

3. O Zoroastrismo: apocalíptica, ressurreição e contatos com o Judaísmo primitivo

Desde o trabalho de Richard Reitzenstein, um classicista alemão cujo ponto de vista ajudou a moldar a abordagem acadêmica para o estudo da religião em sua época, a questão da relação ou possível influência entre a literatura iraniana e a judaica tardia (com posterior reflexo no cristianismo primitivo), especialmente no que concerne às ideias escatológicas, tem sido debatida.¹ Como consequência óbvia, dois extremos se posicionaram: a aceitação e a recusa. É mister, então, uma avaliação mais sóbria das evidências.

O primeiro passo deve ser a discussão da articulação de tradições apocalípticas iranianas dentro da mitologia zoroastriana e a análise de vários temas “apocalíptico-escatológicos” relevantes em termos de antecipação do fim. Estes incluem a expectativa de sinais e tribulações do fim dos tempos, o milênio de Zoroastro, o confronto final entre o bem e o mal, juízo final e a restauração do mundo, juntamente com a ressurreição dos mortos. Para tanto, é necessária a compreensão da religião de Zoroastro, seu surgimento, a figura do profeta, suas escrituras e principais ideias escatológicas.

No que tange especificamente à ressurreição dos mortos (noção que tem sua origem em grupos apocalípticos), é interessante notar sua fenomenologia no Oriente antigo, bem como na Grécia arcaica e helenística, e traçar possíveis paralelos com o judaísmo primitivo e pós-exílico. O contato dos judeus com culturas estrangeiras teria amadurecido e ampliado antigas ideias, especialmente a partir do período chamado de Judaísmo do Segundo Templo.

¹ REITZENSTEIN, R. Vom Töpferorakel zu Hesiod. In: REITZENSTEIN, R.; SCHAEDEER, H. H. (Ed.). *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, p. 38-68. A obra é um dos clássicos da *Escola da História das Religiões*; nela, Reitzenstein alega que a literatura apocalíptica da época helenística (bem como antigas ideias gregas e platônicas subjacentes a ela) foi fortemente influenciada pelas antigas tradições iranianas. Um ponto central de seu argumento é que o mito de uma sequência de idades que se deterioram (cada uma associada a um metal) encontrado no *Mito das cinco raças*, de Hesíodo, também faria parte da tradição iraniana. Reitzenstein usa como principal fonte iraniana o *Zandi ī Vahman Yasht* (chamado também de *Bahman Yasht*), o qual recebeu sua redação final no IX ou X século d.C., mas que, segundo ele, representa uma tradição iraniana muito antiga. Sobre Hesíodo, o mesmo ponto de vista é postulado atualmente por M. L. West em sua edição crítica de *Os trabalhos e os dias* (cf. WEST, M. L. *Hesiod, Works and Days*, p. 172-177). Paralelos entre o *Bahman Yasht* e o sonho de Nabucodonosor sobre uma estátua compósita em Dn 2,31-45 também foram postulados, bem como entre o mito hesiódico e o texto daniélico (cf. SOARES, Dionísio O. *Hesíodo e Daniel: as relações entre o mito das cinco raças e o sonho da estátua de Nabucodonosor*. Dissertação de Mestrado, PUC-Rio, 2006. p. 185-194).

3.1. Zoroastro e sua religião

3.1.1. Os fundamentos da religião de Zoroastro

Os antigos iranianos não possuíam ainda a sistematização da questão de como o mundo conhecido poderia acabar. Assim como muitos outros povos antigos, acreditavam que o mundo iria continuar indefinidamente com a ordem natural já conhecida há séculos. Nesse cosmos havia uma luta constante entre a ordem e o caos. Era atribuição dos deuses manterem ou restabelecerem essa ordem.² Esse mundo que os iranianos pastores conheceram por séculos começou a sofrer modificações na época de Zoroastro,³ considerado profeta e reformador da religião masdeísta (o Masdeísmo é a mais antiga religião dos iranianos).⁴

