

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

"KIRDIR, ABRAÃO E O ÊXTASE XAMÂNICO"

VII SEMINÁRIO DE ESTUDOS DE APOCALÍPTICA / I SEMINÁRIO
INTERNO DO PROJETO DE ESTUDOS JUDAICO-HELENÍSTICOS - PEJ -/
I SEMINÁRIO DO GEA, 28 DE NOVEMBRO - 01 DE DEZEMBRO 2006

Vicente Dobroruka

HIS / UnB



Resumo / abstract

Este *paper* busca estabelecer alguns paralelos entre elementos xamânicos presentes em relatos de viagens ao Além em textos persas, com ênfase nas quatro incrições de Kirdir e a viagem empreendida por Abraão no Testamento que leva seu nome. Trata-se apenas de um conjunto de reflexões iniciais a serem expandidas em artigo futuro.



Kirdir, Abraão e o êxtase xamânico

A presença de elementos ostensivamente indo-europeus em meio aos textos do Antigo Testamento - que contêm uma revelação essencialmente semítica, sejam eles o tema da estátua e dos impérios mundiais em Dn 2, da indução química no outrora canônico 4Ezra ou de um certo tipo de sabedoria "grega" em Ecl sempre causou mal-estar entre teólogos e historiadores das religiões mais conservadores. Que dizer então das possibilidades oferecidas pelas relações entre práticas xamânicas e êxtase religioso¹?

O tema desta comunicação consiste de um conjunto de reflexões ainda pouco sistematizadas sobre o tema, com ênfase nos aspectos xamânicos da viagem de Abraão no seu *Testamento*; para tanto, a referência intermediária de quatro inscrições do séc.III d.C. (data possível para a composição do TestAbr, coincidentemente) tratando de uma viagem ao Além pelo sacerdote persa Kirdir é fundamental como elo, ou ao menos como possibilidade de transmissão, de práticas xamânicas tipicamente siberianas para o ambiente mediterrânico. O que se pretende neste *paper* não é provar qualquer tipo de dependência direta, mas apenas o de apontar semelhanças tipológicas que sugerem a apropriação judaica de certos tipos de práticas indutoras de êxtase.

Deve-se ter em mente ainda a resistência que os xamanólogos mostram, via de regra, em admitirem a normalidade das práticas de indução externa de êxtases entre os xamãs; para muitos, esse é um sinal (tardio) de abastardamento das práticas mais antigas².

¹ A esse respeito lembremos apenas da acolhida que teve o livro de John Ashton acerca do misticismo paulino; cf. *The Religion of Paul the Apostle*. New Haven / London: Yale University Press, 2000.

² Mircea Eliade. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. London: Penguin, 1989. Pp.400-401.



Em todo caso, os próprios *Gathas* são a principal prova da relação entre o xamanismo e o zoroastrismo no que tange às práticas indutoras; mais do que isso, investigações recentes sobre os ossetas (descendentes longínquos dos citas) apontam para outras semelhanças em termos de complexos míticos, notadamente o uso da "nova pele" ou dos "ossos" durante a viagem do herói pelo Além³. A mesma referência aos "ossos" encontra-se numa lenda osseta, a de Soslan⁴:

Segundo as lendas ossetas, Soslan, não podendo vencer um inimigo, imaginou uma arnmadilha. Depois de dispensar seu exército, fingiu-se de morto, perto da fonte onde os sitiados habitualmente vinham buscar água. O inimigo, depois de muito hesitar, veio verificar o cadáver mas Soslan o atacou, e ele escapou apenas após ser cruelmente ferido. Mas numa variante, Soslan matou um boi e escondeu-se na pele do animal⁵.

O tema da pele do boi pode ter implicações importantes numa derivação que associa, morfologicamente, bois -

³ Cf. Carlo Ginzburg. *História noturna. Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. Pp.330; s357. Gignoux considera Dumézil conservador demais em suas conclusões e propõe um avanço mais rápido em direção às continuidades siberiano-iranianas; cf. Gignoux, "Les voyages chamaniques", pp.258-263.

