

Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos - PEJ

Coordenador: Prof. Vicente Dobroruka

Universidade de Brasília
IHD - Dpto. de História
Brasília -DF- 70910-900

www.pej-unb.org

**"ALGUMAS EXPERIÊNCIAS VISIONÁRIAS NO *QUARTO*
LIVRO DE ESDRAS POR COMPARAÇÃO COM FONTES
PERSAS ENVOLVENDO INDUÇÃO QUÍMICA DE ÊXTASES"**
UMESP - VI SEMINÁRIO DE ESTUDOS DE APOCALÍPTICA, 22-24 DE
NOVEMBRO 2005
"VI SEMINÁRIO DE ESTUDOS DE APOCALÍPTICA"

Vicente Dobroruka

HIS / UnB



Resumo / abstract

O chamado *Quarto livro de Esdras* (4Ezra) apresenta quatro passagens curiosas em termos de experiência visionária - 9:23-29; 12:51 e 14:38-48. Nessas passagens o visionário é levado a ingerir substâncias que parecem relacionar-se com as experiências extáticas que se seguem. As descrições são sem paralelo na apocalíptica judaica mas encontram-se episódios semelhantes em textos persas como o *Jāmāsp Namag*, o *Wizirkard i Denig* e principalmente no apocalipse *Zand-i Vohuman Yasn*, entre outros. Essas fontes, sendo tardias, oferecem um número de problemas mas também novas possibilidades de interpretação dos episódios visionários de 4Ezra.



Algumas experiências visionárias no *Quarto Livro de Esdras* por comparação com fontes persas envolvendo indução química de êxtases¹

Este *paper* dedica-se à discussão de uma peculiaridade presente no apocalipse conhecido como *Quarto livro de Esdras*: episódios visionários, únicos na literatura apocalíptica e raros na literatura do Segundo Templo em geral, nos quais a indução por agentes químicos é o propiciador das visões místicas. Esses procedimentos coexistem, em 4Ezra, com as formas usuais de preparação visionária por parte dos apocalípticos - jejuns, orações, luto exagerado. Essas práticas estão de todo ausentes noutros apocalipses, mas possuem muitos paralelos em textos persas, o que pode significar influência dos últimos sobre experiência e redação descritas em 4Ezra. É preciso ainda levar em conta de que agentes químicos se está falando, tanto nas fontes persas quanto em 4Ezra, o que apresenta dificuldades consideráveis que serão tratadas ao final deste *paper*. Algum trabalho nesse tema foi feito anteriormente, mas sem a mesma profundidade pretendida aqui: entre esses esforços é de se destacar o de Anders Hultgård², que levanta as questões que deram origem a esta

¹ Gostaria de expressar meus agradecimentos aos acadêmicos que contribuíram, com seus *insights* e sugestões, para a realização do artigo que originou este *paper*: Profs. John J. Collins, Martin Goodman, Steve Mason, Chris Rowland e Dra. Alison Salvesen; devo também um agradecimento muito especial à Profa. Tessa Rajak por ter sido a primeira a sugerir sua publicação.

² "Ecstasy and vision" 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.



comunicação, originalmente apresentada sob a forma de artigo³.

É de se esperar também que alguns dos problemas de datação e precedência das fontes persas em relação às judaicas sejam iluminados de modo inédito quando vistos sob a luz das práticas preparatórias para visões. Por outro lado, é importante examinar a informação científica fornecida acerca dos efeitos de alucinógenos como os que aparentemente estão por trás das experiências descritas em 4Ezra e nas fontes persas. Esse exame pode esclarecer alguns dos itens mais difíceis nas questões de datação, ao vetar certos alucinógenos como impossíveis de serem usados em determinados períodos, ou serem conhecidos por outros nomes - noutras palavras, a discussão sobre as espécies de plantas envolvidas pode clarificar a questão da precedência do material persa sobre o judaico na apocalíptica. No começo do séc.XX a posição unânime dos estudiosos da *Religionsgeschichte* era a de que muitos elementos apocalípticos presentes no judaísmo tardio seriam o resultado do influxo indo-europeu (i.e. persa), e não o contrário. Essa tese foi recentemente questionada por estudiosos como Philippe Gignoux e eu espero que os itens específicos discutidos neste *paper* contribuam de algum modo para o debate.

Nesta palestra estou especialmente focado nas passagens em que a visão obtida pelo místico está claramente relacionada à ingestão de alguma substância intoxicante, o que nos permite falar de "indução química" em termos de relação causa-efeito entre a substância em questão e a experiência mística relatada. Dietas heterodoxas tais como o vegetarianismo podem ter efeitos alegados (isto é

³ "Chemically-induced visions in 4Ezra in the light of comparative Persian material" in: *Jewish Studies Quarterly* 13, 2006 (no prelo).



descrito em Dn 1:8-15 e, por incrível que pareça, em alguns textos modernos também, como veremos). Os jejuns podem ter efeitos idênticos ou similares nas histórias envolvendo episódios visionários nos apocalipses, mas não tratarei deles aqui⁴.

No *corpus* literário do judaísmo do Segundo Templo são quatro as passagens em que a ingestão de substâncias relaciona-se à experiência mística: no *Quarto livro de Esdras* 9:23-29; 12:51; 14:38-48 e no *Martírio de Isaías* 2:7-11. Das quatro, a última não tem como ser inequivocamente relacionada ao efeito indutor da substância em questão, e por isso ficará fora de nossa análise.

As três passagens de 4Ezra, por outro lado, mostram esses efeitos com muita clareza; note-se ainda que as variantes textuais relativas às passagens em questão são pouco importantes, como nos lembra Stone⁵.

4Ezra é um texto apocalíptico de origem judaica e preservação cristã⁶, que deve ter sido escrito após 70 d.C. (pela importância que seu autor atribui à queda do Templo), mas antes do final do séc.II d.C. (quando encontramos a primeira citação inequívoca dele, em Clemente de Alexandria)⁷. O texto de 4Ezra está estruturado em torno de sete visões, das quais a quarta (a mulher chorando) e a sétima (a ordem para escrever os 94 livros) são as mais importantes para a análise proposta. 4Ezra 12:51 também é

⁴ "ASC" refere-se daqui para diante à "altered state of consciousness", expressão consagrada internacionalmente para designar "estados alterados de consciência". A transliteração das fontes persas foi mantida tal como encontrada nas edições citadas, o que explica as diferentes formas de se escrever a mesma palavra neste *paper*.

⁵ Os manuscritos de 4Ezra podem ser divididos em dois grupos, o primeiro composto pelas versões latina e siríaca e o segundo abrangendo a georgiana, a etiópica e a cóptica. As diferenças estão bem analisadas em Michael E. Stone. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990. Pp.1-3.

⁶ Com exceção dos capítulos 1-2 e 15-16, interpolações cristãs.

⁷ Idem, p.9.



importante e vincula-se ao contexto da quinta visão (a águia), embora na verdade introduza a sexta - pois após 12:51 o visionário dorme sete dias e depois tem a visão.

A primeira passagem, 4Ezra 9:23-29, consiste num diálogo entre Deus e Ezra no qual o visionário mostra-se ainda perplexo com o destino dos perversos comparado ao dos justos. Para que possa lhe explicar a questão em detalhe, Deus manda Ezra até um campo sem construções humanas e, sem jejuar por completo, abster-se de carne e vinho e alimentar-se apenas das flores do campo (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, e ores ao Altíssimo incessantemente - então Eu virei e falarei contigo.

O tema do vegetarianismo aqui presente pode estar relacionado à dieta pré-diluviana, mas próxima da perfeição edênica, mas a referência à ingestão das flores está ausente de algumas versões do texto⁸; como os manuscritos em latim e siríaco são os melhores e contêm as passagens com as flores, parece mais plausível que estas já estivessem presentes no possível texto "original" grego ou hebraico e tenham sido eliminadas nas versões secundárias do que o contrário - ou seja, em face da evidência da crítica textual faz pouco sentido pensar nessas passagens como inserções tardias. Um paralelo interessante é fornecido pelo episódio de Nabucodonosor, que também se

⁸ A referência às flores aparece apenas nas versões latina, siríaca e armênia - as duas primeiras representando os melhores mss., a última uma versão bem peculiar. Cf. Stone, *Fourth Ezra*, p.302.



abstém de carne e vinho em sua loucura (no relato da *Vitae Prophetarum* 79:3-5)⁹.