Assim, uma sociedade relativamente pacífica começou a ser conturbada por guerras tribais. Ao que parece, Zoroastro foi atingido pela diferença entre as antigas tribos pacíficas e as novas tribos guerreiras. As tribos antigas eram criadoras de gados, nômades, cuja única preocupação era encontrar boas pastagens para sua sobrevivência. Mas essas tribos estavam sendo devastadas por tribos com caruagens de guerra e novos tipos de armas, as quais estavam massacrando esses criadores de gado e tomando posse de seus rebanhos.⁵

Zoroastro acabou sendo considerado também, a partir dessa reforma, o fundador do Zoroastrismo, a qual teria se tornado religião oficial do Império Persa no século VI anterior à Era Comum. Alguns acreditam que Zoroastro teria vivido entre o IX e o VI século a.C.; a tradição zoroastriana afirma que ele teria vivido 258 anos antes de Alexandre, o Grande, portanto em meados do VI século. Entretanto, a pesquisa recente demonstrou que esse cálculo estava equivocado; a ten-

² COHN, Norman. How Time Acquired a Consummation. In: BULL, Malcolm (Ed.). *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, p. 21-37; aqui p. 21.

³ O nome Zoroastro é a forma grega do persa *Zaratustra*, a qual provavelmente significa, no persa antigo, “aquele que controla camelos”, ou “aquele que possui camelos reais” (cf. Y. 44,18). Não há um consenso acerca do significado de “zarath”, que pode ser “camelos amarelos”, ou “camelos selvagens” (daí a definição “aquele que controla camelos”). De qualquer forma, o significado do nome reflete a época de uma sociedade pastoril tradicional, anterior à prática da agricultura, o que também é usado para atestar a longa antiguidade da figura do profeta. O nome grego se dá a partir de uma etimologia popular: *zôros* (“puro”, “não-misturado”, com vinho), e *ástron* (“estrela”, provavelmente incorporado devido à identificação posterior do profeta como sendo a fonte do conhecimento astrológico); cf. HUMBACH, Helmut. *The Gâthâs of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, p. XXI. v. 1.

⁴ O termo no persa antigo é *Mazdayasna*, “Reverência à Sabedoria”.

⁵ COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, p. 94-95.

dência atual é considerar que ele teria vivido num período muito anterior,⁶ entre cerca de 1550 e 1200 a.C., ou pelo menos antes do ano 1000.⁷

Mary Boyce é uma das principais defensoras da antiguidade do profeta, variando bastante a datação ao longo de suas publicações: em 1975 ela concluiu que “na ausência de qualquer evidência externa vigorosa, portanto, parece natural concluir que o profeta viveu em algum tempo entre, digamos, 1400 e 1000 a.C., numa época em que seu povo estava talvez ainda habitando no norte da Ásia Central, antes de ir para o sul em seu desvio de direção para fixar residência no Khwarezm”.⁸ Em 1977 ela escreveu: “é preciso lembrar que Zoroastro viveu muito tempo atrás, possivelmente por volta de 1500 a.C. ou mesmo antes”.⁹ Em 1979, ela datou Zoroastro novamente entre 1700 e 1500 a.C., mas admitiu que “é impossível estabelecer datas fixas para a época de sua vida”.¹⁰ Em 1982, ela o colocou antes de 1200 a.C.¹¹ Por fim, ela afirmou que “a data mais provável, portanto, parece ser entre 1400 e 1200 a.C.”.¹² Os seus argumentos são baseados especialmente nas afinidades linguísticas dos Gathas com o Rig Veda e no ambiente cultural refletido neles. Por exemplo, sendo o gado muito importante, não há metáforas ou analogias provenientes da agricultura nos *Gathas* (hinos sagrados).¹³