⁴ Gignoux, "Les voyages chamaniques dans le monde iranien" in: *Acta Iranica* 21, 1981. P.244. Trata-se dos textos escatológicos do mago Kirdir, datados de 290-293 d.C.; não se trata aqui de uma lenda mas de uma viagem ao Além levada à efeito por um personagem de carne e osso, a cremos nele. No caso de Kirdir, como no de Arday Viraz, a necessidade de reforço nas crenças (o que torna-se possível pela experiência mística renovadora) pode se explicar pela instabilidade política no período. Kirdir é conhecido também de textos maniqueus (p.ex. nas *Manichäische Homilien*, org. por Hans J. Polotsky (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934. Pp.44-45). As inscrições que compõem o quadro geral do que sabemos das viagens de Kirdir são, na realidade, quatro, cuja nomenclatura obedece à seqüência estabelecida por Gignoux: KKZ (inscrição de Kirdir na Ka'aba de Zoroastro), KNRb (inscrição de Kirdir em Naqš-i Rajab), KNRm (inscrição de Kirdir em Naqš-i Rustam) e KSM (inscrição de Kirdir em Sar Mašhad).

⁵ Georges Dumézil. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1980. Pp.273-282. Cit. por Gignoux, "Les voyages chamaniques", p.260.



carruagens - viagens ao Além (uma variante das quais seria a história da carruagem de Cinderela)⁶. A viagem de Abraão

É necessário distinguir aqui as viagens ao Além feitas após a morte definitiva (presentes em todas as grandes religiões, ou ao menos entre as religiões do Livro - como a Ressurreição de Jesus, ou a aparição de Maomé) e aquelas feitas por um homem quando ainda vivo (viagem xamânica). Esta última é caracterizada por 2 coisas: pelo estado de morte aparente (causado por vezes pelo emprego de um narcótico) e a viagem da alma (no mundo físico, como um pássaro, ou no invisível, como viagem ao Céu e Inferno).

A viagem de Kirdir, da qual reproduzirei aqui os trechos essenciais conforme o estado de conservação da inscrição como um todo (i.e. levando em conta as quatro localidades que compõem seu conjunto):

[...] *se vós, ó deuses, sóis capazes, [conduzam-me] ao lado dos que já passaram, por conta dos sacrifícios e das boas obras que realizaram na terra, e a minha alma [...] Eu pedi aos deuses, vós sóis capazes, mostrai-me agora mesmo o meio [de atingir] o paraíso e o inferno [...]*

Aqui iniciam-se as considerações sobre o *Testamento de Abraão* como viagem xamânica. Um item importante a ser recordado é o fato de Abraão pedir, ainda no corpo, uma viagem pelo mundo ao anjo Miguel. O tema das portas dos danados e dos salvos também encontra paralelo na viagem xamânica de Arda Viraz, bem como o tema do castigo dos pecadores dado pelo próprio Abraão⁷; o pedido evoca também o *Wizirkard i Denig* 19⁸, no qual o rei mítico Vištâsp faz a

⁶ Ginzburg, op.cit. pp.221-226.

⁷ Gignoux, "Les voyages chamaniques dans le monde iranien" in: *Acta Iranica* 21: 244-265, 1981.

⁸ O texto deve ser do séc.XII d.C. - há um mss. datado de 1123, que faz referência a outro de 609, embora desde último não possamos ter



Zoroastro quatro pedidos - tipicamente xamânicos: que se torne imortal, que se torne imune a ferimentos [cf. o herói Soslan], que conheça os segredos dos céus, do presente, passado e futuro e que possa ver, ainda em vida a melhor existência dos justos no Além. Zoroastro o convence de que é muito para se obter de uma vez só, e que se Vištâsp pedisse apenas uma coisa o Criador lha concederia com mais facilidade. Ele opta, como Kirdir, pela contemplação do destino das almas no Além (o que acabará ocorrendo também com Abraão, embora por caminhos diferentes e com a tintura de piedade e motivações típicas da tradição judaica).

Em todo caso, nessa seção apocalíptica de um Testamento, temos algo tipicamente mazdeano (o que não implica em dependência direta), que é a filiação ao mito como mais importante do que à história). Por oposição ao caráter tardio dos textos apocalíptico, as viagens ao Além de Kirdir possuem, segundo Gignoux, um caráter autenticamente iraniano e remetem ao xamanismo dos povos da Ásia Central⁹.

A viagem ao Além torna-se incompreensível aos olhos de Gignoux, se se pretende que o viajante permaneça vivo. O uso de narcóticos, nesse contexto, torna-se mais fácil de explicar e não deve ser entendido como recurso para tornar o texto com "ar" de antigo. Gignoux traduz *mang* por

certeza de sua existência. O texto que possímos está escrito em persa arcaizante, "disfarçado" de Pahlavi. Cf. Tord Olsson. "The Apocalyptic Activity. The Case of Jamasp Namag" 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.

