

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

Vicente Dobroruka**

Resumo

O artigo discute a pseudepigrafia na Antigüidade tardia, analisando alguns casos específicos em que ela poderia ser entendida como identificação especial do autor real com o autor presumido da obra em questão; o "Livro de Elchasai" é especialmente importante no escopo do artigo. Tenta-se transpor o que for possível dessa investigação para o contexto da apocalíptica judaica, onde muito menos informação do gênero está disponível.

Palavras-chave: Judaísmo helenístico; literatura apocalíptica; Patrística; Psicologia da religião

Abstract

This article deals with pseudepigraphy in late Antiquity, discussing particular cases where it might have been understood as real identification between real and presumed authors in a given work; the "Book of Elchasai" is especially relevant in this sense. It is hoped that part at least of the arguments discussed in the article could be insightful for the investigation of Jewish apocalyptic pseudepigraphy, for which there is much less information available.

Keywords: Hellenistic Judaism; apocalyptic literature; Patristics; psychology of religion

* Originalmente este artigo constituía parte da tese de doutorado do autor, defendida em 15 de dezembro de 2005. O que aqui se apresenta é uma versão modificada do mesmo. Para as citações bíblicas é utilizada a *Bíblia de Jerusalém* e, para os pseudepígrafos do AT, a edição de CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. New York: Doubleday, 1983-1985 (abreviada como OTP), cotejados com os originais conforme a necessidade em cada caso. Para textos clássicos em grego, tais como Josefo, Filon e Luciano, foram utilizadas as edições da Loeb Classical Library (LCL).

** Doutor em Teologia pelo Wolfson College, Oxford. Professor de História Antiga da Universidade de Brasília (UnB). Coordenador do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos – PEJ (www.pej-unb.org). Endereço eletrônico: vicente@unb.br.

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 sejam 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-se pelo herói que recebe a atribuição autoral “de fato”. Nem todas essas passagens fornecem indicações de identificação plena entre o autor “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 e que *pode* ter sido escrito 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 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 à 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.

¹ Por experiência “sincera” entendo aquela em que, independentemente do que um observador externo possa pensar ou opinar, a honestidade do sujeito da experiência se lhe afigura 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 experiência extática, não as racionalizações que se podem fazer acerca dela.

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 Segundo Templo. Casos de possessão são narrados com freqüência 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 [εὐθουσιῶντες], e, sob inspiração [προεφήτευον] 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 se 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 freqüência com que ocorre – o que é ainda mais surpreendente levando-se em conta as interdições bíblicas relativas à manipulação de espíritos (que evidentemente incluiriam 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 – isto

² Josefo, *Antigüidades Judaicas* 8.46, para o caso da expulsão de um demônio por parte de certo Eleazar na presença de Vespasiano e outros romanos. Aqui o procedimento se fazia 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 Neste 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 (αντιβᾶλλω). Cf. OTP 2, pp. 32-33.

⁴ *Sobre a Vida de Moisés* 2.7.37. Em grego, o *prompter* invisível torna-se εκᾶστοις ἀοράτως.

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

é, aquelas que revelam pistas sobre a identidade do autor putativo, ou que exibem algum tipo de diálogo ou troca de papéis entre o visionário (leia-se o autor “mecânico”, em princípio) e o intermediador divino, normalmente um anjo. Chamarei estas 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 (por exemplo, jejuns longos, visões, viagens ao Céu ou ao Inferno).

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

Os trechos mais interessantes são aqueles que se encaixam em todas as cinco categorias definidas acima (incluindo narrativas em 1ª e 3ª pessoas no mesmo texto, o que é freqüente); seu interesse reside no fato de fornecerem um volume de informações declaradas sobre o processo visionário (independentemente de essas informações reportarem-se a processos “sinceros” ou “convencionais”). As passagens que preenchem este 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: “por que o teu coração⁶ te perturba, Baruch, e por que 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 se mostra 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

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

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

⁸ RUSSELL, David S. *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.