Já há muito se levantou a tese da época remota de Zoroastro (pelo menos no início do primeiro milênio a.C.).¹⁴ Entretanto, Henning e Zaehner defendiam o VI século a.C.¹⁵ Mais recentemente, Alan Segal forneceu um veredicto mais equilibrado, afirmando que Zoroastro “pode ter vivido em qualquer época entre o décimo-primeiro e o sétimo século a.C., mas provavelmente viveu em torno do iní-

⁶ O cálculo usado pela tradição baseava-se em uma ficção da época grega: a fixação da primeira era da humanidade em 312/311 a.C. pelos Selúcidas: cf. BOYCE, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, p. 15; cf. também SHAHBAZI, Shapur. The ‘Traditional Date of Zoroaster’ Explained. BSOAS 40.1 (1977), p. 25-35; aqui p. 32. A análise detalhada das razões para isso pode ser verificada em KINGSLEY, Peter. The Greek Origin of the Sixth-Century Dating for Zoroaster. BSOAS 53.2 (1990), p. 245-265.

⁷ GNOLI, Gherardo. *Zoroaster’s Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*, p. 159-179. Em geral, a datação varia de 1700 a 600 a.C.

⁸ BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism: The Early Period*, p. 190.

⁹ Idem. *A Persian Stronghold of Zoroastrianism: Based on the Ratanbai Katrak Lectures*, p. 16.

¹⁰ Idem. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, p. 2.

¹¹ Idem. *A History of Zoroastrianism: Under the Achaemenians*, p. 3.

¹² Idem. On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. BSOAS 47.1 (1984), p. 57-75; aqui p. 75; Idem. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, p. 11.

¹³ Idem. *A History of Zoroastrianism: The Early Period*, p. 14.

¹⁴ CHARPENTIER, Jarl. The Date of Zoroaster. BSOAS 3.4 (1925), p. 747-755. Charpentier acreditava que “o Masdeísmo floresceu na Média no máximo por volta de 700 a.C.” (Ibidem, p. 755).

¹⁵ Cf. HENNING, W. B. *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, p. 35-51, aqui p. 41; ZAEHNER, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 33 (o título desta obra é significativo: de fato, o autor praticamente ignora o que seria o “interim” da “aurora” e do “crepúsculo” na história do zoroastrismo).

cio do século VIII a.C.”.¹⁶

Zoroastro seria então um sacerdote masdeísta e os hinos de sua autoria revelam que ele era pobre, dono de um pequeno rebanho de gado, e estava preocupado, por razões óbvias, com a proteção de seu rebanho.¹⁷ Segundo a tradição, ele entrou para a vida contemplativa com vinte anos de idade, viajou por vários lugares e visitou muitos sábios. Quando estava com 30 anos, foi purificar-se num rio, durante uma festa da primavera, e ali, em estado de pureza, teve um primeiro encontro (através de uma visão) com *Ahura Mazda* (o deus supremo do zoroastrismo).¹⁸ Essa visão revelou a Zoroastro fatos referentes ao futuro. A partir de então, Zoroastro assume definitivamente a sua condição de profeta e reformador. A narrativa da visão é descrita no *Avesta*,¹⁹ livro sagrado do zoroastrismo, formado a partir da tradição religiosa dos masdeístas.

Outras visões aconteceram, as quais teriam convencido Zoroastro de que ele havia sido chamado pela divindade para profetizar uma futura renovação do mundo, na qual aqueles que se aliassem à justiça seriam recompensados. Zoroastro teria percebido também que a época para o início dessa renovação estava próxima.²⁰ Posteriormente, o profeta recebeu um importante apoio: um príncipe chamado *Vishtaspa*. Entretanto, a nova doutrina não foi bem recebida pelos sacerdotes tradicionais, os quais, juntamente com outros príncipes, combateram Vishtaspa e Zoroastro. Nessa disputa, os seguidores de Zoroastro prevaleceram,²¹ o que deve ter reforçado ao profeta a ideia de que uma batalha entre o bem e o mal viria em seguida.