⁹ Gignoux, "Les voyages chamaniques", pp.257-258. Gignoux nos recorda que os apocalipses, independente de sua tipologia, permanecem sempre ligados ao gosto de uma época - aquela em que foram produzidos, mas também, diria eu, àquelas em que são consumidos. Isso explica acréscimos e anacronismos e faz entender como apocalipses como o livro de Daniel mantêm sua "atualidade" por milênios. Cf. Mario Miegge. *Il sogno del re di Babilonia: Profezia e storia da Thomas Muentzer a Isaac Newton*. Milano: Feltrinelli, 1995. P.15 ss.



"jusqu'ame" ["hennebonne", i.e. meimendro]¹⁰, mas reconhece também que a chave para o entendimento da viagem de Kirdir pode residir na natureza do "meio" que ele pede que lhe seja concedido para levar a cabo sua viagem (mas o trecho baseia-se numa recomposição de Gignoux e pode implicar num erro de cópia, embora ele o descarte¹¹).

Um paralelo que nos levaria um pouco mais longe refere-se às passagens do *Ardāy Virāz Nāmag*, que por sinal merecem atenção detida por parte de Gignoux¹².

A esse respeito, convém repensar toda a relação entre apocalíptica judaica e textos de teor apocalíptico - ainda que não o sejam de fato - pertencentes à tradição iraniana¹³.

Ao menos três aparições do tema da viagem ao Além por um santo surgem na literatura mazdeana, das quais a mais interessante - embora também a mais elaborada literariamente - parece a de Arda Viraz. Outras envolvem o protetor de Zoroastro, Vishtasp e acham-se na *Dinkard* 4.7, *Rivayat pahlavi* 47 e novamente no *Vizirkard i denig*. Embora Marijan Molé afirme seu caráter iniciático e ahistórico, Gignoux recorda que afirma que elas não excluem necessariamente todo contexto histórico. Isso ocorre graças à uma terceira fonte para as viagens, que Molé não pôde usar por ela ainda ser desconhecida mas que pode ser datada de modo preciso - a própria viagem de Kirdir, tal como descrita nas inscrições. Com base nesse fato o autor

¹⁰ Gignoux, "Les voyages chamaniques", p.266.

¹¹ Idem, p.251.

¹² Cf. "Notes sur la rédaction de l'*Ardāy Virāz Nāmag*" in: *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementa 1, 1969. Pp.998-1004.

¹³ Philippe Gignoux. "Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen" in: Claude Kappler (ed.). *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*. Paris: CERF, 1987; cf. ainda Károly Czeglédy. "Bahram Cobin and the Persian apocalyptic literature" in: *Acta Orientalia Hungarica* 8 (1): 21-43, 1958.



desconsidera as 2 primeiras viagens como anacronismos simbólicos ou mitraicos.

Quanto à natureza da experiência do mago, o autor está menos certo dela e ao contrário de Hinz, hesita em considerar Kirdir como profeta. Nas linhas 2-15 da inscrição de Naqs-i Rostam encontra-se a explicação para os deuses terem dado a visão a Kirdir. O mago alega ter pedido aos deuses essa visão, que inclui a natureza do Céu e do Inferno¹⁴. No caso de Vishtasp também existe a hesitação, que só é superada após a ingestão de *mang*¹⁵.

Quando Artvahist mistura o *mang* no vinho de Vishtasp sua alma é levada ao *Garotman* - o que sublinha o caráter de viagem ao Além do texto [por oposição ao caráter de revelação histórica de um texto como 4Ezra]. Deve-se lembrar que no caso de Vishtasp a iniciação pode ser um elemento tardio, acrescentado numa redação pós-sassânida¹⁶. No caso de Vishtasp a viagem liga-se à iniciação religiosa, mas com certeza não é esse o caso para todos¹⁷.

¹⁴ 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.63-65.

¹⁵ 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. Não se pode afirmar com certeza quais os usos anteriores do termo, mas deve-se notar que o árabe *banj* significa meimendo, beladona e plantas tóxicas em geral (al-Bīrūnī usa o termo no séc.XI para falar da beladona). Na Pérsia do séc.XIII *mang* significa tanto meimendo como haxixe. Cf. Flattery and Schwartz, op.cit. pp.16-17, 127. Hultgård is also vague on the interchangeable use of hemp and henbane regarding Persian texts; cf. Anders Hultgård. "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. P.223 ss.