Após ter recebido as instruções descritas acima, Ezra vai a um campo chamado Ardat (4Ezra 9:26). O campo sem construção humana ("in campum florum ubi domus non est aedificata") lembra a pedra que não foi cortada por mãos humanas em Dn 2:34.

Além de comer as flores, Ezra recebe a ordem de rezar ininterruptamente, um meio válido e muito difundido para a indução de estados alterados de consciência presente em muitas outras passagens (p.ex. 1En 13:6-10; 39:9-14; Dn 9:3; 3Br 1:1-3; Test12Lv 2:3-6 etc.)¹⁰.

Os principais temas preparatórios do capítulo 9 são retomados em 4Ezra 12:51: aqui Ezra consola o povo por sua ausência prolongada em função da quinta visão.

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.

Por fim, a última passagem de 4Ezra relacionada à indução de visões por meios químicos surge no capítulo 14. Lá, em 14:38-48 Ezra encontra-se novamente no campo: ele não deve ser perturbado por 40 dias (lembrando a experiência de Moisés¹¹ e, talvez, a de Abraão, embora em ApAbr 9:7 a ordem não seja exatamente para jejuar mas antes para abster-se de alimentos cozidos, de vinho e de ungir-se

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

¹⁰ As versões etiópica e a primeira árabe dão um sentido ativo à passagem, ou seja, Ezra abre a boca por si só. Cf. Stone, *Fourth Ezra*, p.304.

¹¹ Idem, p.303.



com óleo¹²); e ao contrário de muitas das experiências descritas nos apocalipses, desta vez Ezra não está sozinho e leva consigo cinco escribas¹³.

O que acontece depois não é tecnicamente uma visão mas uma experiência auditiva: Ezra ouve uma voz que lhe manda beber de uma taça, o que marca o começo 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 a mim, eu falava durante o dia e de noite não permanecia em silêncio. Assim, durante os quarenta dias noventa e quatro livros foram escritos [...]

As experiências quimicamente induzidas descritas pelo visionário apocalíptico que se esconde sob o nome de 4Ezra podem ser divididas em 2 grupos: 4Ezra 9:23-29 e 12:51 de um lado e 4Ezra 14:38-48 de outro. O primeiro grupo envolve a ingestão de certos alimentos e a abstinência de álcool, associadas à oração, embora esta última possa estar representando apenas um papel convencional (i.e. as orações

¹² Cf. também Ithamar Gruenwald. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill, 1980. P.52.

¹³ 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. P.190 para a idéia da relativa "solidão" do profeta clássico em comparação com os profetas pagãos, que andam em grupos.



aparecem de modo excessivamente estereotipado e apenas após a ingestão das flores, e por isso não devem ser consideradas indutoras das visões).

Por outro lado o segundo grupo, 4Ezra 14:38-48, descreve uma experiência mais elaborada e muito mais fantástica. O líquido dado ao visionário pode estar associado ao Espírito Santo, pela sua descrição e caracterização como semelhante ao fogo¹⁴. O fato de que Ezra estava ditando livros sagrados implica na idéia de que ainda havia espaço para a ampliação da revelação sinaítica¹⁵, o que pode reforçar o tema da presença do Espírito Santo em Ezra ao beber da taça. O episódio encontra paralelos no rolo comido por Ezequiel (Ez 2:8-3:3) e, por extensão, no autor do Apocalipse (Ap 10:9-10), que também alega ter tido experiências visionárias ligadas à ingestão.

Depois da ingestão do líquido, Ezra sofre uma transformação radical e três coisas lhe acontecem: o entendimento jorra de seu coração (tido como centro do pensamento noutras passagens apocalípticas), a sabedoria aumenta em seu peito - i.e. em seu coração - e seu espírito retém a memória do ocorrido¹⁶. Sua boca é aberta para não mais se fechar; os companheiros de Ezra também recebem o dom do entendimento por Deus (por meios que não são dados conhecer), de modo a que possam escrever "em caracteres que não conheciam" o que Ezra lhes ditava (mais do que descrever algum tipo de experiência mística como a glossolalia, a referência provavelmente implica o uso da

¹⁴ Uma associação comum e bem desenvolvida por Russell. Cf. *Method*, op.cit. pp.171-172.

¹⁵ Stone, "Apocalyptic", p.424.

¹⁶ Nos escritos apocalípticos "coração" pode significar, entre outras coisas, a função intelectual; "peito" pode estar relacionado ao mesmo contexto.. Cf. David S. Russell. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964. Pp.142-144.



escrita aramaica quadrada pelos escribas¹⁷). Não nos é dito se Esdras comeu algo após beber da taça (ao contrário dos escribas, dos quais se diz explicitamente que comiam de noite); Ezra mantém essa rotina por 40 dias, com a produção final de 94 livros, dos quais 24 devem ser tornados públicos e os restantes 70 não). O episódio marca o fim não apenas das visões do capítulo 14 mas também do próprio capítulo e, por extensão, do núcleo judaico do livro, que exclui os dois últimos capítulos, de origem cristã. O texto siríaco acrescenta mais dos versos, afirmando que Ezra foi "arreatado, e levado ao local onde se encontram os que são como ele, após ter escrito essas coisas..." mas essa referência estranha pouco faz para assimilar as experiências revelatórias de Ezra às viagens celestiais típicas, tais como as de 1En ou 3En. Por fim, é na passagem do capítulo 14 que a relação causa-efeito em termos de indução química mostra-se mais clara: o visionário afirma claramente que, após tomar o líquido é que seu coração faz jorrar entendimento etc.. Portanto a ordem, a ação e a visão estão ligados de forma bem clara.

Noutros contextos a taça pode ter uma conotação negativa, como meio utilizado por Deus para enlouquecer povos ou nações (Jr 25:15-16); pode também ser um símbolo de vocação (MartIs 5:14; Mc 10:38; 14:36). Há ainda muitos paralelos para descrever experiências místicas em termos de embriaguez; talvez a passagem mais conhecida nesse contexto seja a de Fílon em *De ebrietate* 146-148:

[...] *para muitos dos iluminados isso pode parecer como estar bêbado, louco e fora de si [...] na verdade,*

¹⁷ Stone, *Fourth Ezra*, p.439. Como o aramaico também era importante para Daniel e no mundo persa como um todo, essa referência reveste-se de peculiar importância para o autor de 4Ezra.



*esses indivíduos sóbrios estão, num certo sentido, bêbados [...] e recebem a adorável taça da virtude*¹⁸.

Retomando o tema em 4Ezra, mesmo que não tenhamos autoria múltipla nos episódios visionários analisados, cada um dos grupos diverge do outro em certos aspectos. O tema será retomado na "Conclusão" deste *paper*.

O material utilizado na próxima seção compõe-se de textos persas. Supor a influência dessas fontes sobre 4Ezra é algo razoável; mas deve-se notar que a datação das fontes persas (ou melhor, de seus mss.) é bem mais tardia do que a de 4Ezra. Esta é a principal razão que impossibilita qualquer conclusão definitiva acerca influência; talvez essa dificuldade mostre-se intransponível¹⁹. Outra coisa é a datação dos conteúdos míticos dos textos persas, da qual tratarei ao final da próxima seção²⁰.

As passagens persas analisadas provêm de oito 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*,

¹⁸ Tradução de F. H. Colson e G. H. Whitaker, na Loeb Classical Library Edition, vol.III das obras de Fílon (Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press, 1968).

¹⁹ John J. Collins. *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Semeia 14, 1979. P.207 ff. A atual situação da pesquisa mostra que as fontes persas são bem mais recentes do que as judaicas no que respeita ao tema tratado, embora os complexos míticos neles descritos sejam mais antigos. Todavia, o atual estado das investigações proíbe qualquer conclusão definitiva sobre o assunto.

