram mais brancas do que a neve.
E eles estavam na cabeceira da minha cama e chamaram-me
pelo nome. Então acordei do meu sono, e vi esses
homens, na minha frente, de verdade³⁰.*

Toda a passagem de 2En, independente dos problemas de composição envolvidos, é muito densa na descrição do episódio extático - o quadro apresentado é bastante vívido e implica numa visão que principia durante o sono e prossegue depois que o visionário acorda. O quadro incrível fornecido pelos visitantes de Enoch também pode ser comparado ao "Velho de dias" em Dn 7:13, ou aos anjos de 4Ezra 4:1, 5:31 e 2Br 8.

Test12Naf 5-7 exhibe um série de lembranças em 1a. pessoa na narrativa do patriarca Naftali, sem meios indutores de ASCs impressionantes mas com a realização de feitos inacreditáveis, semelhantes a sonhos - como agarrar o Sol e a Lua (Levi e Judá) e o navio sem capitão com Jacó e seus filhos a bordo.

As passagens em 4Ezra (9:23-25, 26-29 12:51 e 14:38-48) são em tese muito importantes para qualquer discussão das práticas extáticas apocalípticas, mas pela sua natureza e extensão não têm como ser discutidas aqui: aparentemente elas envolvem indução por meios químicos, nas únicas passagens do tipo nos apocalipses - MartIs 2:7-11, ao referir-se à ingestão de ervas, pode ser entendida em termos de obediência às normas *kashrut*, não como uma relação de causa-efeito entre as ervas e os episódios visionários subseqüentes.

Por fim, passagens com três ou menos das categorias inicialmente definidas no começo deste artigo constituem outro grupo, composto por 1En 1:2, 13:6-10, 39:9-14, 52, 70, 83:2, 91:1; 2En 3:1; 72:1, 10; 3En 1:1; 15B:2 (por sua

³⁰ Em meu ponto de vista, o tradutor está correto em apontar que essa palavra implica objetividade e faz a visão onírica coincidir com o que o visionário vinha enxergando acordado.

importância e peculiaridades, 3En merece um tratamento separado). Muitas passagens em 2Br exibem alguns dos temas discutidos, como 5:5-7; 6:2; 9; 12:5; 21:1-3; 26; 32:7; 35-36; 37; 38; 47-48:1; 48:25; 52:7-53; 53:12; 54. 3Br mostra claramente narrativas em terceira pessoa tanto na recensão grega como na eslavônica; 4Ezra 3:1-15; 5:14-15; 5:19-10; 5:21; 5:31; 6:35; 10:29; 59; 11:1; 12:3; 13:1; 14; 14:1-3; 36. GrEzra 1, ApAbr 8; 12:1-2; 32:6, ApAdam 2:1, ApEl 1:1; 23-27, ApZeph recA:1; Dn 2:17-20; 7:15, 28; 8:1, 16; 9:1-13 são menos importantes no conjunto de nossa análise.

Embora os pseudepígrafos abaixo não qualifiquem como apocalipses (ou pelo menos não como apocalipses na integralidade de seu texto), todos exibem exemplos de práticas indutoras de ASCs ou outras pistas indicativas das práticas visionárias dos místicos judeus do período do Segundo Templo. Essas passagens são, nomeadamente, Test12Lv 2; TestJob 2-3; TestSol 26:6; Jb (introdução) e 1:2-6, MartIs 1:5-6 (2:7-11 com os problemas de interpretação supracitados); Vida de Adão e Eva 26 e 27; VitProph 4; LdJb 2:1-4; 2:6-22; 4Br 4:11; 5; 6:7-16; 6:15; OrSib 2:1; 2:340; 3:1-7; 5:51; 11:315-324; 13:1-5 e o fragmento 8.

Embora todas as passagens dos *Oráculos sibilinos* exibam apenas duas das características listadas inicialmente - a saber, todas são passagens em primeira pessoa envolvendo comandos -, ao menos algumas delas merecem um olhar mais atento. A extrema diversidade na atribuição desses textos, bem com as dificuldades em sua proveniência devem ser levadas em conta. Os trechos são também notáveis no sentido de que a pseudepigrafia aqui não se refere ao uso de personagens judaicos, mas à apropriação de uma figura pagã adaptada a oráculos muitas vezes bem conhecidos. Todos os trechos exibem determinadas características tidas como típicas da Sibila, a única figura pagã nos textos que nos

concernem³¹; os OrSib apresentem ainda a dificuldade de constituírem-se de "camadas" de oráculos cristãos (por vezes) e judaicos sobrepostos a um "esqueleto" pagão, ou de serem simplesmente trechos pagãos reescritos por copistas cristãos ou judeus - em suma, tudo isso leva o estudioso a examinar os trechos dos OrSib com imenso cuidado. OrSib 2:1-5 nos informa que³²:

Quando de fato Deus parou minha canção mais perfeita e sábia enquanto eu orava muito, ele também colocou novamente em meu peito o maravilhoso proferimento de palavras incríveis. Eu falarei o seguinte com toda a minha pessoa em êxtase Pois não sei o que dizer, mas Deus me oferece cada coisa a ser proferida.

A passagem enfatiza o caráter "forçado" da inspiração da Sibila, e também confessa o que há de "delicioso" em sua experiência - o que oferece um contraste direto com outras passagens sibilinas, tais como OrSib 2:340:

Ai de mim, maldita seja. O que será de mim naquele dia em troca do que pequei, mal-intencionada, importando-me com tudo, menos com o casamento e com o que é razoável? Mas também em meu lar, que era o de um homem muito rico, eu fechei a porta aos necessitados³³; e no passado cometi atos injustos conscientemente [...]

³¹ A Sibila é a única mulher visionária nos textos examinados, embora outras mulheres desempenhem papéis menores noutros textos, como na *Vida de Adão e Eva* e em 4Ezra 9-10 (a mulher que se transfigura na Nova Jerusalém).

³² De acordo com a datação proposta por Collins, a data mais tardia para os livros 1 e 2 deve ser em torno de 70 d.C. O cerne judaico desses livros pode ter origem frígia, mas as partes cristãs não necessariamente. Aqui estamos lidando com um trecho judaico (os livros 1 e 2 devem ter originalmente formado uma unidade, e nesse caso a interpolação cristã vai de 1.324-400). Cf. OTP 1, p.330 ss..

³³ A inferência pode relacionar-se ao concubinato, ou simplesmente representar a riqueza do lar de um homem rico. O tema da ausência de solidariedade ecoa temas do AT e do NT - cf. Jó 34:19, 28; Lc 16:20 e TestJó 9. Aqui a referência soma-se à culpa, seguindo um motivador de ASC já tradicional. John J. Collins considera os primeiros dois livros dos *Oráculos sibilinos* como datáveis entre 30 a.C. a 250 d.C. (cf. OTP 1, p.331).

A referência na passagem acima á antes à culpa e vergonha por parte da sibila do que ao prazer que a experiência extática pudesse proporcionar, mas os sentimentos negativos, aqui, agem de modo bem diverso do que encontramos em 4Ezra 5:20: não são indutores de ASC, mas antes os "efeitos colaterais" de uma vida confessadamente mal-vivida.

OrSib 3:1-7 mostra um quadro muito nítido de cansaço³⁴:

Bendito, celestial, que trovejas nas alturas, que tens os querubins por trono, eu te imploro por um pouco de descanso para mim que profetizei verdades infalíveis, pois meu coração encontra-se cansado por dentro. Mas porquê meu coração treme novamente? E porquê um chicote açoita meu espírito, compelido por dentro a proclamar um oráculo a todos? Mas eu falarei tudo novamente, tanto quanto Deus me ordenar falar aos homens.