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 concluído entre os sécs. IV e VII d.C.). Na passagem que nos interessa, 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 se inicia de modo bastante abrupto, sem qualquer interlúdio preparatório perceptível¹¹. 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 se apresenta bastante estereotipada: Esdras não faz mais do que pedir a Deus piedade com relação aos pecadores, sem muita convicção. Esta 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 se encaixar 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 viagem ao Além judaicos, transplantados para solo cristão. Mas a certeza dessa artificialidade não pode ser mantida com base na datação apenas (ou seja, o fato de ser

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. 606ss.

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.), a 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 STONE, Michael. 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 reconsideration of apocalyptic visions. In: *Harvard Theological Review* 96. 2, 2003, pp. 168-177.

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 se revestem de interesse, principiando pela voz “oculta” (numa tradução literal, *aoratos*, 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, (por exemplo, 4Ezra e 2Br), embora o artigo 1 de ApSid constitua-se de uma longa exortação ao amor nos moldes de 1Jo 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 quem 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):

¹³ VisEzra constituiria, desse modo, um caso típico da distinção estabelecida por Russell entre inspiração “sincera” e “literária”. Cf. RUSSELL, p. 159.

¹⁴ As evidências para as indistinções entre elementos cristãos e judaicos são muitas – algumas das principais são 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 em OTP 1, p. 606.

¹⁵ Cf. OTP 1, p. 609, nota 21. Note-se que o mesmo termo, em grego, é utilizado por Filon para descrever o processo pelo qual os sábios traduziram a *Torah* (cf. supra, nota 4).

¹⁶ Cf. CHARLESWORTH, James H. The Jewish roots of christology: the discovery of the hypostatic voice. In: *Scottish Journal of Theology* 39.1, 1986, pp. 19-41.

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 deste 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 Ezequiel*: 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.

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 destes 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 neste 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.

¹⁷ Para uma discussão completa dos problemas textuais relacionados ao tema, cf. DELCOR, Mathias. *Testament of Abraham*. Leiden: Brill, 1973, p. 78ss.

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 dela tentar fugir. Cf. NICKELSBURG, George W. (ed.). *Studies in the Testament of Abraham*. Missoula: Scholars Press, 1976, p. 87.

¹⁹ Isto é, o apocalipse propriamente dito, e não a *Vita* (o texto grego denominado *Apocalipse de Moisés*, com diversas versões e variantes). Cf. as notas e a introdução pelo tradutor, M. D. Johnson em OTP 2, p. 249ss.

²⁰ No texto do Gn a passagem é virtualmente idêntica, mas Deus se vira para a mulher e não para um narrador em 1ª pessoa, a única sutileza do ponto de vista da narrativa.

²¹ Cf. MARTIN, John M. *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

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 à terra [...].

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 é 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 se mostra 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 à 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 Yahweh está neste lugar e eu não o sabia!” [...] Levantando-se de

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.

madrugada, tomou a pedra que lhe havia servido de travesseiro, ergueu-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 em 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.

Nesta 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 em 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

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 se tratar 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 em OTP 2, p. 404. Cf. também KUGEL, James L. *The Ladder of Jacob*. In: *Harvard Theological Review* 88, 1995, pp. 209-227.

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. Deste 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 em relação ao processo visionário, 7:1-2 não inclui comandos e 9:21 e 10:1-17 não incluem narrativas em 3ª pessoa. Seria cansativo e desnecessário listar todas estas 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

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. COLLINS, Adela Y. *The Apocalypse*. Dublin: Veritas Publications, 1979, p. 34 s.).

²⁵ Embora neste último a águia falando com Baruch seja um episódio visionário em si mesmo.

²⁶ Cf. as notas do tradutor em OTP 1, p. 91ss.

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 em relação ao mal no mundo ou por sua incapacidade para compreender os desígnios divinos (veja, por exemplo, 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. MERKUR, Daniel. *The visionary practices of Jewish apocalypticists*. In: BOYER, L. Bryce & GROLNICK, Simon (eds.). *The psychoanalytic study of society*. Hillsdale: Analytic Press, 1989, p. 126.