²⁰ O exame comparativo das práticas extáticas mesopotâmicas com relação à apocalíptica judaica tampouco mostrou processos preparatórios similares, embora o conteúdo das visões muitas vezes seja semelhante, embora não se vá tratar do tema aqui. Cf. Wifred G. Lambert. *The Background of Jewish Apocalyptic*. London: The Athlone Press / University of London, 1978 e 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. Pp.379-386.



uma referência no *Livro de Artay Viraz*, e passagens do *Vidēvdāt*²¹.

No *Jāmāsp Namag* (também ele um pseudépígrafo, atribuído à um sábio muito velho), Jāmāsp recebe de Zoroastro o dom do conhecimento por meio de uma flor. Este é também o tema do texto Pahlavi *Wizirkard i Denig* 19 (este deve ser datado do séc.XII - existe um manuscrito datado de 1123, que se reporta à outro de 609, embora a existência deste último não se possa confirmar)²²; na verdade, a tradição que descreve a aquisição de conhecimento místico por Jāmāsp lembra muito a relação de Ezra com as flores, ao mesmo tempo em que a ingestão do vinho consagrado se parece com 4Ezra 14 - a principal diferença consiste no fato de que nas fontes persas temos dois visionários distintos:

(19) *E vede: um dia o Rei Vištâsp, rei dos reis, [desejando] desafiar os dons proféticos [de Zoroastro], perguntou a Zoroastro se ele lhe daria o que ele pedia: 'Que eu seja imortal e não conheça a velhice, que espadas e lanças sejam incapazes de ferir meu corpo, que eu conheça todos os segredos do céu, o presente, o passado e o futuro e que eu possa ver, nesta vida, a existência melhor dos justos!' Zoroastro disse: 'Peça qualquer uma dessas quatro coisas para ti mesmo, e as outras três para três outras pessoas; o Criador as concederá mais facilmente'. Assim o Rei Vištâsp desejou ver nesta vida a existência melhor dos justos. Com a ajuda do Senhor Ohrmazd, o justo Zoroastro [realizou um sacrifício] e dispôs leite, uma flor, vinho e uma fruta. Após ter exaltado e invocado o bondoso Criador, ele deu o vinho consagrado a Vištâsp para que ele dormisse e visse a existência melhor; deu a flor a Jamâsp, o melhor dos homens, e lhe foi ensinado, por*

²¹ Para uma rápida explicação sobre a relação desses livros com o conjunto da produção zoroástrica, cf. Geo Widengren. *Die Religionen Irans*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1965 e também Sven Hartman. "Datierung der Jungavestischen Apokalyptik" in: Hellholm, op.cit. pp.61-76.

²² Tord Olsson. "The apocalyptic activity. The case of Jāmāsp Nāmāg" in: Hellholm, op.cit. p.32. Para a datação, cf. Marijan Molé. *La légende de Zoroastre: selon les textes Pehlevis*. Paris: Klincksieck, 1967. P.9.



*meio de visões, sobre todos os eventos presentes, passados e futuros; deu a fruta a Spanddât cujo corpo tornou-se sagrado e invulnerável a espadas pontudas; deu o leite consagrado à Pêšôtan filho do Rei Vištâsp que obteve a imortalidade no campo e a juventude eterna.*²³

No *Zardush Nameh* (posterior ao séc.IX d.C., pois cita a *Dinkard*, que lhe é anterior²⁴) é dito que Jāmāsp adquiriu seu dom ao cheirar a flor consagrada por Zoroastro numa cerimônia:

*Ele deu à Jāmāsp um pouco do perfume consagrado, e todas as ciências tornaram-se-lhe compreensíveis. Ele soube de todas as coisas que estavam por ocorrer e que ocorreriam até o dia da ressurreição*²⁵.

A forma do texto lembra 4Ezra pelas perguntas e repostas de Vishtapa. Em termos do processo visionário propriamente dito é notável que Jāmāsp interprete para o Rei Vishtapa um sonho de modo muito semelhante ao modo como Daniel o faz para Nabucodonosor²⁶. Também se fala de beber no *Rivayat* 47 ("Conversão de Vishtaspa", os *rivayats* foram compostos entre os sécs.XV e XVIII²⁷), quando Vishtapa entende os caminhos da religião após a visita de um

²³ Molé, op.cit. p.133.

²⁴ Edwin Yamauchi. *Persia and the Bible*. Grand Rapids: Baker Book House, 1990. P.410. Provavelmente é do séc.XIII.

²⁵ Olsson, op.cit. p.32. Na tradução de Mary Boyce ("On the antiquity of Zoroastrian apocalyptic" in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 1984. P.60) a flor é traduzida como "incenso": a mistura deste último com vinho tem um efeito enlouquecedor não sobre visionários, mas sobre os elefantes de 3Mc 5:45: "Quando os animais estavam virtualmente loucos, por assim dizer, pela fragrância muito intensa do vinho misturado com incenso [...]".

²⁶ Anders Hultgård. "Forms and origins of Iranian apocalypticism" in: Hellholm, op.cit. p.401.

²⁷ Mary Boyce. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press, 1984. P.5.



mensageiro divino que o faz beber uma taça cheia de vinho, ou haoma²⁸, misturada com um narcótico, mang:

(27) Ormazd enviou Nêrôsang: 'Vá até Artvahišt e lhe diga: coloque mang no vinho e dê para Vištâsp beber'. (28) Assim fez Artvahišt. (29) Tendo bebido, ele sumiu no campo. (30) Sua alma foi levada ao Garôtmân [paraíso] para que lhe fosse mostrado o que ele teria a ganhar se aceitasse a Religião. (31) Quando ele despertou do sono, gritou a Hutôs: 'Onde está Zoroastro para que eu possa aceitar a Religião?' (32) Zoroastro ouviu a sua voz, veio e Vištâsp aceitou a Religião.²⁹

No *Zand-i Vohuman Yasn* 3:7-8 Zoroastro bebe a água que Ahura Mazda lhe dá e adquire a sua sabedoria, de modo semelhante ao episódio de 4Ezra 14 (o texto encontra-se em Pahlavi e o *zand* pretende ser uma interpretação de um livro perdido do Avesta, o *Bahman Yasht*³⁰; seus temas são bem semelhantes aos do *Oráculo de Histaspes*, o que sugere sua antigüidade):

4. Zarduxšt, estava incomodado, em pensamento. 5. Ohrmazd, através da sabedoria da onisciência, sabia o que ele, Spitāmān Zarduxšt do frawahr justo, pensava. 6. Ele tomou a mão de Zarduxšt, ele, Ohrmazd, o espírito pleno, Criador deste mundo de coisas materiais, santo [...] pôs sua sabedoria de onisciência em forma de água na mão de Zarduxšt e disse "Beba". 7. E Zarduxšt bebeu. Ele mesclou a sabedoria da onisciência em Zarduxšt. 8. Por sete dias e noites Zarduxšt esteve na sabedoria de Ohrmazd³¹.

²⁸ Um intoxicante mítico cuja natureza exata não se conhece; em geral é identificada com o soma, mas também pode se tratar de outra planta alucinógena.

²⁹ Molé, op.cit. p.121.

³⁰ Contudo, os esforços para reconstruir um *Bahman Yasht* avéstico a partir de comentários tardios são problemáticos: para uma discussão completa dos problemas que isso envolve, cf. Carlo G. Cereti (ed.). *The Zand i Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995. Pp.14 ff.

³¹ Cereti, op.cit. pp.150-151. O autor sugere que a passagem é uma referência à drogas psicotrópicas e remete à passagem paralela no *Arda Viraz Nāmāg* 3.15 (cf. o comentário ao *Bahman Yasht* por Cereti, op.cit.



Na *Dinkard* 7.4.84-86 Vishtapa bebe uma mistura de vinho ou haoma com um narcótico, possivelmente beladona. O mesmo episódio aparece de modo ligeiramente diferente no *Zand-i Vohuman Yasn*, de redação mais tardia, no qual essa beberagem é substituída por água, como vimos. Isto pode ser evidência da rejeição da prática alucinógena em tempos posteriores³².