O cansaço alegado pelo(a) visionário(a) é seguido por uma compulsão para profetizar e por perturbações do espírito (ambos comuns em passagens sibilinas).

OrSib 11:315-324 fornece a seguinte descrição³⁵:

[...] embora alguém venha me chamar [de] mensageira com espírito enlouquecido. Mas quando ele se aproximar dos livros que ele não recue deles. Ele saberá tudo o que está para ocorrer e tudo o que houve antes

³⁴ OrSib 3 é normalmente tido como de proveniência egípcia (pois a Macedônia é seguida por um reino no Egito em 155-161), e referências internas apontam para uma datação interna dos oráculos do livro entre 163-145 a.C..

³⁵ Este é um dos *Oráculos sibilinos* de datação mais difícil - um panorama das muitas complexidades envolvendo a datação de OrSib 11 é oferecida por Collins, OTP 1, pp.431-432. Os argumentos apresentados por Collins conduzem a uma datação no princípio da era cristã e apontam o Egito como a sua origem (a história humana começa e termina lá).

a partir de nossas palavras. Então ninguém mais irá chamar a visionária divinamente possuída de forjadora de oráculos pela necessidade.

Mas, príncipe³⁶, pare agora meu discurso tão amável, lance para longe o frenesi e a voz verdadeiramente inspirada e a loucura terrível, mas conceda-me um descanso agradável.

A passagem repete certo número de temas, como o cansaço e o caráter agradável da experiência. Ela também atribui a experiência como um todo à uma força externa, o que a faz muito semelhante, senão idêntica, aos fenômenos de possessão.

OrSib 13:1 mostra uma sibila relutante³⁷:

O Deus santo e imperecível me ordena novamente que cante uma palavra grande e maravilhosa. Ele, que deu poder aos reis, e deles o tirou novamente, e lhes delimitou um tempo para ambas as coisas, para a vida e para uma morte terrível.

O Deus do Céu também muito me pressiona, por mais que eu hesite, a proclamar essas coisas aos reis acerca do domínio real.

E por fim, o fragmento 8 é muito curto mas pleno de indicações sobre o processo extático do(a) visionário(a)³⁸:

A [sibila] eritréia, então, a Deus: 'Porquê, ó Mestre, me infliges a compulsão da profecia e não me poupas, elevada acima da Terra, até o dia da Vossa vinda abençoadíssima?'

³⁶ O mesmo tratamento de 11:311, referindo-se ao próprio Deus (cf. também OrSib 5:298 para a repetição da idéia de que Ele é imperecível, embora dessa vez sem o mesmo epíteto usado aqui).

³⁷ A referência é a Odenath de Palmira, ativo durante o reinado de Galieno (260-268 d.C.) mas sem mencionar a morte de qualquer dos dois, o trecho pode ser datado de aproximadamente 265 d.C.; a continuidade com relação a outros livros sibilinos indica uma provável origem alexandrina (cf. Collins, OTP 1 p.453).

³⁸ Sobre esse fragmento sabemos muito pouco, e encontra-se no *Discurso aos santos* de Constantino. Dada a franqueza desse trecho, é uma pena que só tenhamos um fragmento tão pequeno - que de algum modo parece relacionar-se com 3:1-5 e 296.

Todas as passagens sibilinas têm em comum a atribuição do dom da profecia a um poder fora do visionário (no caso, o poder de Deus), e apontam para esse dom como uma compulsão ou obrigação (comparem-se esses aspectos com os sentimentos de desconforto expressos por Jeremias relativamente aos seus próprios dons proféticos, p.ex. Jr 4:19 ss.).

A autoria "real" ou "mecânica" das passagens apocalípticas com as quais lidamos aqui já foi discutida no princípio de cada citação; deve-se notar que, ao menos originalmente, todas as passagens (ou ao menos a sua totalidade) são judaicas de origem.

As experiências que elas descrevem são tanto vocais quanto visuais, e as mais acintosamente estereotipadas (p.ex. VisEzra) são notavelmente abruptas quanto aos processos de indução de ASCs e vão direto ao conteúdo da mensagem que se pretende veicular. Desse modo, elas acabam por se assemelharem ao fim visivelmente artificial do texto siríaco de 4Ezra, que acrescenta um verso no qual é dito que também Esdras fizera uma viagem aos Céus (algo estranho ao folclore que o cerca, mas muito semelhante ao de Enoch) mas que talvez fizesse parte das expectativas da audiência e faz com que, nesse caso específico, Esdras se assemelhe de algum modo aos demais heróis que empreendem viagens ao Além³⁹.

Podemos ver manifestações explícitas da interferência divina, ou mesmo de possessão, em assuntos que noutros textos são tratados em termos puramente humanos (ou que são explicados noutros termos que não a interferência de Deus), mas essas passagens são relativamente raras na apocalíptica

³⁹ O final, após a interpolação cristã, afirma que Esdras havia sido "pego, e levado até o local onde estão aqueles que são como ele, após ter escrito todas essas coisas [...]". Cf. Michael Stone. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P.439.

e nos pseudepígrafos de modo geral⁴⁰. Abaixo examinaremos passagens que falam da manipulação divina sem intermediações em textos religiosos escritos (ou "recebidos") por mãos humanas.

Para tanto, é necessário examinar as relações entre corpo e espírito, alma ou outra essência assemelhada. Essa separação é freqüente nos pseudepígrafos, normalmente relacionada à ressurreição da carne - uma adição tardia ao pensamento judaico, por comparação ao cerne do AT⁴¹. Exemplos dessa separação aparecem, em nossos textos, no ApAdam 2:5; TestAbr 18:1-11; Jb 1:20-23; Ps-Phoc 104-115; ApSid 9:1-10:4; 4Ezra 7:75-101.

Assim, temos em 4Ezra 7:75-101:

Se encontrei graça aos Teus olhos, meu Senhor, mostrai também isso ao Vosso servo: se após a morte, tão logo cada um de nós entrega sua alma, devemos descansar até os tempos em que renovarás a criação, ou seremos atormentados imediatamente?

E no ApSid 9:1-10:4:

E Deus falou ao seu filho, por Ele gerado, 'Ide, tomai a alma do meu amado Sidrach, e coloque-a no Paraíso' [...] E Sidrach disse a Deus, 'De onde tirarás minha alma, a partir de qual membro?' E Deus lhe disse, 'Não sabes que ela está situada em meio aos teus pulmões e coração e que daí se espalha por todos os teus membros? Ela é removida pela faringe e laringe e através da boca; e sempre que é a sua hora (de sair do corpo) ela no princípio é extraída com dificuldade e na medida em que sai por completo pelas unhas e de todos os membros existe, necessariamente, um grande esforço para separá-la do corpo e afastá-la do coração'.

⁴⁰ Basta pensar nos inúmeros episódios envolvendo possessão e exorcismo no NT, dos quais forneci alguns exemplos; por comparação com esses episódios, os pseudepígrafos parecem fontes pobres para o tema. Uma discussão atualizada e completa sobre o assunto encontra-se em Eric Sørensen. *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

⁴¹ Russell, *Method and Message*, p.153 ss.