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;
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 à 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 *kasbrut*, não como uma relação de causa-efeito entre as ervas e os episódios visionários subsequentes.

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 importância e peculiaridades, 3En merece

²⁸ Texto confuso em muitos mss. E ausente da outra grande revisão 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.

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 se 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. Estas 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 como 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 apresentam ainda a dificuldade de se constituírem 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 isto leva o estudioso a examinar os trechos dos OrSib com imenso cuidado. OrSib 2:1-5 nos informa que³²:

³⁰ Em meu ponto de vista, o tradutor está correto ao apontar que esta palavra implica objetividade e faz a visão onírica coincidir com o que o visionário vinha enxergando acordado.

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 destes livros pode ter origem frígia, mas as partes cristãs não necessariamente. Aqui

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 [...].

A referência na passagem acima é 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 por que meu coração treme novamente? E por que 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.

estamos lidando com um trecho judaico (os livros 1 e 2 devem ter originalmente formado uma unidade e, neste caso, a interpolação cristã vai de 1.324-400). Cf. OTP 1, p. 330ss.

³³ A inferência pode se relacionar 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).

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..

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
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 a 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:

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 em 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).

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 Galiêno (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 em OTP 1, p. 453).

³⁸ Sobre este fragmento sabemos muito pouco e se encontra no *Discurso aos Santos* de Constantino. Dada a franqueza deste trecho, é uma pena que só tenhamos um fragmento tão pequeno – que de algum modo parece relacionar-se com 3:1-5 e 296.

A [sibila] eritréia, então, a Deus: “Por que, ó Mestre,
me infliges a compulsão da profecia e não me poupas, elevada acima da
Terra,
até o dia da Vossa vinda abençoadíssima?”

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, por exemplo, Jr 4:19ss.).

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 (VisEzra, por exemplo) são notavelmente abruptas quanto aos processos de indução de ASCs e vão direto ao conteúdo da mensagem que se pretende veicular. Deste modo, elas acabam por se assemelhar 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, neste 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 estas passagens são relativamente raras na apocalíptica 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.

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. STONE, Michael. *Fourth Ezra: a commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990, p. 439.

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 SØRENSEN, Eric. *Possession and exorcism in the New Testament and early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

Para tanto, é necessário examinar as relações entre corpo e espírito, alma ou outra essência assemelhada. Esta separação é freqüente nos pseudepígrafos, normalmente relacionada à ressurreição da carne – uma adição tardia ao pensamento judaico, por comparação ao cerne do AT⁴¹. Exemplos desta 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”.

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 tomadas 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, dentre os quais 1QS 11:11-12 basta (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):

⁴¹ RUSSELL, p. 153ss.

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 posseção 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 ser apocalipses ou pseudepígrafos do AT, dividem com eles certo número de características relativas 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. Estas 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 se trata no primeiro caso de algo distinto da pseudepigrafia 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 Yahweh, o Deus de Davi, teu pai. Porque não seguiste o comportamento de Josafá, teu pai, nem o de Asa, rei de Judá [...]”.⁴²

A passagem pode ser vista como psicográfica (e por vezes é utilizada com esse propósito por espíritas que, deste 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 Yahweh.

Embora a tentação seja tratar os dois casos do mesmo modo – ou seja, como fraudes pias – o 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 de 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 da ascensão de Jorão de Judá ao trono⁴³, mas ao mesmo

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 וַיָּבֵא אֱלֹהֵי מֶלֶךְ הַבַּיִת מִאֵלֵי יְהוֹשָׁפָט לְאָזְנֵהוּ e o grego καὶ ἦλθεν αὐτῷ ἐγγραφή παρὰ Ηλίου τοῦ προφήτου λέγων [...], nos dois casos significando que um texto ou carta chegou a Jorão, rei de Judá.

tempo o cronista não menciona profecias de Elias ou de Eliseu em nenhum outro lugar no texto⁴⁴. Por estas 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, trocadas de um personagem pouco conhecido para outro cujo nome seja mais bem divulgado⁴⁵.