[...] *Ohrmazd o Criador* enviou [...] à moradia de *Wishtāsp* o ser divino *Nērōsang* [...] para fazer *Wishtāsp* consumir a comida iluminadora que daria à sua alma visão ocular sobre a existência espiritual, por meio da qual *Wishtāsp* viu grande mistério e glória. Como está dito no *Avesta*, '*Ohrmazd o criador* disse à divindade *Nērōsang*: '*Vai, voa até [...] a moradia de Wishtāsp [...] e diga isto à Ashawahisht: 'Poderoso Ashawahisht, tome esta taça excelente, melhor do que todas as outras taças bem-feitas [...] para servir [...] hōm e mang à Wishtāsp e fazer o grande governante Kay Wishtāsp bebê-la*"³³.

O *Livro de Artay Viraz* (um texto tardio, possivelmente sassânida³⁴) também fala de um processo preparatório por meio de vinho com narcótico, em 2.25-31:

Os sacerdotes da religião encheram três taças douradas com vinho e com beladona de Vištāsp e apresentaram à

p.179). Ezra também permanece no campo por sete dias em 4Ezra 12:51, como vimos.

³² Hultgård, "Ecstasy and vision" in: Holm, op.cit. p.222. Com muita probabilidade a *Dinkard* não é anterior ao séc.IX.

³³ David S. Flattery and Martin Schwartz. *Haoma and Hermaline: the Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989. P.18. Uma tradução mais antiga e ligeiramente diferente encontra-se em Molé, op.cit. p.59.

³⁴ Walter Belardi. *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz*. Rome: University Department of Linguistics and Italo-Iranian Cultural Centre, 1979. P.10.



*Virāz uma taça para o Bom Pensamento, uma segunda para a Boa Palavra e uma terceira para a Boa Ação*³⁵.

Deve-se notar que na passagem acima não se encontram práticas ascéticas similares às de 4Ezra (ao contrário, Viraz se prepara comendo e não jejuando).

Por fim, na *Vidēvdāt* 4.14 (o texto pode ter sido iniciado durante o reinado de Vologeses III, 148-191, e completado sob o sassânida Cosroé I, 531-579)³⁶ mulheres velhas usam beladona para provocar um aborto.

*Assim, uma garota [busca] por uma velha; essas torturadoras de meninas consultaram-se entre si, então esta [que é] uma velha trouxe mang ou šēt [um é denominado como de Vištāsp, o outro de Zartušt]; (é algo) que mata [i.e. que mata (o feto) no útero], ou (é um meio) de expelir o bebê [i.e. (o bebê) nasce, mas morre depois], ou qualquer planta que seja abortifaciente [...]; (e ela diz) assim 'com essa (droga) o filho é morto'.*³⁷

Na passagem acima temos aparentemente duas drogas distintas que podem ser o *mang* alucinógeno ou então um abortifaciente que lhe é, de algum modo que a passagem não explica, similar³⁸.

Deve-se notar que as passagens acima, importantes como possam ser, não sugerem que a indução química fosse o único modo pelo qual os visionários persas podiam se preparar para experiências extáticas: também aqui as referências são

³⁵ Gignoux considera essas três taças como meros símbolos do fato de que Virāz observa essas três virtudes melhor do que qualquer outra pessoa: ele também traduz *mang* como beladona (*jusquiam* em francês). Cf. tradução e notas em "Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen" in: Claude Kappler (ed.). *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*. Paris: CERF, 1987. P.367. Versão e comentário mais antigos podem ser encontrados em Belardi, op.cit. p.92; cf. também de Gignoux, "Notes sur la rédaction de l'Ardāy Virāz Nāmag" in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementa 1, 1969.

³⁶ Yamauchi, op.cit. p.407.

³⁷ Belardi, op.cit. p.114.

³⁸ Idem, p.115.



comparativamente raras - embora muito mais numerosas do que na apocalíptica judaica -, mas não chegam a suplantar as formas tradicionais de indução de êxtase, como orações ou jejuns³⁹. Todavia, a persistência nas referências a vinho e plantas como meios de propiciação merece um exame mais próximo.

A evidência fornecida por 4Ezra quando checada contra as fontes persas nos fornece o seguinte quadro de estimulantes: - vinho (4Ezra 14:38-48, *Zand-I Vohuman Yasn* 3:7-8, *Wizirkard i Denig* 19), vinho ou *haoma* com narcóticos (*Dinkard* 7.4.84-86; *Book of Artay Viraz* 2.25-28; *Yasna* 10.17; "Conversão de Vishtaspa" 47), meimendro (como abortivo na *Vidēvdāt* 4.14), flores não-especificadas que podem ser meimendro (4Ezra 9:23-29; 12:51; novamente Jāmāsp no *Wizirkard i Denig* 19; *Zardush Nameh*) e ainda uma referência à *haoma/soma* em termos bastante desfavoráveis, a serem examinados abaixo. Essas fontes são todas muito mais claras relativamente à substância em questão do que 4Ezra, e por isso devemos prestar atenção às diferentes possibilidades de alucinógenos disponíveis ao visionário de 4Ezra, se de fato é válido falar de influência persa sobre o texto.

Como já disse acima, o fato dos textos persas que referem-se a experiências similares às de 4Ezra serem, sem exceção, posteriores ao último, não significa que os conteúdos místicos das fontes persas não possam ser anteriores. Em primeiro lugar, a figura de Vishtaspa (ou, em sua forma helenizada, Hystaspes) é muito anterior aos apocalipses judaicos mais antigos (i.e. anterior ao séc.III

³⁹ Hultgård, "Ecstasy and vision", p.224. Cf. também Philippe Gignoux. "La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne" in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974. Pp.64-68 e Shaul Shaked. *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. London: University of London, 1994. P.49.



a.C., sendo anterior ao Ezra do retorno do Exílio) e esse personagem tornou-se conhecido, numa variedade de formas sincréticas, ao longo do Mediterrâneo⁴⁰. Isto, por si só, não prova a anterioridade das fontes persas, mas ao menos assegura que a figura de Vishtaspa não pode ser posterior do que a de Ezra. Em segundo lugar, existe um certo número de temas míticos retratados em textos persas tardios (como um *Zand* do *Bahman Yasht*) que são conhecidos por meio de temas anteriores (como as quatro idades associadas a metais e monarquias, já citadas por Teopompo - séc.IV a.C. - ou nos fragmentos coletivamente conhecidos como o *Oráculo de Histaspes*). Isto fornece evidência indireta de que os textos persas contêm cernes míticos que podem ser muito antigos, ainda que não de origem persa. O tema da taça que fornece sabedoria já está presente na *Yasna* 10.17 e é talvez o mais antigo dos temas tratados neste *paper*: a *Yasna* preserva material dos *Gathas* (textos sagrados tradicionalmente atribuídos ao próprio Zoroastro), o que inclui *Yasna* 10.17 - que relaciona a taça da sabedoria com a ingestão da bebida sagrada haoma:

Assim falou Zaratustra: bendita seja haoma, criada por Mazda. Boa é haoma, criada por Mazda. Todas as plantas de haoma eu elogio, nas alturas das montanhas, nas profundezas dos vales [...] Da taça de prata te sirvo no cálice dourado. Que eu não deixe o vosso líquido [sagrado] cair no chão, ele que é tão precioso.

A datação da *Yasna* depende da datação do próprio Zoroastro, mas mesmo que se aceite para o profeta uma datação tardia como o séc.VI a.C. (algo improvável, por

⁴⁰ Temos de fato dois personagens que por vezes confundem-se em tradições mais tardias - um é o rei que protege Zoroastro, o outro é o pai de Dario I. Nos textos de que trato estou sempre referindo-me ao primeiro. Cf. Hans Windisch. *Die Orakel des Hystaspes*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1929. P.10.



conta dos muitos paralelos do material dos *Gathas* com o *Rig Veda*), a *Yasna* é muito anterior ao texto de 4Ezra⁴¹.

Para a relação entre as flores e o conhecimento revelado, não encontrei paralelo anterior ao *Jāmāsp Namag* (há uma referência vagamente semelhante na *Yasna* 42.4, relacionada ao *haoma*, mas que não corresponde à dos textos tardios). Deve-se notar que, se o *mang* misturado no vinho é *meimendro*, estaríamos privados dos vínculos de longa duração que sua tradução por cânhamo propiciariam, uma vez que este último já está presente nos rituais citados descritos por Heródoto; a associação *mang* - cânhamo forneceria uma datação antiga para práticas extáticas comuns entre populações de origem indo-iraniana.