Os demônios agem diretamente sobre um homem e uma criança, respectivamente em 1En 69:12 e 3Br 16:2. Tanto Eva quanto a serpente são tomados pelo demônio em Vita 17:4; 16:5; 17:4; em 3Br 9:7 é apenas a serpente que é possuída pelo demônio. Os textos de Qumran fornecem outros exemplos, entre os quais 1QS 11:11-12 basta como exemplo (Belial está no coração do homem que venera ídolos).

Independente do modo como se interprete o processo visionário do ponto de vista do autor putativo, em Dn 4:8-9, 18; 5:11-12, 14 o dom da profecia é, como de hábito, concedido pelo próprio Deus, ou por outros deuses seguindo o ponto de vista de Nabucodonosor - cf. Dn 4:8-9:

Apresentou-se então diante de mim Daniel, cognominado Baltassar, segundo o nome do meu deus, em quem está o espírito dos deuses santos. A ele narrei meu sonho: 'Baltassar, chefe dos magos, eu sei que em ti reside o espírito dos deuses santos e que nenhum segredo é embaraçoso para ti. Eis, pois, o sonho que eu tive: dá-me a sua interpretação [...]'

A idéia não é nova e mesmo no AT outros exemplos podem ser encontrados em Ex 31:1-6; 35:30; 36:2 (Deus derrama Seu espírito sobre os artesãos responsáveis pelo Tabernáculo); os juízes também agem sob a influência de Deus em Jz 3:10; 11:29; 6:34; 14:6, 19; 15:14.

A idéia do "trabalho" por parte de um espírito (não necessariamente o de Deus, como na maioria dos exemplos dados - pode tratar-se apenas de um espírito definido por uma característica básica, como o "espírito da mentira" em 1Rs 22:19-24 - 2Cr 18:18-23) era portanto uma característica bem comum nos textos apocalípticos e nos pseudepígrafos em geral. Isso não implica na adesão generalizada à noção de possessão por parte de um autor já falecido, muito menos à noção de reencarnação. Mas ela abre caminho para a idéia de se escrever um texto sagrado sob a

influência de um agente espiritual definido, tanto no contexto judaico quanto no cristão como uma possibilidade muito real - e que portanto, os ASCs descritos podem refletir experiências reais, ainda que não necessariamente em primeira mão, e que podem igualmente estar relacionadas ao processo de escrita do próprio texto em questão. Examinemos agora alguns textos que, mesmo sem serem apocalipses ou pseudépígrafos do AT, dividem com eles certo número de características relativamente à autoria espiritual, ou humana auxiliada por meios espirituais.

Trata-se de textos tidos como compostos diretamente por seres extramundanos. Concentrar-me-ei em três casos - um do AT, um livro maniqueu bem conhecido e um caso de impostura por parte de um pseudomístico grego do séc.I d.C. Essas três passagens, díspares como se apresentam, são de importância enorme para o tema tratado, dada a escassez geral de fontes para o assunto.

Como observação inicial, lembremos que trata-se no primeiro caso de algo distinto da pseudépigrafia na medida em que o texto não é, necessariamente, um engenho literário destinado a atribuir a autoria a alguém já morto, ou a um herói mítico, mas antes de algo escrito por uma pessoa que, em tese, poderia estar viva quando da descoberta do texto em questão, embora isto seja improvável (cf. 2Cr 21:12 ss.). Esta é única passagem no AT em que um fenômeno do tipo ocorre; diz o texto que:

*Chegou-lhe então um escrito do profeta Elias, que dizia: 'Assim fala Iahweh, o Deus de Davi, teu pai. Porque não seguiste o comportamento de Josafá, teu pai, nem o de Asa, rei de Judá [...]'*⁴²

⁴² Quanto ao trecho, não há controvérsias envolvendo as versões hebraica e a grega, que cito abaixo em função da importância da passagem para a discussão: no texto massorético אֵלִיּוֹן מִכְתָּב מֵאֵלֵי־הוֹי הַנְּבִיא לְאֵמֶר וְהַגְּרֵקוֹס καὶ ἦλθεν αὐτῷ ἔγγραφὴ παρὰ Ηλίου τοῦ προφήτου λέγων [...], nos dois casos significando que um texto ou carta chegou a Jorão, rei de Judá.

A passagem pode ser vista como psicográfica (e por vezes é utilizada com esse propósito por espíritas, que desse modo alegam ter encontrado provas da prática em tempos muito remotos e, mais importante, num texto bíblico). De todo modo, não fica claro como o texto surgiu, ou como Elias o fez chegar ao seu destino; talvez se trate de mero recurso estilístico-legitimador, como a "descobertas" do rei Josias em 2Rs 23:24:

Josias eliminou também os necromantes, os adivinhos, os deuses domésticos, os ídolos e todas as abominações que se viam na terra de Judá e em Jerusalém, a fim de executar as palavras da Lei inscritas no livro que o sacerdote Helcias havia encontrado no Templo de Iahweh.

Embora a tentação de tratar os dois casos do mesmo modo - i.e. como fraudes pias -, o caso de 2Cr é bem diferente: se Elias estivesse realmente morto quando da recepção da mensagem, o fato implicaria que, sob certas condições, os mortos seriam capazes de se comunicar com os vivos por meios escritos, algo único no AT. Fraude pia ou experiência revelatória sincera, 2Cr 21:12 constitui evidência *potencial* no AT que algum tipo de comunicação escrita com os mortos pode ter sido conhecida e usada pelos judeus do período do Segundo Templo (a datação usual para Crônicas é do começo do período helenístico, aprox. 300 a.C.) Deve-se notar que o tom discreto da narrativa e a ausência de comentários compatíveis com o caráter inédito do feito, tanto na literatura pseudepigráfica, como na rabínica e na patrística constituem evidência desfavorável à sinceridade da experiência descrita, devendo tratar-se mais provavelmente de um mecanismo semelhante ao do texto de 2Rs.

Um comentário moderno ao Segundo Livro de Crônicas pondera que Elias poderia, em tese, estar ainda vivo quando

ascensão de Jorão de Judá ao trono⁴³, mas ao mesmo tempo o Cronista não menciona profecias de Elias ou de Eliseu em nenhum outro lugar no texto⁴⁴. Por essas razões, Myers propõe que toda a história seja apócrifa.

O mesmo autor cita outras passagens com histórias similares de

[...] *profetas predizendo desastres para reis antes deles ocorrerem, p.ex. Shemaiah para Roboão (12:5 ss.), Ananias para Asa (16:7 ss.), Jeú para Josafá (19:2 ss.), Zacarias para Joás (24:20 ss.) e Azarias, o sacerdote, para Uzias (26:17 ss.). A carta pode ter algum embasamento factual [...] na medida em que histórias e palavras são, com frequência, trocados de um personagem pouco conhecido para outro cujo nome seja melhor divulgado*⁴⁵.

Na tradição rabínica, a passagem é comentada em *Seder Olam Zuta* 58.7 sem que quaisquer problemas ou constrangimentos surjam devido à atribuição da carta a Elias⁴⁶. Obviamente, não se pode esquecer de outras passagens do AT que fazem referência à ação de espíritos independentes da vontade humana (o episódio da bruxa de Endor - 1Sm 28:6 ss. e as restrições à manipulação dos

⁴³ Uma leitura direta de 2Rs 2-3 sugere que ele já estava morto à época; cf. Raymond B. Dillard. *2 Chronicles*. Word Biblical Commentary. Waco: Word Books, 1987. P.167. A carta pode ter tido "a força de uma voz vinda dos mortos", o que quer que isso signifique, de acordo com outro comentário (Frank E. Gaebelain (ed.). *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1988. P.507).