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-se de outras passagens do AT que fazem referência à ação de espíritos independentes da vontade humana (o episódio da bruxa de Endor – 1Sm 28:6ss. e as restrições à manipulação dos 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 neste tipo de polêmica, já que a ele relacionam-se todo tipo de episódios no folclore do judaísmo⁴⁹. O pano de fundo histórico

⁴³ Uma leitura direta de 2Rs 2-3 sugere que ele já estava morto à época; cf. DILLARD, Raymond B. *2 Chronicles*. Waco: Word Books, 1987. (Word Biblical Commentary), 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 (GAEBELEIN, Frank E. (ed.). *The expositor's Bible commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1988, p. 507).

⁴⁴ MYERS, Jacob M. *II Chronicles*. New York: Doubleday, 1965, pp. 121-122. Cf. também RUDOLPH, Wilhelm. Problems of the Books of Chronicles. In: *Vetus Testamentum* 4, 1954.

⁴⁵ MYERS, 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. VRIES, Simon J. *1 and 2 Chronicles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989, p. 333.

⁴⁶ HYMAN, Aaron. *Sefer Torah ha-ketuvah veba-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.

⁴⁷ BEVAN, Edwyn. *Sibyls and seers, a survey of some ancient theories of revelation and inspiration*. London: G. Allen & Unwin, 1928, p. 40.

⁴⁸ AUNE, David. *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983, pp. 72-73.

do desgoverno de Jorão também se adequou à história, mas isso só se mostra possível pelo caráter folclórico do personagem do profeta⁵⁰; a ideia de um documento (forjado) gerado pelo campeão do Yahwismo 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, caso se trate de uma experiência mística “sincera”, fornecer-nos-ia 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 próximos das práticas modernas das revelações no sentido Além – mundo terreno⁵³.

O próximo texto, do qual temos pouca informação, é importante por se tratar 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 resumida no relato que nos chegou através de Hipólito (c. 170-236 d.C.)⁵⁴. Um greco-sírio de nome Alcibiades trouxe para Roma um livro elcasaíta⁵⁵ que ele teria recebido dos chineses (απο·

⁴⁹ Este não é o espaço para discutir toda essa tradição, mas é oportuno lembrar 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. FRANKFURTER, David. *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, pp.112-113).

⁵¹ WILLIAMSON, Hugh G. M. *1 and 2 Chronicles*. London/Grand Rapids: Marshall, Morgan & Scott/Eerdmans, 1982. (New Century Bible Commentary), 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.

⁵² Os exemplos são muitos, mas basta pensar em Er, o armênio, na *Reública* de Platão ou em Ulisses na *Iliada*.

⁵³ BEVAN, 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 Alcibiades 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 Alcibiades, ainda que 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

Σηρῶν), mas inicialmente Alcibiades alegara que o livro havia sido escrito por um anjo de 96 milhas de altura.

Certo Alcibiades, 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 certo Sobiai. Ele havia 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 Alcibiades tenha rapidamente mudado suas pretensões iniciais para uma história mais modesta na qual ele mesmo é apenas o receptor final do livro, cuja origem se perde, convenientemente, na Partia, 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, a quem considerava um personagem real, de carne e osso⁵⁹. Talvez a noção de pseudepigrafia, neste sentido (ou seja, da entrega direta de um texto escrito por meios sobrenaturais a um recipiente humano), tenha seu exemplo mais antigo no Código de Hamurábi, que teria sido entregue por Shamash, juiz do Céu e da Terra⁶⁰.

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.