As conclusões a serem tiradas das questões discutidas neste *paper* são longas; iniciarei a discussão lembrando que as dificuldades em estabelecer vínculos definitivos entre 4Ezra e os textos persas são imensas e que a menos que novos documentos mudem dramaticamente o cenário, estaremos condenados à incerteza quanto à eventual relação de 4Ezra com as fontes persas.

Tendo dito isso, inclino-me a considerar a relação entre ambos como mais do que acidental, por diversas razões. Em primeiro lugar, o paralelo entre a flor e a bebida que fornecem conhecimento é notável: é importante notar que, ao contrário de outras referências à "taças" no Antigo e no Novo Testamentos, em 4Ezra a taça é parte de um processo revelatório: o visionário ilumina-se após beber seu conteúdo (ou dito de outro modo, realiza um feito incrível, a redação dos 94 livros).

Todos esses paralelos podem, como sempre, ser explicados de três formas: podem estar relacionados

⁴¹ Boyce, *Textual sources*, p.2.



genealógicamente, estruturalmente ou podem apenas ser fruto de coincidências entre as fontes.

Afirmar categoricamente que existe alguma ligação genealógica entre as fontes está fora de questão, pelas razões já expostas⁴².

Estruturalmente, há quem diga que sociedades diferentes atingem um nível de organização similar por meio de instituições diferentes⁴³; isso implicaria num papel análogo entre os visionários persas e o autor de 4Ezra, ainda que atingido de modo independente. Enquanto sabemos muito pouco sobre quem escrevia, lia e/ou ouvia a literatura apocalíptica judaica e ainda menos sobre suas assemelhadas no mundo helenístico (i.e. apocalíptica persa, egípcia ou babilônica), devemos notar que tanto os visionários persas quanto os judeus estavam sujeitos a condições semelhantes no que respeita à opressão estrangeira - um elemento importante a ser considerado na produção e consumo da apocalíptica. Essa semelhança torna a questão da datação menos importante do que numa abordagem genealógica tradicional, pois ainda que os textos persas exibam elementos redacionais tardios (p.ex. os quatro reinos do *Zand-i Vohuman Yasn* significando os reinos grego, bizantino, muçulmano e turco)⁴⁴ eles exibem condições anômicas similares às experimentadas pelo autor de 4Ezra. É preciso ainda lembrar que sabemos muito pouco sobre os

⁴² Uma exceção possível seriam os traços de xamanismo presentes no *Testamento de Abraão*, segundo Gignoux - o episódio todo recorda a viagem de Arda Viraz. Cf. Philippe Gignoux. "Les voyages chamaniques dans le monde iranien" in: *Acta Iranica* 21: 244-265, 1981. Pp.263-265. Pelo mesmo raciocínio o uso de alucinógenos nas experiências místicas zoroástricas é tido por Gignoux como fundamental para estabelecer-se um *link* com o xamanismo persa (op.cit. p.244).

⁴³ Ioan M. Lewis. *Ecstatic Religion: an Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin, 1971. P.2.

⁴⁴ 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.17 ff; Collins, *Apocalypse*, p.209 ff.



visionários apocalípticos, quer judeus quer persas - ainda que tenhamos muita informação sobre os *magoi* e sobre os zoroástricos em geral, mas não podemos simplesmente identificar esses grupos com os visionários em questão sem reservas.

Por fim, talvez os visionários persas e o autor de 4Ezra podem ter tido experiências místicas semelhantes por puro acaso: tomando os mesmos indutores de ASC a estrutura de suas visões seria necessariamente similar, embora desenvolvidas de modo bem distinto entre si em função das diferenças culturais entre os dois mundos: no fim das contas, o que muda é a cultura, não a química⁴⁵. Não acho que seja o caso: as semelhanças entre cultos que envolvem alucinógenos tanto no Velho como no Novo Mundo apontam para semelhanças que talvez remontem ao Paleolítico⁴⁶.

A experiência descrita em 4Ezra oferece a dificuldade adicional da pseudepigrafia. Desse modo, ao usarmos as categorias de O'Brien's para entendermos nosso objeto (i.e. se o místico em questão tem um objeto definido, se a confrontação com esse objeto é direta e se a experiência vai de encontro aos seus quadros de referência culturais estamos provavelmente diante de uma experiência autêntica)⁴⁷ ainda assim teremos muito pouco subsídio para uma avaliação definitiva; isto valoriza ainda mais a exclusividade das práticas preparatórias descritas em 4Ezra, quando comparadas com o que temos para o restante da apocalíptica judaica do período do Segundo Templo.

Os efeitos da planta candidata (meimendro) e sua difusão aumentam a possibilidade de que estejamos tratando

⁴⁵ Peter Furst. *Hallucinogens and Culture*. San Francisco: Chandler & Sharp, 1976. P.17.

⁴⁶ Idem, p.2.

⁴⁷ Elmer O'Brien. *Varieties of Mystic Experience: an Anthology and Interpretation*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964. Pp.4-6.



de um processo visionário real aqui⁴⁸. Outras possibilidades de agentes químicos nesse contexto, tais como cogumelos alucinógenos, já foram discutidas no passado com métodos e resultados inconclusivos⁴⁹. No entanto, o uso do termo *mang* foi recentemente demonstrado como referente não especificamente ao meimendro ou cânhamo, ao menos na época da redação das fontes persas mais tardias, mas parece ter antes significado genericamente "alucinógeno"⁵⁰.

Na discussão da natureza dos alucinógenos envolvidos, parece-me que o vinho deve ser deixado de lado como indutor autônomo de ASC em função de sua difusão universal na época da escrita de 4Ezra (vinho com adição de narcóticos constituem um problema diferente que examinarei abaixo); a universalidade de sua utilização o torna banal como prova de algo especial na preparação do visionário de 4Ezra; mesmo que se trate de vinho puro em 4Ezra 14:38-48, os estudiosos o consideram um indutor de ASC comparativamente fraco⁵¹.

Quanto aos demais agentes possíveis, façamos uma breve análise do que podem ser o do que fazem: alucinógenos têm o poder de induzir alucinações visuais ou de outros tipos, bem como de divorciar o usuário de sua realidade habitual

⁴⁸ Em oposição aos efeitos do cânhamo.

⁴⁹ É uma pena que esse tema específico não possua bibliografia mais extensa; o único trabalho longo dedicado ao tema é o compreensivelmente controverso livro de John Allegro, *The Sacred Mushroom and the Cross; a Study of the Nature and Origins of Christianity within the Fertility Cults of the Ancient Near East* (London: Hodder & Stoughton, 1970). Em seu livro Allegro nada fala de 4Ezra, das experiências visionárias persas ou mesmo do meimendro apenas.

⁵⁰ Não sabemos qual o uso mais antigo do termo, mas deve-se notar que o termo árabe *banj* refere-se à meimendro, à datura e plantas intoxicantes em geral (al-Birūnī usa o termo no séc.XI referindo-se à datura). Na Pérsia do séc.XIII *mang* significa tanto meimendro como haxixe. Cf. Flattery and Schwartz, op.cit. pp.16-17, 127. Hultgård é algo vago em seu uso intercambiável entre cânhamo e meimendro quando trata das fontes persas; cf. "Ecstasy", p.223 ff.

⁵¹ Furst, *Hallucinogens*, p.17.



ou cotidiana⁵². A maior parte dessas substâncias têm origem vegetal, o cânhamo indiano (vulgarmente conhecido como maconha) sendo um dos mais comuns; os estudiosos contemporâneos divergem quanto à natureza precisa de seus efeitos, mas os testemunhos da Antigüidade o consideram um indutor de ASC bem forte⁵³. É possível, ainda que improvável, que as experiências descritas pelos visionários persas sejam, se reais, auxiliadas pelo cânhamo⁵⁴. Deve-se notar, todavia, que os termos persas *bang*, *banj* ou *mang* somente passaram a denominar o cânhamo após a conquista árabe, talvez somente após o séc.XII: segundo Belardi, no livro de *Artay Viraz* esse fato virtualmente exclui a possibilidade de que o visionário em questão esteja misturando vinho com cânhamo, mas possivelmente com meimendro⁵⁵.