¹⁶ Gignoux, "La signification du voyage extra-terrestre", p.68.

¹⁷ Cf. Heródoto, *Histórias* 4.75; Karl Meuli. "Scythica" in: *Gesammelte Schriften*. Basel / Stuttgart: Schwabe, 1975. Pp.817-879; Philippe Gignoux. "Corps osseux et âme osseuse. Essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien" in: *Journal Asiatique* 267, 1979; James D.P Bolton. *Aristeas of Proconnesus*. Oxford: Clarendon Press, 1962. etc.



Há um paralelo indiano no *Katha Upanishad*, onde a importância do ritual é também fundamental como meio de salvação. Isso talvez não explique por um empréstimo sua presença no Irã mas talvez por uma origem indo-européia comum¹⁸? Dumézil tende a favorecer a influência hindu, enquanto Gignoux prefere a derivação "direta" siberiana para explicar os aspectos extáticos da viagem de Kirdir.

Por fim, o conteúdo que se pode apreender da viagem do mago persa quanto à natureza do Céu, do Inferno e de suas punições encaixa-se perfeitamente nos lugares-comuns que se encontram nas viagens de tipo xamânico:

[Eles] me falavam da seguinte maneira: 'O condenado é bem visível tanto [vac.] na [vac.] luninosas e [vac.] achavam-se cobertos de corvos e outras pragas [...]'¹⁹

Segue-se uma descrição breve da sorte dos justos, mas a inscrição termina de modo abrupto.

Os *Testamentos dos 3 Patriarcas* - que formam o conjunto composto pelo de Abraão, de Isaac e de Jacó - aparentemente surgiram de um livro apócrifo escrito originalmente em grego no séc.I d.C. por um judeu no Egito. Este texto original devia tratar da morte de Abraão, sua turnê pelo mundo habitado etc.. Esse enredo deve ter se dividido em duas recensões antes de ter sido apropriada pelos cristãos²⁰. Os TestIs e TestJac derivam, portanto, do TestAbr mas, embora os três tenham sido cristianizados e apropriados pela Igreja, os TestIs e Jac são repetitivos e

¹⁸ Gignoux, "La signification du voyage extra-terrestre", p.69.

¹⁹ Gignoux, "Les voyages chamaniques", p.257.

²⁰ Para a análise básica das questões relativas ao TestAbr, segui a introdução de Sanders. Cf. Edward P. Sanders. "Introduction" e "Testament of Abraham (First to Second Century A.D.). A new translation and introduction" in: James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983-1985. Vol.1. P.869 ss.



menos interessantes, além de carecerem do elemento extático que é o tema desta comunicação.

Como resumo, o TestAbr consiste do seguinte: estando para morrer, Deus envia o arcanjo Micael para que Abraão se prepare e faça seu testamento. Espera-se que Abraão entregue sua alma voluntariamente ao anjo, mas ele não o faz e pede primeiro para conhecer todo o mundo habitado. Consultando Deus, Micael leva Abraão, que ao ver pessoas pecando de todo jeito, começa a matá-las; Deus manda a turnê interromper-se para que a Terra não fique desabitada. Deus, sendo compassivo, adia a morte dos pecadores para que tenham tempo de se arrepender, ao contrário do que faz Abraão. Este é levado ao local de julgamento das almas, para que possa arrepender-se de sua severidade. Ele vê que há três formas de julgar: pelo fogo²¹, pelo registro e pelo equilíbrio; e três julgamentos: por Abel, pelas 12 tribos de Israel, e e por Deus. Abraão intercede por uma alma que não é especialmente justa nem injusta, e arrepende-se de sua dureza anterior intercedendo pelos que matou. Deus salva a todos; Abraão volta mas ainda se recusa a morrer. Deus envia a morte, que mostra a Abraão a sua ferocidade e leva sua alma por meio de um truque. A alma é levada ao Céu pelos anjos²².

Existem 2 formas básicas do TestAbr: uma longa (A), com vários mss. gregos e uma versão romena, e uma curta (B), atestada pelo grego, eslavônico, romeno, árabe e etiópico. Os melhores de cada são os gregos. É provável que TestAbr A e B tenham a mesma origem.