⁴⁴ Jacob M. Myers. *II Chronicles*. New York: Doubleday, 1965. Pp.121-122. Cf. também Wilhelm Rudolph. "Problems of the Books of Chronicles" in: *Vetus Testamentum* 4, 1954.

⁴⁵ Idem, p.122. Esse tipo de correspondência também era comum na época, embora isso não invalide as questões envolvendo o fato de Elias estar ou não vivo à época; cf. Simon J. Vries. *1 and 2 Chronicles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. P.333.

⁴⁶ Aaron Hyman. *Sefer Torah ha-ketuvah ve-ha-mesurah 'al Torah, Nevi'im u-Khetuvim: mar'e mekomot 'al kol pesuke ha-Tanakh ha-muva'im be-rov sifre Torah shebe-'al peh, ve-'od harbeh sifre Hazal ve-Rishonim*. Tel Aviv: Devir, 1979 (em hebraico). A ausência de escândalo ou mesmo de questionamento sugere que a passagem era tida como ortodoxa e normal, embora isso em nada contribua para a tese de que tenha sido enviada dos mortos pelo próprio Elias, pelo contrário.

mortos em Dt 18:11 dependem, ambas, da ação de vivos sobre mortos)⁴⁷.

O gênero no qual se encaixa a carta de Elias pertence a outro bem conhecido no Antigo Oriente Próximo, a "carta oracular" - e elas aparecem noutros lugares, como em Jr LXX 36:4-23; 26-28 ou 29:4-23; 24-28; 30-32 e em Mari, nas cartas enviadas a Zimrilim)⁴⁸.

A própria figura de Elias parece encaixar-se muito bem nesse tipo de polêmica, já que a ele relacionam-se todo tipo de episódios no folclore do judaísmo⁴⁹. O pano de fundo histórico do desgoverno de Jorão também se adequou à história, mas isso só se mostra possível pelo caráter folclórico do personagem do profeta⁵⁰; a idéia de um documento (forjado), gerado pelo campeão do Iahwismo contra o culto de Baal também estaria muito conforme os interesses do Cronista⁵¹.

Resumindo: o texto recebido em 2Cr também é notável em meio aos textos do tipo na Antigüidade pelo fato de que, se

⁴⁷ Edwyn Bevan. *Sibyls and Seers, a Survey of Some Ancient Theories of Revelation and Inspiration*. London: G. Allen & Unwin, 1928. P.40.

⁴⁸ David Aune. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983. Pp.72-73.

⁴⁹ Este não é o espaço para discutir toda essa tradição, mas é oportuno lembrar de uma nota num encômio bizantino atribuído a João Crisóstomo: "Quem quer que se dê ao trabalho de fazer e escrever um livro em teu nome [o de Elias], e o dedicar ao teu templo, eu escreverei o seu nome no livro da vida, e o farei herdar as coisas boas do reino dos Céus". Cf. David Frankfurter. *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1993. P.75.

⁵⁰ Muito do que se sabe acerca de Elias está envolto em lendas - sobre sua morte, 2Rs 2:11 afirma ter sido ele arrebatado por Deus, à maneira de Enoch; Malaquias o mostra vivo junto de Deus para confiar-lhe uma missão importante ao final dos tempos (Ml 4:5-6). De todo modo, o Cronista não é explícito quanto à morte de Elias quando do recebimento do texto por Jorão, mas isso fica subentendido no texto; cf. Bevan, *Sibyls and Seers*, pp.112-113.

⁵¹ Hugh G. M. Williamson. *1 and 2 Chronicles*. New Century Bible Commentary. London / Grand Rapids: Marshall, Morgan & Scott / Eerdmans, 1982. Pp.306-307. Williamson aponta corretamente para o fato de que a ausência de um ministério escrito por Elias em 1-2Rs também é desfavorável à autenticidade da carta, no entanto, ele admite que a passagem é obscura a esse respeito e que o Cronista pode de fato ter pensado numa carta enviada diretamente pelo próprio Elias, embora isso não tenha paralelos no AT.

se tratar de uma experiência mística "sincera", nos forneceria um exemplo raro do espírito de um morto voltando ao mundo dos vivos para entregar uma mensagem, quando o normal, no contexto da literatura religiosa do Antigo Oriente Próximo, é o homem vivo empreender a viagem ao Além e relatar o que viu lá⁵². O formato da história de Elias nos coloca, portanto, mais próximo das práticas modernas das revelações no sentido Além - mundo terreno⁵³.

O próximo texto, do qual temos muito pouca informação, é importante por tratar-se do registro da escrita de uma composição por um ser sobrenatural, sem intermediação humana.

Trata-se do *Livro de Elchasai*. Sua história, ou o pouco que dela sabemos, pode ser resumido no relato que nos chegou através de Hipólito (c. 170-236 CE)⁵⁴. Um greco-sírio de nome Alcibíades trouxe para Roma um livro elcasaíta⁵⁵ que ele teria recebido dos chineses (**apo\ Shrwā**), mas inicialmente Alcibíades alegara que o livro havia sido escrito por um anjo de 96 milhas de altura.

Um certo Alcibíades, que vivia em Apaméia na Síria [...] veio à Roma e trouxe consigo um livro. Ele disse que Elchasai, um justo, o havia recebido dos Seres na Pártia e o transmitira a um certo Sobiai. Ele havia

⁵² Os exemplos são muitos, mas basta pensar em Er, o armênio, na *Reública* de Platão ou em Ulisses na *Ilíada*.

⁵³ Bevan, op.cit. pp.94-95.

⁵⁴ O livro propriamente dito foi perdido, embora se saiba que ele era tido em alta conta pelos ebionitas que viviam no Baixo Jordão e às margens do Mar Morto.

⁵⁵ Alcibíades afirma que no terceiro ano de Trajano (100 d.C.) um novo batismo e remissão de pecados haviam sido proclamados; em função do *Elchasai* mencionado, essa heresia recebeu o nome de "elcasaíta", embora a grafia do nome do fundador varie muito segundo a fonte. Orígenes pode ter conhecido pessoalmente Alcibíades, embora não o cite pelo nome; Hipólito afirma que o ensinamento elcasaíta era um amálgama de vários ensinamentos díspares (circuncisão, natureza apenas humana de Cristo etc.). A longevidade do grupo é atestada pelo autor árabe El-Hedim, de aprox. 985 d.C., que encontrou um grupo de sabeanos que diziam ter tido "El-Khasaiach" como seu fundador.

sido escrito por um anjo, cuja altura era de 24 schoinoi [...]⁵⁶

O livro anunciava um novo tipo de batismo e falava em purificação por meio da água, entre outros detalhes que não vêm ao caso aqui. O livro é notável pela história fantástica em torno de sua redação, mas ela mesma não implica em fenômenos possessionais ou de psicografia, pela própria atribuição direta do texto ao anjo - trata-se muito mais de um exemplo de como os textos podiam ser concebidos em termos sobrenaturais na Antigüidade (embora fique nas entrelinhas da história que Alcibíades tenha rapidamente mudado suas pretensões iniciais para uma história mais modesta na qual ele mesmo é apenas o receptor final do livro, cuja origem perde-se, convenientemente, na Pártia - i.e. além do território romano, onde seria possível verificar com mais tranqüilidade a veracidade das informações)⁵⁷.