Por outro lado, a combinação vinho + cânhamo é bem atestada nas fontes antigas: Galeno sugere seu uso após as refeições como digestivo (*De facultatibus alimentarium* 100.49). Plínio fala bastante do cânhamo em sua *História natural* mas essencialmente em termos terapêuticos (20.97). A referência mais importante para nossos propósitos vêm de

⁵² Norman R. Farnsworth. "Hallucinogenic plants" in: *Science*, New Series, volume 162, issue 3858, Dec 6 1968. P.1086.

⁵³ Idem, p.1087; cf. William A. Emboder, Jr. "Ritual use of the *Cannabis Sativa* L.: a historical-ethnographic survey" in: Peter Furst (ed.). *Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens*. London: Allen & Unwin, 1972. Pp.219-220.

⁵⁴ H. Leuner. "Die toxische Ekstase" in: Theodor Spoerri (ed.). *Beiträge zur Ekstase*. Bibliotheca psychiatrica et neurologica. Basel / New York: Karger, 1968. Pp.87-88. Pelas razões textuais expostas abaixo, considero a questão mais complexa do que Leuner o faz; a explicação de Eliade, que simplesmente aceita *bangha* e seu derivado *mang* como significando "cânhamo" já no período sassânida parece-me ainda menos convincente Cf. "Ancient Scythia and Iran" in: George Andrews and Simon Vinkenoog (eds.). *The Book of Grass; an Anthology of Indian Hemp*. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.

⁵⁵ Cf. Belardi, op.cit. p.114. Do mesmo modo a tradução mais recente por Fereyduñ Vahman. *Arda Wiraz Nāmāg: the Iranian "Divina Commedia"*. London / Atlantic Highlands: Curzon Press / Distributed in the U.S.A. by Humanities Press, 1986. P.9.



Homero (*Odisseia* 4.220). Ao ser recebido por Menelau, Telêmaco é convidado para um banquete no qual Helena mistura algo ao vinho, algo que merece um exame mais atento:

*Então Helena, filha de Zeus, aconselhou-se. Imediatamente ela misturou uma droga [nhpenqej] no vinho que estavam bebendo, para aquietar toda dor e ansiedade, e fazer esquecer todos os males.*⁵⁶

Na seqüência do texto também ficamos sabendo que a droga, *nepenthes*, já havia sido ministrada à Helena por Polydamna, uma egípcia - terra propensa ao uso de drogas e na qual, segundo Homero, todo homem é um médico. A natureza exata de *nepenthe* está longe de ser clara, a referência ao Egito é inconclusiva mas os efeitos descritos pelo poeta são coerentes com os do cânhamo⁵⁷.

Mas a referência mais provável e importante em nosso contexto é o meimendro. Está presente na Palestina no tempo da redação provável de 4Ezra (plantas da mesma família estão presentes há muitos milênios a.C. por todo o mundo, com exceção da América do Sul)⁵⁸, mas não é citado no trabalho excepcional sobre flora bíblica de Crowfoot e

⁵⁶ Tradução de A.T. Murray, na Loeb Classical Library (Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press, 1995). Shaked lembra que no mito zoroástrico *mang* também é dado à *Gayomart*, o boi primordial, para aliviar as dores da morte; cf. Shaked, *Dualism*, p.45.

⁵⁷ Voltarei aos efeitos descritos na passagem; no entanto a interpretação dada por Pascal Brotteaux ao conjunto do texto merece ser mencionada por sua originalidade. Ele alega que a droga em questão pode tanto ser meimendro, datura ou beladona (todas capazes de alterar as faculdades mnemônicas, segundo o autor), mas não pode ser cânhamo - segundo ele incapaz dos mesmos efeitos. Isso é uma afirmação surpreendente e que vai contra a opinião quase unânime acerca dos efeitos que ele causa. Cf. "The Ancient Greeks" in: Andrews and Vinkenoog, *The Book of Grass*, op.cit. pp.27-28.

⁵⁸ Richard E. Schultes and Albert Hoffman. *Plants of the Gods: Origins of Hallucinogenic Use*. New York: McGraw-Hill, 1979. Pp.27-28.



Baldensperger⁵⁹. Nessa obra há referências longas à mandrágora, cercada por folclore mais extenso e também usada como narcótico⁶⁰, pois fontes antigas tratam de seu uso misturado com meimendro e sementes de papoula (Diodoro da Sicília) e com vinho em Homero⁶¹.

O meimendro, além de ser comum em todo o Oriente Próximo também está relacionado a *Atropa belladonna* (beladona) e, o que é importante, está ligado a muitos experimentos recentes e antigos relativos ao seu uso e efeitos. Estes serão examinados com mais vagar abaixo.

Hyosciamus niger é o nome científico do meimendro negro e ele pertence à família das *solanaceae*, que inclui plantas como a batata e o tabaco, e que compõe, em termos de difusão, o grupo de plantas mais importante utilizado para estabelecer contato com o Além⁶². Todas as plantas similares ao meimendro contêm toxinas em grande quantidade, uma das quais pelo menos pode ser absorvida por via cutânea (a atropina), o que a relaciona aos inúmeros relatos sobre seu uso em processos inquisitoriais por feitiçaria e também a experimentos modernos⁶³. O uso combinado do meimendro e a prática do vegetarianismo aparecem claramente em alguns relatos⁶⁴; isso encaixa-se notavelmente no padrão do

⁵⁹ Grace M.H. Crowfoot and Louise Baldensperger. *From Cedar to Hyssop: a Study in the Folklore of Plants in Palestine*. London / New York / Toronto: The Sheldon Press / The Macmillan Company, 1932.

⁶⁰ Idem, p.118.

⁶¹ Emboden, Jr. op.cit. pp.218-219. Em Diodoro, cf. a *História* 1.97, e em Homero na passagem da *Odisséia*, se *nepenthe* for sinônimo do termo.

⁶² Michael Harner. "The role of hallucinogenic plants in European witchcraft" in: Michael Harner (ed.). *Hallucinogens and Shamanism*. New York / London: Oxford University Press, 1970. P.128.

⁶³ Idem, 135-137. Isso talvez explique a conexão entre bruxas e vassouras, talvez com conotações fálicas por conta de seu uso para aplicar o unguento na vagina. Existem ainda relatos como os de Nider (1692) e de Laguna (1545), que referem-se ao uso do meimendro por suspeitos de feitiçaria que alegavam freqüentar sabás. Fray Diego Durán, uma testemunha antiga do domínio espanhol no México (*Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*) estabelece um link em termos dos efeitos do meimendro e o cogumelos alucinógenos tradicional mexicanos, *teotlacuali* ("carne dos deuses"). Cf. Furst, *Hallucinogens*, pp.13-14.

⁶⁴ Cf. os relatos de Porta, colega de Galilei. Harner, op.cit. p.138.



primeiro grupo de visões de 4Ezra (9:23-29; 12:51) e talvez o vegetarianismo seja um detalhe técnico potencializador dos efeitos do meimendro.

As experiências modernas com o uso do meimendro incluem as de Kiesewetter (1907) e as do Prof. Will-Erich Peukert de Göttingen (1966). Ambos prepararam unguentos do modo sugerido por Porta no séc.XVII, e os dois alegaram ter tido experiências similares às descritas pelas feiticeiras; Schenk aspirou a fumaça do meimendro queimando e disse ter sentido o corpo separando-se da alma, e tido visões de rios de metal derretido (notavelmente semelhantes às concepções persas do Juízo Final, p.ex. no *Jāmāsp Namag* 17.14)⁶⁵. Deve-se notar a semelhança essencial entre as experiências informadas pelos processos inquisitoriais e as contemporâneas; mas há uma diferença importante de padrão se quisermos relacionar os êxtases dos textos persas ao xamanismo, pois as feiticeiras, ao contrário dos xamãs, não manipulavam espíritos quando em transe⁶⁶.