As principais diferenças entre A e B são:

²¹ Evocando também um paralelo persa com a *Bundahišn* e seu ordálio do rio de metal derretido.

²² Sanders, op.cit. p.870.



1. Em B, a visão do julgamento antecede a turnê;
2. Em B, a visão do julgamento não é tão bem descrita;
3. O estilo de B é mais tosco;
4. Em B as interpolações e influências cristãs parecem menos prováveis.

Algumas das palavras em B somente são atestadas após o séc.V d.C.²³. Quanto à língua original, as possibilidades são: hebraico (Ginzberg e Kohler); palestinese (Box); egípcio e judaico (Turner); hebraico para TestAbr B (Schmidt, que depois modificou sua opinião e não mais as considera traduções); grego (Delcor). A parece exibir conhecimento da LXX em Gn, mas B não; A assemelha-se linguisticamente com 2, 3 e 4Mc. Tudo isso aponta para um grego alexandrino²⁴.

A datação é difícil porque não existem doutrinas datáveis nem eventos históricos referidos com precisão. James o considerava posterior ao ApPedro mas anterior à Orígenes (i.e. deve ser do séc.II d.C. e era cristão). Turner considera o texto de B egípcio e contemporâneo ou mesmo anterior ao uso difundido da LXX, o que o dataria talvez entre 200-165 a.C. e A como posterior, talvez do séc.II d.C.. Schmidt vê o trabalho como composto em círculos essênios ou semelhantes, na primeira metade do séc.I d.C.. Ele argumenta que como TestAbr preocupa-se apenas com a escatologia individual, ele deve ser posterior à 4Ezra, que trata de ambas. Mas não se pode falar numa evolução desse tipo com segurança, e 4Ezra tem que ser posterior à 70 d.C. (o que impede a datação de TestAbr antes de 50 d.C.). É razoável supor que o judaísmo egípcio não estava em condições, após 117 d.C., de produzir um

²³ Idem, p.872.

²⁴ Idem, p.873.



trabalho desse tipo, que não distingue judeus e gentios no Juízo²⁵.

Os pontos alegados por vários estudiosos que ligam o TestAbr ao essenismo tal como descrito por Josefo permanecem sem comprovação. Como Abraão vive numa cidade e os *therapeutae* de Fílon não, isso também os excluiria como possibilidade. Em suma, TestAbr não possui características comuns que se possa atribuir a este ou aquele grupo judaicos; essa "descaracterização", comum também a 2En e 3Br, mostra o quanto podia ser variado o judaísmo helenístico. Os pecadores são julgados de acordo com sua conduta ética e a Aliança com Israel não parece ter qualquer relevância²⁶.

O judaísmo é descrito como uma religião de valores comuns, embora a piedade de Deus seja enfatizada. Não há distinção entre judeu e gentio (ref. à Israel apenas em TestAbr A 13:6). A visão de Abraão dos pecados encontra-se em TestAbr A 10:1 e B 12:12.

E o arcanjo Micael desceu e levou Abraão numa carruagem de querubins e o elevou no ar do Céu e levou-o por uma nuvem [...] E na carruagem Abraão contemplou todo o mundo habitado. E Abraão viu o mundo tal como ele estava naquele dia: alguns aravam, outros puxavam carroças; num lugar pastoreavam-se ovelhas, noutra esperando [com seus rebanhos] nos campos [...] E continuando, Abraão viu homens brandindo espadas, e perguntou ao Comandante-em-chefe²⁷, 'Quem são esses?' E o Comandante-em-chefe disse, 'Esses são ladrões, que pretendem cometer assassinatos, roubar, queimar e destruir'. Abraão disse, 'Senhor, Senhor, ouça a minha voz e ordene que animais selvagens saiam da mata e os devorem'. [E assim ocorreu] E [Abraão] viu noutra lugar

²⁵ Idem, p.874.

²⁶ Idem, p.876-877.

²⁷ A terminologia militar aparece também na inscrição de Kirdir (KSM 34 / KNRm 59): "[Eles] me falaram assim: 'Veremos o comandante dos cavaleiros e os cavaleiros, e eles montam cavalos rápidos, e o porteiro-mor [...]'. Cf. Gignoux, "Les voyages chamaniques", pp.253-254.



um homem e uma mulher cometendo imoralidades sexuais, e disse, 'Senhor, Senhor, ordene que a terra se abra e os engula' E imediatamente a terra dividiu-se em duas e os engoliu.