A idéia de que algum tipo de conhecimento pudesse ser transmitido diretamente dos anjos para os homens encontra paralelo em Eupolemo⁵⁸, que reivindica a mesma proeza para Enoch, que ele considerava um personagem real, de carne e osso⁵⁹. Talvez a noção de pseudepigrafia, nesse sentido (i.e. da entrega direta de um texto escrito por meios sobrenaturais a um recipiente humano) tenha seu exemplo

⁵⁶ Hipólito. *Elenchos* 9.13 in: Paul Wendland (ed.). *Hyppolitus Werke - Refutatio omnium haeresium*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1985. Translation by Johannes Irmscher, in: Wilhelm Schneemelcher (ed.). *New Testament Apocrypha*. Vol.2. London: Lutterworth Press, 1965. Pp.745-746. A altura do anjo lembra as dimensões de Metatron em 3En; cf. Rebecca M. Lesses. *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

⁵⁷ Cf. também Samuel Lieu. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Manchester: Manchester University Press, 1985. Pp.27-28. Epifânio é o outro testemunho desse livro surpreendente, do qual temos apenas fragmentos mínimos.

⁵⁸ Trata-se provavelmente de Eupolemo filho de João filho de Accos, (1Mc 8:17; 2Mc 4:11); ele foi enviado numa embaixada à Roma em 161 a.C. para negociar um tratado entre os romanos e os Asmoneus.

mais antigo no Código de Hamurábi, que teria sido entregue por Shamash, juiz do Céu e da Terra⁶⁰.

Por fim, uma rápida menção à recepção de textos "sobrenaturais" relaciona-se a um falso profeta da Ásia Menor, que produzia textos do tipo com a intenção manifesta de enganar sua audiência. O tipo de oráculo produzido não se assemelha à literatura pseudepigráfica judaica (mas guarda alguma semelhança com os *Oráculos sibilinos*), e mostra como pessoas comuns (embora pagãs) podiam reagir à atribuição sobrenatural de autoria de textos.

Um relato notável dessas reações nos é fornecido por Luciano de Samósata (séc.II d.C.), em seu *Alexandre, o falso profeta*. A obra trata das imposturas de um vigarista instalado na Ásia Menor, chamado Alexandre. Seus truques são expostos em detalhe por Luciano (que chegou a ter a vida ameaçada por conta disso - cf. *Alexandre*. 56). Uma das especialidades do charlatão era responder a perguntas dos consulentes postas num pequeno rolo, selado especialmente para esse fim:

[...] Alexandre anunciou a todos que o deus iria profetizar, e anunciou uma data para o feito. Ele aconselhou todos a escreverem num rolo o que lhes interessava saber, amarrar o rolo e selá-lo com cera, barro ou qualquer material do tipo. Então ele mesmo, após tomar os rolos e entrar no santuário anunciou a todos o que o deus faria [...] propôs chamar por ordem, com um arauto e um sacerdote, aqueles que haviam submetido as perguntas, e responder o que o deus havia lhe dito sobre cada questão, devolvendo depois o rolo intacto, ainda com o selo, juntamente com a resposta do consulente; pois o deus responderia explicitamente a qualquer questão posta por qualquer um.⁶¹

⁵⁹ Eusébio, *Prep. Ev.* 9.17.

⁶⁰ Martin Rist. "Pseudepigraphy and the early Christians" in: David Aune (ed.). *Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgren*. Leiden: Brill, 1972. P.75

⁶¹ *Alexandre, o falso profeta*. 19.

Luciano prossegue contando como o truque funcionava, de que modo Alexandre era capaz de desfazer os lacres etc.. É estranho que para os gregos mensagens do Além pudessem chegar desse modo, mas não tanto que eles não pudessem aceitá-las como verdadeiras - isso contribui para parte do espanto de Luciano, me parece -, e o sucesso de Alexandre foi inquestionável, não apenas localmente mas em termos de todo o Mediterrâneo (ele terminou sua carreira casando-se com a filha do governador romano da Ásia (Alexandre. 34-37). Em suma, a história de Alexandre mostra como era possível iniciar uma tradição oracular do zero, e que a idéia de mensagens do Além postas por escrito encontravam, ao menos em ambiente pagão, audiência imediata⁶².

Como conclusão deste artigo, podemos dizer que a presença ou a participação divina na composição de textos sagrados era algo comum na literatura judaica, e que a falta de detalhes referentes aos processos preparatórios do visionário *pode* indicar uma estereotipia que, por sua vez, torna a própria descrição das experiências suspeita; uma voz que dita o texto ou que ordena coisas a serem feitas encontra-se em numerosos exemplos (p.ex. Fílon, ApSid). Por outro lado, as experiências sobrenaturais podem tomar a forma de desenvolvimentos do texto canônico (LdJb sobre Gn, Ap sobre Ez, Dn sobre Jr, 4Ezra sobre Dn). Os *Oráculos sibílicos*, por exóticos que possam parecer e com todos os problemas de datação e proveniência que oferecem, estão entre os mais ricos em descrições de experiências extáticas em primeira pessoa, i.e. pelo autor putativo. Essas descrições com freqüência implicam em efeitos colaterais ou em descrições de sensações agradáveis.

⁶² Eric R. Dodds. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. New York / London: Norton, 1970. P.56. Deve-se notar que a oposição às práticas de Alexandre vieram somente de estóicos e cristãos.

Textos dos mortos para os vivos podem encontrar um exemplo no episódio de Elias em 2Cr 21:12, mas não se pode tomar a passagem como "sincera", por diversas razões, que vão desde a datação até o simples fato de que o próprio Elias podia estar vivo quando da composição do texto. Finalmente, textos como o de Luciano e o *Livro de Elchasai* mostram que a recepção de textos como tendo autoria puramente sobrenatural era mais do que uma possibilidade no mundo antigo, embora aqui já estejamos nos afastando do contexto da pseudepigrafia judaica e, por isso mesmo, sua relevância é limitada.

BIBLIOGRAFIA

Os títulos estão em ordem alfabética geral, por questões de praticidade. Como ao longo dos textos que compõem esta coletânea muitos textos se repetem, optei por elaborar uma bibliografia geral. Para as fontes específicas de cada capítulo, remeto o leitor às notas pertinentes.

- ABD-EL-GHANI, Mustafa. "Alexandria and Middle Egypt: some aspects of social and economic contacts under Roman rule" in: HARRIS, William V. e RUFFINI, Giovanni (eds.) *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*. Leiden / Boston: Brill, 2004.
- ACHELIS, Thomas. *Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung*. Berlin, 1902.
- ALEXANDER, Paul J.. *The Oracle of Baalbek, the Tiburtine Sibyl in Greek Dress*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1967.
- ALLEN, Nick J.. "The category of substance: a Maussian theme revisited" in: ALLEN, Nick J. e JAMES, Wendy (eds.). *Marcel Mauss: a Centenary Tribute*. London / New York: Berghahn, 1988.
- ALONSO-NUÑEZ, José M.. "Appian and the World Empires" in: *Athenaeum* 62, 1984.
- _____. "Die Weltreichsukzession bei Strabo" in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36, 1984.
- _____. "The emergence of universal historiography from the 4th to the 2nd centuries B.C." in: VERDIN, Herman et al (eds.). *Purposes of History: Studies in Greek Historiography From the 4th to the 2nd Centuries B.C.* Leuven: Orientaliste, 1990.
- ANDRAE, Thomas. *Mystikens psykologi*. Stockholm, /s.ed./ 1926.