Além do cânhamo e do meimendro, existe um terceiro grupo possível de indutores de ASC, certos tipos de cogumelos (em especial o *Ammanita muscaria*). Temos de fazê-lo - ainda que brevemente - em função da referência de 4Ezra 9:23-25 às flores no campo, que podiam ser,

⁶⁵ Harner, op.cit. p.139. Acerca desse tópico deve-se notar que, ao mesmo tempo em que nem todos têm as mesmas experiências com as mesmas drogas (pessoas que tomaram LSD em experiências controladas durante os anos 50 alegaram não ter sentido nada, em contraste com os relatos fantásticos de Huxley, então muito em voga; cf. Ernst Arbman. *Ecstasy or Religious Trance. In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View*. 3 volumes. Stockholm: Bokförlaget, 1963-1970. Volume 1 - Vision and Ecstasy. P.196). As visões descritas raramente são muito diferentes do meio cultural do visionário. Isto quer dizer que, sabendo exatamente porque estavam ingerindo meimendro, os estudiosos modernos que se submeteram às experiências estavam, conscientemente ou não, propensos a ter visões semelhantes às das "feiticeiras" medievais. Por outro lado, isso ajuda a entender a estereotipia da literatura apocalíptica em geral e especificamente em 4Ezra, ao mesmo tempo em que a explica - o visionário antigo, como o moderno, só podia "ver" o que seu meio cultural lhe permitia.

⁶⁶ Harner, op.cit. p.146.



metaforicamente, cogumelos. Lembremos que em 4Ezra 12:51 "flores" são sinônimos para "plantas"⁶⁷.

Há um certo número de referências nas literaturas persa e indiana que apontam para ligações entre êxtases e cogumelos, em especial a passagem do *Rig Veda* 8.4-10 e da *Yasna* 48.10 - ambas falam da ingestão de urina, prática conhecida dos maniqueus chineses⁶⁸. Trata-se essencialmente da ingestão da urina de pessoas que tenham previamente comido o cogumelo alucinógeno, prática também atestada entre os xamãs siberianos; a passagem persa da *Yasna* condena a prática enquanto o *Rig Veda* simplesmente afirma que Indra urinava *soma*. É sabido que os indianos usavam cogumelos como agentes alucinógenos e é possível que as passagens persa e indiana refiram-se a essa prática⁶⁹.

Todos esses paralelos não provam o empréstimo direto dos apocalípticos judeus com relação às fontes persas, logo externas. E quando se trata dos pontos especificamente relacionados à apocalíptica persa outros pontos de discordância surgem.

A crítica mais aguda da idéia do empréstimo persa para conceitos da apocalíptica judaico-cristã é aquela presente no famoso artigo de Philippe Gignoux⁷⁰. Nele, Gignoux aponta os maiores obstáculos para que se possa traçar uma ligação genealógica entre a apocalíptica persa e outras. Os pontos principais do artigo baseiam-se de um lado na natureza compósita do conteúdo dos apocalipses persas, e de

⁶⁷ Cf. above, p.13.

⁶⁸ Robert G. Wasson. "What was the soma of the Aryans?" in: Furst, *Flesh*, pp.204-206. Na passagem da *Yasna*, "Quando, ó Mazda, os nobres entenderão a mensagem? Quando destruirás a imundície desse intoxicante [...]" (F. Max Müller (ed.)). *The Sacred Books of the East*. Vol.31. Oxford: Clarendon Press, 1887).

⁶⁹ Farnsworth, op.cit. p.1089. O artigo sugere a possível identificação de *soma* com o *Ammanita muscaria*.

⁷⁰ "L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres apocalypses?" in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1-2): (1988).



outro nos inúmeros problemas de datação, admitidos mesmo pelos defensores da teoria da influência persa⁷¹. Além disso Gignoux levanta a questão da apocalíptica como gênero, já que esta não era reconhecida como tal na Antigüidade. O problema torna-se mais grave quando se trata da apocalíptica persa, pela natureza tardia dos textos - Gignoux chega mesmo a sugerir que a trajetória de certos *topoi* comuns pode ter sido o inverso, ou seja, temas judaico-cristãos teriam influenciado a apocalíptica persa⁷².

Se levadas à sério, as objeções de Gignoux aparentemente não fazem distinção entre o texto como manuscrito e como artefato cultural e significativa - independentemente da natureza tardia dos manuscritos de uma tradição qualquer, as idéias que eles contêm podem ser muito mais antigas. A épica homérica talvez seja o exemplo mais famoso da tradição oral posta por escrito séculos após a sua composição, embora Gignoux tenha certa razão ao dizer que uma continuidade entre 1.400 a.C. (uma data possível para o ministério de Zoroastro) e 900 d.C. (quando grande parte dos textos zoroástricos já tinha sido posta por escrito), tal como proposto por Mary Boyce, pode ser um exagero⁷³. Mesmo que consideremos as evidências mais antigas disponíveis de modo incontestável, ficaremos apenas com uma referência do séc.II d.C. para a *Vendidad* - que mais provavelmente é do séc.IV -, o que é muito pouco para falar com certeza de influência persa nos processos preparatórios de 4Ezra, um texto do séc.I ou II d.C..

⁷¹ Idem, p.71.

⁷² Id. *ibid.* Este também é o tema do artigo de Jacques Duchesne-Guillemin, "Apocalypse juive et apocalypse iranienne" in: Ugo Bianchi and 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. Cf. em especial a p.759.

⁷³ Idem, p.76.



Outro item a ser considerado é o caráter não-histórico das experiências descritas, tanto em 4Ezra quanto nas fontes persas. Mas uma fonte muito especial nos é fornecida por quatro inscrições, datadas entre 290-293 d.C., que descrevem em detalhe a viagem ao Além efetuada por um sacerdote de nome Kirdir. Ele pede uma experiência visionária que reforce a sua fé, e recebe uma turnê pelo Céu e pelo Inferno; estereotipado como o tema é na literatura antiga, aqui temos evidência datada para uma pessoa de carne e osso que alega ter vivido experiências semelhantes às dos apocalípticos⁷⁴. A inscrição propriamente dita está em mau estado de conservação, de modo que não sabemos exatamente como Kirdir preparou-se misticamente antes de sua viagem⁷⁵, mas a datação do episódio faz com que não se possa considerar as preparações para episódios visionários como meras adições tardias e convencionais à apocalíptica persa: o séc.III d.C. fornece evidência para a prática.

Como já foi dito, a mudança do jejum para a ingestão das flores marca a virada decisiva na aquisição de conhecimento por Ezra⁷⁶. Essa aquisição confunde-se com o próprio processo preparatório - algo que Gignoux ignora (deliberadamente?). A descrição de práticas que conduzem a

⁷⁴ Gignoux, "La signification du voyage extra-terrestre", p.65. Deve-se notar que as experiências de 4Ezra, exceção feita à interpolação da frase anacrônica na versão siríaca ao final do cap.14, nada têm em comum com as tradicionais viagens pelo Além.

⁷⁵ Shaul Shaked. "Jewish and Iranian visions in the Talmudic period" in: Isaiah M. Gafni et al (eds.). *The Jews in the Hellenistic-Roman World: Studies in Memory of Menahem Stern*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History / The Historical Society of Israel, 1996 (em hebraico). P.481; para a inscrição propriamente dita cf. Prods O. Skjaervø. "Kirdir's vision: translation and analysis" in: *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 16, 1983. Pp.296-306.

⁷⁶ Earle Breech. "These fragments I have shored against my ruins: the form and function of 4 Ezra" in: *Journal of Biblical Literature* 92, 1973. P.272.



visões é ainda mais importante no episódio da taça em 4Ezra 14:38-42.