Após outras intervenções punitivas, Deus manifesta-se (TestAbr A 10:12-15):

'Ó Micael, Comandante-em chefe, mande a carruagem parar e mande Abraão embora, para que ele não veja todo o mundo habitado. Pois se ele ver todos os que passam suas vidas em pecado, ele destruiria tudo o que existe. Pois vede, Abraão não pecou e não tem piedade dos pecadores. Mas Eu criei o mundo, e não quero destruir nenhum deles; mas atraso a morte do pecador para que ele se converta e viva. Agora conduza Abraão até o primeiro portal do Céu, para que ele possa ver as recompensas e punições, e arrepender-se pelas almas dos pecadores que ele destruiu'.

Serão os descendentes de Adão, não de Abraão e Jacó, que serão julgados (TestAbr A 11:9; B 8:12 ss.). Os pecados descritos por Abraão são odiosos por qualquer critério, mesmo os não-especificamente judaicos de transgressão legal; nem sequer a idolatria é mencionada (o que pode indicar tanto uma vertente "alternativa" dentro di judaísmo que produziu o TestAbr como talvez uma influência externa, que teria sido mal-adaptada pelo autor do texto ao fazê-lo sentir-se obrigado a abrir mão do elemento de condenação especificamente judaico). Todos são julgados do mesmo modo, seja a maioria de seus atos boa ou má. Os únicos meios de perdão são o arrependimento e a morte prematura²⁸.

Os dois portões de Mt 7:13 podem ter influenciado a redação de TestAbr B, embora não necessariamente. E o TestAbr não é, em sentido estrito, um testamento, apesar do pedido de Micael. O interesse do autor parece ter residido essencialmente no tema do julgamento, para o qual o

²⁸ Idem, p.877.



testamento é apenas um pretexto, e o outro embelezador é o tema da resistência à morte (emprestada da tradição mosaica, cf. Dt 34:1-4)²⁹. O tema dos portões é tradicional nos textos persas e manifesta-se também em XXXXX.

Por fim, um testemunho externo ao TestAbr alude ao mesmo tema: Pseudo-Fílon descreve o fato de Abraão ter podido ver um lugar de punição para os perversos por meio de fogo³⁰. Na verdade, a passagem (TestAbr A 13:13) afirma que

Se o fogo testar as obras de alguém e não tocá-lo [i.e. feri-lo], essa pessoa está justificada e o anjo da justiça o leva e transporta, como salvo, para o grupo dos justos.

Evocando, também aqui, o ordálio pelo fogo presente na *Bundahišn* e 1Co 3:13.

Portanto, há paralelos morfológicos - e talvez não mais do que isso - nas experiências de Kirdir e naquelas descritas no TestAbr e, do ponto de vista da indução do estado alterado de consciência ("ASC"), em 4Ezra. Mas de todo modo, as experiências descritas em 4Ezra são diferentes - por envolverem indutores que podem relacionar-se ao xamainismo, via temas comuns aos complexos míticos persas, mas sem a viagem ao Além (são figuras sobrenaturais que v~em até Ezra) -, e as de Abraão pela própria impossibilidade de certeza autoral gerada pela pseudonímia³¹. Finalmente, devemos lembrar que o estado de conservação das inscrições de Kirdir está longe do desejado, e que boa parte do que Gignoux propõe consiste de reconstituições; entre os trechos comprometidos encontra-se precisamente aquele que fala dos "meios" pelos quais Kirdir

²⁹ Idem, p.879.

³⁰ *Antigüidades bíblicas* 23.6.

³¹ Gignoux, "La signification du voyage extra-terrestre", p.65.



preparou-se para sua viagem ao Além³², e a possibilidade de que se trate de adições tardias à apocalíptica persa deve estar sempre presente.

Outro tema que pode ter uma origem comum é o da carruagem que leva Abraão em sua viagem pelo mundo: embora conduzida pelos querubins e acompanhada por outros 60 anjos (TestAbr 10:1), pode-se ter aí um paralelo com o complexo mítico animal - pele - carruagem, mais do que com o *topos* literário das obras ascencionais da literatura *hekhalot*.

³² 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 (in Hebrew). P.481; for the inscription itself cf. Prods O. Skjaervø. "Kirdir's vision: translation and analysis" in: *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 16, 1983. Pp.296-306.