- ANDRÉ, Gunnel. "Ecstatic prophesy in the Old Testament" in: HOLM, Nils (ed.). *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981.* Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1982.
- APPLEBAUM, Shimon. "Josephus and the Economic Causes of the Jewish War" in: FELDMAN, Louis e HATA, Gohei (eds.). *Josephus, the Bible and History.* Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- ARBESMANN, Rudolf. "Fasten" in: KLAUSNER, Theodor (org.). *Reallexikon für Antike und Christentum.* Stuttgart: Anton Hiersemann, 1941-1969 e Karl Meuli. "Entstehung und Sinn der Trauersitten" in: *Gesammelte Schriften.* Basel / Stuttgart: Schwabe & Co., 1975.
- AUNE, David. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World.* Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983.
- AUSFELD, Adolf. *Der griechische Alexanderroman.* Leipzig: /s.ed./, 1907.
- BAGNALL, Roger S.. *Reading Papyri, Writing Ancient History.* London and New York: Routledge: 1995.
- BAUM, Armin D.. *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum: mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- BELL, Harold I.. *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest.* Oxford, 1948.
- BERGMAN, Jan. "Introductory remarks on apocalypticism in Egypt" in: HELLHOLM, Daniel (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.

- BEVAN, Edwyn. *Sibyls and Seers, a Survey of Some Ancient Theories of Revelation and Inspiration*. London: G. Allen & Unwin, 1928.
- BOURGUIGNON, Erica. "Dreams and altered states of consciousness in anthropological research" in: HSU, Francis L.K. (ed.). *Psychological Anthropology. Approaches to Culture and Personality*. Homewood: Dorsey Press, 1971.
- BOWMAN, Alan K. e RATHBONE, Dominic. "Cities and administration in Roman Egypt" in: *Journal of Roman Studies* 82, 1992.
- BOYCE, Mary. "On the antiquity of Zoroastrian apocalyptic" in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 1984.
- _____. "The poems of the Persian sybil" in: *Studia Iranica* 7, 1989.
- BROCKINGTON, Leonard H.. "Problem of pseudonymity" in *Journal of Theological Studies* 4, 1953.
- BULTMANN, Rudolf. *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel: Delachâux et Niestlé, 1959.
- CERETI, Carlo G. (ed.). *The Zand i Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.
- CHAMBERS, Edmund K.. *The History and Motives of Literary Forgeries*. Oxford / London: Basil Blackwell / Simpkin / Marshall, 1891.
- CHAPMAN, Honora. "Spectacle and Tragedy in Josephus' *Bellum Judaicum*". Tese de doutorado. Stanford University, 1998.
- CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday. 1983-1985. 2 volumes.

- _____. "The Jewish roots of christology: the discovery of the hypostatic voice" in: *Scottish Journal of Theology* 39 (1), 1986.
- CHEON, Samuel. "Anonymity in the Wisdom of Solomon" *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18, 1998.
- COHN, Norman. *The Pursuit of the Millenium*. New York: Oxford University Press, 1970.
- _____. *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven / London: Yale University Press, 1993.
- COLLINGWOOD, Robin G.. *The Idea of History* (Revised edition with lectures 1926-1928). Oxford / New York: Oxford University Press: 1994.
- COLLINS, Adela Y.. *The Apocalypse*. Dublin: Veritas Publications, 1979.
- COLLINS, John J.. *Studies in the Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*. Missoula: SBL, 1974.
- _____. "Pseudonymity, historical reviews, and the genre of the Revelation of John" in: *Catholic Biblical Quarterly* 39, 1977.
- _____. "Persian apocalypses" in: *Semeia* vol. 14. *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979
- _____. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984.
- _____. *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- _____. "Pseudo-Daniel revisited" in: *Revue de Qumran* 17, 1996.
- _____. "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.
- _____. *The Apocalyptic Imagination*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998.
- CROSS, Frank M.. "Fragments of the Prayer of Nabonidus" in: *Israel Exploration Journal* 34, 1984.
- DAVIS, Simon. *Race-relations in Ancient Egypt: Greek, Egyptian, Hebrew, Roman*. London: Methuen & Co., 1951.
- DELCOR, Mathias. *Testament of Abraham*. Leiden: Brill, 1973.
- DELIA, Diana. *Alexandrian Citizenship during the Roman Principate*. Atlanta: Scholars Press, 1991.
- DILLARD, Raymond B.. *2 Chronicles*. Word Biblical Commentary. Waco: Word Books, 1987.
- DOBRORUKA, Vicente. *História e milenarismo. Ensaio sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: EDUnB, 2004.
- DODDS, Eric R.. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1951.
- _____. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. New York / London: Norton, 1970.
- DONELSON, Lewis. *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*. Tübingen: Mohr, 1986.
- DREWS, Robert. "Assyria in classical universal histories" in: *Historia* 14, 1965.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. "Apocalypse juive et apocalypse iranienne" in: BIANCHI, Ugo e 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.

- DUFF, Jeremy. *A Reconsideration of Pseudepigraphy in Early Christianity*. Tese de doutorado. Theology Faculty. Oxford, Oxford, 1997.
- DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EDDY, Samuel K.. *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.
- ELIADE, Mircea. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. London: Penguin, 1964.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- EYLON, Dina R.. *Reincarnation in Jewish Mysticism and Gnosticism*. Lewiston / Lampeter: Edwin Mellen Press, 2003.
- FELDMAN, Louis. "The Influence of Greek Tragedians on Josephus" in: Ovadiah, Asher (ed.). *Hellenistic and Jewish Arts: Interaction, Tradition and Renewal*. 1998.
- _____. *Josephus's Interpretation of the Bible*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1998.
- FENTON, John C.. "Pseudonymity in the New Testament" in: *Theology* 58, 1955.
- FISCHER, Karl M.. "Anmerkungen zur Pseudepigraphie im Neuen Testament" in: *New Testament Studies* 23, 1977.
- FLUSSER, David. *Josippon*. Jerusalém: Bialik, 1980. 2 vols. (em hebraico)
- _____. "John of Patmos and Hystaspes" in: *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988.

- _____. "The fourth empire - an Indian rhinoceros?" in: *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988.
- FORNARA, Charles W.. *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley / London: Yale University Press, 1983.
- FRANKFURTER, David. "The legacy of Jewish apocalypses in early Christianity: regional trajectories" in: VANDERKAM, James C. e ADLER, William (eds.). *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Assen: Van Gorcum / Fortress Press, 1996.
- _____. *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- FUCHS, Harald. *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1938.
- GAEBELEIN, Frank E. (ed.). *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
- GEMPF, Conrad. "Pseudonymity and the New Testament" in: *Themelios* 17, 1992.
- GIGNOUX, Philippe. "Nouveaux regards sur l'apocalyptique iranienne" in: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1986.
- _____. "Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique" in: *Journal of Asian and African Studies* 32, 1986.
- _____. "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.
- GINSBERG, Harold L.. "The composition of the Book of Daniel" in: *Vetus Testamentum* 4 (3), 1954.
- GINZBURG, Carlo. "Mitologia germânica e nazismo: sobre um velho livro de Georges Dumézil" in: *Mitos*,

- emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário" in: *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GOODMAN, Felicitas D.. *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago / London: University of Chicago Press, 1972.
- GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia. As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.* Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- GRANT, Michael. *The Ancient Historians*. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.
- GRIBOMONT, Jean. "De la notion de 'Faux' en littérature populaire" in: *Biblica* 54, 1973.
- GRUENWALD, Ithamar. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill, 1980.
- _____. *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988.
- GUDEMAN, Alfred. "Literary frauds among the Romans" in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 25, 1894.
- GUTHRIE, Donald. "Tertullian and pseudonymity" in: *Expository Times* 67, 1956.
- HACKFORTH, Reginald. *The Authorship of the Platonic Epistles*. Hildesheim: Olms, 1985.