Vegetarianismo como prática ascética ou como prescrição de *kashrut* não se relaciona com a ingestão das flores, nem em 4Ezra 9 nem no cap. 12. E ainda sobre o tema do vinho misturado com *nepenthe*, o autor de 4Ezra enfatiza o fato de que, qualquer que seja a experiência vivida, por ele ou por outro, *a sua memória foi conservada*. Isso pode ser evidência negativa quanto ao uso do cânhamo, cujos efeitos fisiológicos incluem perda parcial da memória⁷⁷. A passagem pode ser uma pista para a idéia de que a experiência do visionário é real e envolve indutores de ASC reais, cuja natureza o autor do texto procura revelar indiretamente. Em alguns dos casos medievais citados por Harner⁷⁸, a "feiticeira" alegava ter participado de orgias enquanto intoxicada por unguento do meimendo, mas dada a presença de testemunhas sóbrias junto dela, estas podiam assegurar que a "feiticeira" não tinha ido fisicamente à lugar algum e que ela estava todo o tempo imóvel e inconsciente. As "feiticeiras" afirmavam recordar-se de estarem no sabá e não mais no local onde o processo havia se iniciado; esse é um uso bem peculiar da memória. Mas levando-se em conta que meimendo - a possível flor citada em 4Ezra 9 e 12 e misturada no cap. 14 - é efetivamente um alucinógeno e não um mero amnésico, e ênfase do autor em nos falar da persistência da memória pode significar que para ele a experiência foi tão real que ele não tem como esquecer-la. De todo modo, as experiências são bem distintas em Homero e em 4Ezra, o que sugere que temos diferentes misturas em

⁷⁷ Cf. acima a discussão sobre o vinho misturado com narcóticos bebido por Helena na *Odisséia*.

⁷⁸ Harner, *op.cit.* pp.135-137



ação (vinho e cânhamo em Homero, vinho e meimendro em 4Ezra).

Levar à sério a hipótese de que não haja qualquer relação entre 4Ezra e as fontes persas torna-se mais difícil pelo fato das práticas descritas em 4Ezra estarem ausentes dos dois Testamentos, porém serem muito mais comuns nos textos persas. Supor que as práticas de 4Ezra tenham influenciado os textos persas parece ainda mais remoto e nos remete à pergunta sobre a viabilidade de referências escassas chegarem ao mundo zoroástrico, e porque os dominadores persas estariam dispostos a se deixar influenciar por práticas judaicas quando o contrário seria mais natural. É sintomático que o autor pseudônimo do apocalipse que mais incorpora práticas persas seja alguém tão próximo do mundo persa como Ezra; e embora já se tenha sugerido todos os lugares como possíveis para a composição do texto - incluindo Roma -, as referências insistentes à sabedoria e como obtê-la sugerem fortemente uma origem nos meios sapienciais babilônicos ou palestinos para 4Ezra⁷⁹. Isso parece uma nova maneira de analisar o tema das relações entre religiosidade persa e apocalíptica judaica em 4Ezra, mas pode ser apenas uma faceta diferente de um mesmo aspecto - a apropriação pseudepigráfica de autoria, os ecos de práticas extáticas reais e a redação em ambiente familiarizado com temas persas fazem sentido quando tomados em conjunto, embora isso esteja longe de constituir prova definitiva da influência persa sobre 4Ezra.

Todas as questões relativas às possíveis relações entre as práticas descritas em 4Ezra e suas equivalentes nas fontes persas depende, é claro, da natureza do contato social entre judeus e persas (se não estivermos pensando em semelhanças estruturais, que por sua própria natureza

⁷⁹ Hultgård, "Figures messianiques", p.743.



independem do empréstimo direto ou da mera coincidência). Esse contato não é uma possibilidade, mas um dado concreto que abre diversas possibilidades. Os judeus que viviam além do Eufrates tinham contato direto com a cultura persa, e estavam estabelecidos lá havia muito tempo - desde as grandes deportações assíria e babilônica. As comunidades judaicas da Ásia Menor também tinham contato próximo com vizinhos persas durante a maior parte da duração do império persa, e mesmo antes⁸⁰; e em tempos posteriores a comunidade judaica entre os partos era grande o bastante para merecer a atenção de Josefo e Tito. Antes da Primeira Revolta, por um curto período de tempo (40-37 a.C.) a Judéia chegou a ser ocupada pelos partos⁸¹.

A idéia de que se possa ter o processo contrário, i.e. as práticas descritas em 4Ezra na verdade revelariam um percurso Ocidente - Oriente (i.e. originalmente compunham parte do acervo religioso grego ou judaico, depois apropriado pelos persas) me parece bastante improvável. Se esse fosse o caso, deveríamos ter mais exemplos judaicos das práticas descritas em 4Ezra para que estas tivessem condições quantitativas de se fazerem ouvir no *milieu* zoroástrico (embora esta hipótese não constitua a única possibilidade válida de fazer entender essa influência). Vimos que mesmo que os manuscritos persas sejam bastante recentes, os complexos míticos neles contidos não são. Tudo isso tende a apoiara idéia de que os dois temas examinados neste *paper* (o da taça e o das flores, ambos geradores de

⁸⁰ Esse é outro modo de explicar encontros e trocas culturais entre persas, judeus e gregos em períodos mais recuados. Cf. Eddy, op.cit. pp.13; 65 ff.

⁸¹ Para essas questões, cf. especialmente Emil Schürer. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C - A.D. 135)*. Edinburgh: T & T Clark, 1979. 3 volumes (rev. por Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman e Matthew Black). Vol.IIIa, p.5 ff. A difusão dos judeus pelo mundo mediterrânico está bem atestada em inúmeras fontes, bastando para isso citar Fílon (*In Flaccum* 7) e At 2:9-11, que fala especificamente sobre judeus na Média.



sabedoria) constituíam, por sua antigüidade e freqüência, práticas extáticas persas que foram incorporadas a um apocalipse judaico.

Como sumário do *paper*, gostaria de resumir os argumentos favoráveis e contrários ao tema da indução química em 4Ezra. Como apoio à idéia, devemos sublinhar que:

1. Os procedimentos preparatórios em 4Ezra são bastante exóticos dentro do quadro geral da literatura do período do Segundo Templo;
2. A escolha de Ezra como "pseudepigrafante", sendo ele um personagem originalmente bem familiarizado com o universo persa, pode revelar a absorção intencional de temas persas;
3. Nas fontes persas os paralelos ocorrem tanto para a flor quanto para o líquido da taça;
4. Evidência para indução química, tal como encontramos em 4Ezra, é apenas o que restou em termos de evidência ao longo do tempo (i.e. em tese podem ter existido muitos outros apocalipses com as mesmas práticas, mas somente 4Ezra chegou até nós). Mas o mesmo critério pode ser aplicado - até com maior rigor - aos textos persas, onde as referências à essas práticas são mais comuns. Faz sentido pensar que, se a indução química fosse algo tão comum na literatura judaica do período do Segundo Templo, deveríamos ter mais exemplos de ocorrências do tipo.

Contra a influência Pérsia - textos judaicos, devemos levar em conta que:



1. A datação dos textos persas constitui uma barreira formidável; mesmo quando os paralelos são quase auto-evidentes, postular p.ex. a existência de um *Bahman Yasht* anterior à era cristã em nada ajuda a confirmar, em definitivo, que os textos persas são anteriores à 4Ezra;
2. Não existe menção direta da relação entre entre esses conjuntos de textos, nem em 4Ezra nem em seus comentadores (nada como a citação de Daniel em 4Ezra, prova incontestável da anterioridade do primeiro sobre o segundo);
3. Por estranho que pareça, a idéia de judeus influenciando práticas persas torna-se menos absurda quando se pensa na conversão da casa real de Adiabene (um estado-tampão entre o mundo romano e o parta); isso mostra que a adoção do judaísmo, em parte ou no todo, era uma possibilidade real num período mais ou menos correspondente ao da redação de 4Ezra.

Mesmo com todas as limitações acima, eu tendo a favorecer a idéia de que se trata de influência persa sobre 4Ezra e não o contrário - a indução química de ASCs aparece com muito maior freqüência nos textos persas do que nos judaicos do período do Segundo Templo (permito-me lembrar que nos casos o que temos é uma amostra, grande ou pequena, de uma produção que sabemos ter sido maior); o tema da taça mencionado nas passagens da *Yasna* remete o mito do líquido "iluminador" à um passado muito anterior ao tempo da redação de 4Ezra, e esse mesmo tema está ausente por completo do AT. O nome do autor pseudepigráfico também remete ao contexto persa (ainda mais se 4Ezra tiver de fato sido redigido no meio judaico da Babilônia) e tudo isso sugerem uma vinculação subordinada à Pérsia, e não o



contrário. A datação das fontes persas (ou melhor, da redação em que elas nos chegaram) impede qualquer conclusão definitiva.