⁵⁶ Hipólito. *Elenchos* 9.13. In: WENDLAND, Paul (ed.). *Hyppolitus Werke - Refutatio omnium haeresium. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1985. Translation by Johannes Irmscher. In: SCHNEEMELCHER, Wilhelm (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. LESSES, Rebecca M. *Ritual practices to gain power: angels, incantations, and revelation in early Jewish mysticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.).

⁵⁷ Cf. também LIEU, Samuel. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Manchester: Manchester University Press, 1985, pp. 27-28. Epifânio é o outro testemunho deste 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.

⁵⁹ Eusébio, *Prep. Ev.* 9.17.

⁶⁰ RIST, Martín. 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, p. 75

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

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 – isto contribui para parte do espanto de Luciano, parece-me. 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.

⁶¹ *Alexandre, o Falso Profeta*. 19.

⁶² DODDS, Eric R. *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.

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 (como 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 Sibilinos*, 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, ou seja, pelo autor putativo. Estas descrições com frequência implicam em efeitos colaterais ou em descrições de sensações agradáveis.

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.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUNE, David. *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983.

BEVAN, Edwyn. *Sibyls and seers, a survey of some ancient theories of revelation and inspiration*. London: G. Allen & Unwin, 1928.

CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. New York: Doubleday, 1983-1985.

CHARLESWORTH, James H. The Jewish roots of christology: the discovery of the hypostatic voice. In: *Scottish Journal of Theology* 39.1, 1986.

COLLINS, Adela Y. *The Apocalypse*. Dublin: Veritas Publications, 1979.

DELCOR, Mathias. *Testament of Abraham*. Leiden: Brill, 1973.

DILLARD, Raymond B. *2 Chronicles*. Waco: Word Books, 1987. (Word Biblical Commentary).

DODDS, Eric R. Pagan and Christian in an age of anxiety: Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine. New York/London: Norton, 1970.

FRANKFURTER, David. *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and early Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

GAEBELEIN, Frank E. (ed.). *The expositor's Bible commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.

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 sbebe-'al peh, ve-'od harbeh sifre Hazal ve-Rishonim*. Tel Aviv: Devir, 1979.

KUGEL, James L. The Ladder of Jacob. In: *Harvard Theological Review* 88, 1995.

LESSES, Rebecca M. *Ritual practices to gain power: angels, incantations, and revelation in early Jewish mysticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

LIEU, Samuel. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Manchester: Manchester University Press, 1985.

MARTIN, John M. *Paradise lost and the Genesis tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

MERKUR, Daniel. The visionary practices of Jewish apocalypticists. In: BOYER, L. Bryce & GROLNICK, Simon (eds.). *The psychoanalytic study of society*. Hillsdale: Analytic Press, 1989.

MYERS, Jacob M. *II Chronicles*. New York: Doubleday, 1965.

NICKELSBURG, George W. (ed.). *Studies in the Testament of Abraham*. Missoula: Scholars Press, 1976.

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.

RUDOLPH, Wilhelm. Problems of the Books of Chronicles. In: *Vetus Testamentum* 4, 1954.

RUSSELL, David S. *The method and message of Jewish apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964.

SØRENSEN, Eric. *Possession and exorcism in the New Testament and early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

STONE, Michael. A reconsideration of apocalyptic visions. In: *Harvard Theological Review* 96. 2, 2003.

STONE, Michael. Coherence and inconsistency in the apocalypses: the case of 'The End' in 4 Ezra. In: *Journal of Biblical Literature* 102, 1983.

STONE, Michael. *Fourth Ezra: a commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

VRIES, Simon J. *1 and 2 Chronicles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

WENDLAND, Paul (ed.). *Hyppolitus Werke - Refutatio omnium haeresium. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1985. Translation by Johannes Irscher. In: SCHNEEMELCHER, Wilhelm (ed.). *New Testament Apocrypha*. Vol.2. London: Lutterworth Press, 1965.

WILLIAMSON, Hugh G. M. *1 and 2 Chronicles*. London/Grand Rapids: Marshall, Morgan & Scott/Eerdmans, 1982. (New Century Bible Commentary).