- HAEFNER, Alfred E.. "A unique source for the study of ancient pseudonimity" in: *Anglican Theological Review* 16, 1934.
- HEAD, Joseph e CRANSTON, Sylvia L. (eds.). *Reincarnation in World Thought*. New York: Julian Press, 1967.
- HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.
- HIMMELFARB, Martha. "From prophecy to apocalyptic: the *Book of the Watchers* and tours of Heaven" in: Green, Arthur (ed.). *World Spirituality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- HOLM, Nils. "Introduction" in: *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1982.
- HULTGÅRD, Anders. "Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion - ein religionsgeschichtliches Problem" in: HAASE, Wolfgang e TEMPORINI, Hildegard (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: De Gruyter, 1978-1986. Vol. 17/2.
- _____. "Persian apocalypses" in: COLLINS, John J. (org.). *Semeia vol.14 - Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979.
- _____. "Ecstasy and vision" in: HOLM, Nils (ed.). *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1982.
- _____. "Mythe et histoire dans l'Iran ancien: étude de quelques thèmes dans le Bahman Yašt" in: WIDENGREN, Geo et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme goumrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995.

- _____. "Persian apocalypticism" in: COLLINS, John J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. Vol.1. New York: Continuum, 1998.
- HYMAN, Aaron. *Sefer Torah ha-ketuvah ve-ha-mesurah 'al Torah, Nevi'im u-Khetuvim: mar'e mekomot 'al kol pesuke ha-Tanakh ha-muva'im be-rov sifre Torah shebe-'al peh, ve-'od harbeh sifre Hazal ve-Rishonim*. Tel Aviv: Devir, 1979 (em hebraico).
- JACOBY, Felix (ed.). *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FrGrH). 12 volumes. Leiden: Brill, 1923-
.....
- _____. "Die Überlieferung von Ps Plutarchs Parallela minora und die Schwindelautoren" in: *Mnemosyne* 3 (8), 1940.
- KAUFMAN, Stephen A.. *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.
- KIPPENBERG, Hans G.. "Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen" in: *Studia Iranica* 7, 1978.
- _____. "Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen" in: BOLZ, Norbert e HUEBENER, Wolfgang (eds.). *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1983.
- KLEIN, Richard. *Die Romrede des Aelius Aristides*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981-1983.
- KOENEN, Ludwig. "Die Prophezeiungen des 'Töpfers'" in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2, 1968.

- _____. "The prophecies of a potter: a prophecy of world renewal becomes an apocalypse" in: SAMUEL, Deborah H. (ed.). *Proceedings of the 12th International Congress of Papyrology*. Toronto: Hakkert, 1970.
- KROLL, Wilhelm. *Historia Alexandri Magni*. Berlin: Weidmann, 1926.
- KUGEL, James L.. "The Ladder of Jacob" in: *Harvard Theological Review* 88, 1995.
- KVANVIG, Helge S.. "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.
- LAGARRIGUE, Georges (ed.). *Salvien de Marseille. Oeuvres*. Paris: CERF, 1971.
- LAMBERT, Wifred G.. *The Background of Jewish Apocalyptic*. London: The Athlone Press / University of London, 1978.
- LESSES, Rebecca M.. *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.
- LÉVY, Isidore. *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1927.
- LIEU, Samuel. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Manchester: Manchester University Press, 1985.
- LINDNER, Hans. "Eine quellenkritische Analyse der Texte von Tacitus, Sueton und Josephus" in: *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum*. Leiden: Brill, 1972.

- LINDZEY, Gardner e ARONSON, Elliot (eds.). *The Handbook of Social Psychology*. Reading (Mass.): Addison-Wesley, 1968.
- LITTLETON, Covington S.. "'Je ne suis pas ... structuraliste': Some fundamental differences between Dumezil and Levi-Strauss" in: *Journal of Asian Studies*. 34, 1974.
- LOWENTHAL, David. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LUDWIG, Arnold M.. "Altered states of consciousness" in: PRINCE, Raymond (ed.). *Trance and Possession States*. Montreal: R. M. Bucke Memorial Society, 1968.
- MACMULLEN, Ramsay. *Enemies of the Roman Order*. New York: Routledge, 1992.
- MARTIN, John M.. *Paradise Lost and the Genesis Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- MARTÍNEZ, Florentino G.. "4Q Pseudo Daniel Aramaic and the Pseudo Daniel literature" in: MARTÍNEZ, Florentino G. (ed.). *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Leiden: Brill, 1992.
- _____. "The Prayer of Nabonidus: a new synthesis" in: MARTÍNEZ, Florentino G. (ed.). *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Leiden: Brill, 1992.
- MARTÍNEZ, Florentino G. e TIGCHELAAR, Eibert J.C. (eds.). *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. Leiden / Grand Rapids: Brill / Eerdmans, 2000 (2 volumes).
- MASON, Steve. *Flavius Josephus on the Pharisees: a Composition-Critical Study*. Leiden / New York / København / Köln: Brill, 1991.
- MCCOWN, Chester C.. "Egyptian apocalyptic literature" in: *Harvard Theological Review* 18, 1925.

- MCGINN, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979.
- MEADE, David G.. *Pseudonymity and Canon: an Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- MEIER, John. *Um judeu marginal*. 2 vols. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- MENDELS, Doron. "The Five Empires: a note on a propagandistic topos" in: *American Journal of Philology* 102: 1981.
- MERKUR, Daniel. "The visionary practices of Jewish apocalypticists" in: BOYER, L. Bryce e GROLNICK, Simon (eds.). *The Psychoanalytic Study of Society*. Hillsdale: Analytic Press, 1989.
- METZGER, Bruce. "Literary forgeries and canonical pseudepigrapha" in: *Journal of Biblical Literature* 91, 1972.
- MILIK, Józef T.. "Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel" in: *Revue Biblique* 63, 1956.
- MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World: 31 BC - AD 337*. London: Duckworth, 1977.
- MISCH, Georg. *A History of Autobiography in Antiquity*. 2 vols. London: Routledge and Kegan Paul, 1950.
- MITTON, Leslie. "The authorship of the Epistle to the Ephesians" in: *Expository Times* 67, 1956.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. "History between medicine and rhetoric" in: *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1987.
- _____. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

- MONTEFIORE, Claude G. e LOEWE, Herbert (eds.). *A Rabbinic Anthology*. London: Macmillan, 1938.
- MONTGOMERY, James A.. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Edinburgh: T & T Clark, 1950.
- MOSSÉ, Claude. *O processo de Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.
- MURPHY, Frederick J.. "2Baruch and the Romans" in: *Journal of Biblical Literature* 104, 1985.
- _____. *The Structure and Meaning of Second Baruch*. Atlanta: Scholars Press, 1985.
- MURRAY, Penelope. "Poetic inspiration in Early Greece" in: *Journal of Hellenic Studies* 101, 1981.
- MUSURILLO, Herbert. *Acts of the Pagan Martyrs*. New York: Oxford University Press, 1954.
- MYERS, Jacob M.. *II Chronicles*. New York: Doubleday, 1965.
- NEMOY, Leon. "Biblical quasi-evidence for the transmigration of souls" in: *Journal of Biblical Literature* 59, 1940.
- NICHOLSON, Henry B.. "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico" in: EKHOLM, Gordon F. e BERNAL, Ignacio (eds.). *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 10. Austin: University of Texas Press, 1974.
- NICKELSBURG, George W.. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge (Mass.) / London: Harvard University Press / Oxford University Press, 1972.
- _____. (ed.). *Studies in the Testament of Abraham*. Missoula: Scholars Press, 1976.
- NICOLLE, David e MCBRIDE, Angus. *Romano-Byzantine Armies 4th-9th Centuries*. Oxford: Osprey Publishing, 1992.

- NORDEN, Eduard. "Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie" in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 31, 1913.
- _____. *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer Religiösenidee*. Leipzig / Berlin: B.G. Teubner, 1924.
- PAGE, Denys L.. *Actors' Interpolations in Greek Tragedy: Studied with Special Reference to Euripides' Iphigeneia in Aulis*. Oxford: Clarendon Press, 1934.
- POPPER, Karl. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 2002.
- PORTER, Frank C.. "The pre-existence of the soul in the *Book of Wisdom* and in Rabbinic writings" in: *American Journal of Theology* 12, 1908.
- PUECH, Émile. "La prière de Nabonide (4Q242)" in: CATHCART, Kevin J. e MAHER, Michael (eds.). *Targumic and Cognate Studies: Essays in Honour of Martin McNamara*. Sheffield: Sheffield University Press, 1996.
- RAJAK, Tessa. *Josephus*. London: Duckworth, 1983.
- REFOULÉ, Raymond F. (ed.). *Tertulien. Traité du baptême*. Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1952.
- REITZENSTEIN, Richard. "Vom Töpferorakel zu Hesiod" in: REITZENSTEIN, Richard e SCHAEFER, Hans H. (eds.). *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Leipzig: B.G. Teubner, 1926.
- RINGGREN, Helmer. "Akkadian Apocalypses" in: HELLHOLM, Daniel (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.
- RIST, Martin. "Pseudepigraphy and the early Christians" in: AUNE, David (ed.). *Studies in New Testament and*

- Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgren*. Leiden: Brill, 1972.
- ROBERTS, Colin H.. "The Oracle of the Potter" in: *Oxyrrynchus Papiri* 22, 1954.
- ROLFE, John C. (ed.). *The Attic Nights of Aullus Gellius*. London / Cambridge, Mass.: Heinemann / Harvard University Press, 1978.
- ROMILLY, Jaqueline de. *Alcibíades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- _____. *História e razão em Tucídides*. Brasília: EDUnB, 1998.
- ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven*. London: SPCK, 1982.
- _____. *Radical Christianity: a Reading of Recovery*. Cambridge: Polity, 1988.
- ROWLEY, Harold H.. *Darius, the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel: a Historical Study of Contemporary Theories*. Cardiff: University of Wales, 1935.
- RUDOLPH, Wilhelm. "Problems of the Books of Chronicles" in: *Vetus Testamentum* 4, 1954.
- RUSSELL, David S.. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- _____. *Divine Disclosure: An Introduction to Jewish Apocalyptic*. Minneapolis, Fortress Press. 1992.
- SATRAN, David. "Daniel: seer, philosopher, holy man" in: NICKELSBURG, George W.E. e COLLINS, John J. (eds.). *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. Chico: Scholars Press, 1980.
- SINT, Josef A.. *Pseudonymität im Altertum; ihre Formen und ihre Gründe*. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1960.
- SMITH, Morton. "Pseudepigraphy on the Israelite literary tradition" Pseud.I.

- SØRENSEN, Eric. *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- SPECK, Robertus van der. "Dinastic prophecy" in: HERKMAN, Wouter e KUHRT, Amélie (eds.). *A Persian Perspective: Essays in the Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg*. Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2003.
- SPEISER, Ephraim A.. "Ancient Mesopotamia" in: DENTAN, Robert (ed.) *The Idea of History in the Ancient Near East*. New Haven: Yale University Press, 1955.
- SPEYER, Wolfgang. "Fälschung, pseudepigraphische freie Erfindung und 'echte religiöse Pseudepigraphie'", Pseud.I
- _____. *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: ein Versuch ihrer Deutung*. München: Beck, 1971.
- STONE, Michael E.. "Coherence and inconsistency in the apocalypses: the case of 'The End' in 4 Ezra" in: *Journal of Biblical Literature* 102, 1983.
- _____. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- _____. "Apocalyptic - vision or hallucination?" in: *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition*. Leiden / New York / Kobenhavn / Köln: Brill, 1991.
- _____. "A reconsideration of apocalyptic visions" in: *Harvard Theological Review* 96 (2), 2003.
- SWAIN, Joseph W.. "The theory of the four monarchies: opposition history under the Roman Empire" in: *Classical Philology* 35 (1), 1940.
- SYME, Ronald. "Fraud and imposture", Pseud.I.
- TARN, William W.. "Ptolemy II and Arabia" in: *Journal of Egyptian Archaeology* 15, 1929.

- TAYLOR, Archer e MOSHEL, Frederick J.. *The Bibliographical History of Anonyma and Pseudonyma*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- TORM, Frederik. "Die Psychologie der Pseudonimität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums" in: BROX, Norbert (ed.). *Pseudepigraphie in der Heidnischen und Jüdisch-Christlichen Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- TURCAN, Marie (ed.). *Tertulien. La toilette des femmes: (de cultu feminarum)*. Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1971.
- VERHOEF, Eduard. "Pseudepigraphy and canon" in: *Biblische Notizen* 106, 2001.
- VERMÈS, Geza (ed.). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 1997.
- VIENNOT, Odette. *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*. Paris: P.U.F., 1954.
- VOEGELIN, Eric. *Order and History*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987.
- VOIPIO, Aarni. *Sleeping Preachers. A Study in Ecstatic Religiosity*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1951.
- VRIES, Simon J.. *1 and 2 Chronicles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- WALBANK, Frank W.. *Speeches in Greek Historians (The Third J.L. Myres Lecture)*. Oxford: Blackwell, /s.d./
- WENDLAND, Paul (ed.). *Hyppolitus Werke - Refutatio omnium haeresium*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1985.
- WEST, Edward W. (ed.). *Pahlavi Texts*. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- WIDENGREN, Geo. "Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik" in: HELLHOLM, Daniel (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.
- _____. "Les quatre âges du monde" in: WIDENGREN, Geo et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme goumrânien.* Paris: Adrien Maisonneuve, 1995.
- WILDER, Amos. "The rhetoric of ancient and modern apocalyptic" in: *Interpretation* 25, 1971.
- WILDER, Terry L.. "New Testament pseudonymity and deception" in: *Tyndale Bulletin* 50 (1), 1999.
- WILLIAMSON, Hugh G. M.. *1 and 2 Chronicles.* New Century Bible Commentary. London / Grand Rapids: Marshall, Morgan & Scott / Eerdmans, 1982.
- WILLRICH, Hugo. *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.
- WINDISCH, Hans. *Die Orakel des Hystaspes.* Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1929.
- WOLOHJAN, Albert M.. *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes.* Nova York: Columbia University Press, 1969.
- ZUBIRI, Xavier. "Notas sobre la inteligencia humana" in: *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica* 18-19, 1966-67.