¹⁶ Cf. SEGAL, Alan F. *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, p. 176. De qualquer forma, os estudiosos ainda se dividem na questão da historicidade de Zaratustra (a tentativa mais recente contra a historicidade dele encontra-se em KELLENS, Jean. *La quatrième naissance de Zarathushtra*, 2006), mas não acerca da importância da narrativa de Zaratustra para o desenvolvimento do zoroastrismo (cf., por exemplo, STAUSBERG, Michael. *Die Religion Zarathushtras: Geschichte, Gegenwart, Rituale*, p. 62-67. v. 1).

¹⁷ Cf. Y. 44,20.

¹⁸ Cf. BOYCE, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, p. 19. Boyce assevera que mesmo antes do advento do zoroastrismo, Ahura Mazda era reconhecido pelos Medos e Persas como sua divindade principal (cf. Idem. *A History of Zoroastrianism: The Early Period*, p. 39). *Ahura* significa “senhor”, e “*Mazda*” “sábio”, daí “Senhor da sabedoria” (cf. Idem. Ahura Mazda. In: YARSHATER, Ehsan (Ed.). *Encyclopaedia Iranica*, p. 684-687. v. 1). Nos textos em pálvavi (tardos) *Ahura Mazda* é chamado de *Ozmard* e *Angra Mainyu* (divindade do mal) de *Ahriman*.

¹⁹ O *Avesta* (iraniano medieval *abêstag*) é a coleção de escritos sagrados; significa “A injunção” de Zoroastro (cf. KELLENS, J. *Avesta*. In: YARSHATER, Ehsan (Ed.). Op. cit. p. 35-44. v. 3).

²⁰ COHN, Norman. How Time Acquired a Consummation. In: BULL, Malcolm (Ed.). *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, p. 21-37; aqui p. 30.

²¹ Idem. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 78.

3.1.2. As Escrituras Sagradas do Zoroastrismo

Em relação aos escritos sagrados, sua reunião é chamada de *Avesta*. Ele inclui dezessete hinos cuja composição é atribuída ao próprio Zoroastro, divididos em cinco grupos, chamados de *Gathas*.²² Eles se destacam do restante do *Avesta*, juntamente com um pequeno texto chamado de “Yasna de Sete Capítulos”, pois estão escritos em *avestan* (daí esse idioma ser chamado “*gathic*” *avestan*).²³ Ao contrário de outras línguas iranianas antigas, o *avestan* não pode ser atribuído a nenhuma das tribos iranianas atualmente conhecidas pela história. Tanto uma origem no noroeste iraniano quanto no oriente iraniano foram sugeridas, mas pelo menos a primeira hipótese foi descartada.²⁴ Outra conhecida hipótese é a possibilidade de o *avestan* ter sido um idioma religioso tradicional, ou seja, uma “língua sagrada” adotada pelo profeta para sua finalidade religiosa e preservada artificialmente²⁵ (uma espécie de “latim medieval”, o qual continuou presente na literatura e nos rituais religiosos centenas de anos depois de deixar de existir como língua falada). Entretanto, os estudos mais recentes não comprovam essa teoria; ao contrário, a linguística revela os traços de uma poesia composta e recitada em uma tradição oral, nos moldes da época de Homero e do Rig Veda, o que corrobora a data anterior ao sexto século para os *Gathas* e o próprio Zoroastro.²⁶

Os hinos que compõem os *Gathas* estão inseridos na parte mais antiga do

²² Em *avestan*, “*Gatha*” significa “forma estrófica”, ou seja, os *Gathas* são hinos de uma determinada forma de estrofes, ou grupo de hinos com a mesma forma estrófica. Em védico, *gāthā* significa simplesmente “música” (cf. HUMBACH, Helmut. *The Gāthās of Zarathushtra and Other Old Avestan Texts*, p. 3. v. 1). O número de estrofes é variável, mas cada uma possui o mesmo número de linhas (3 a 5), basicamente isossilábicas (variando algumas vezes com uma sílaba a mais ou a menos), com uma cesura ou quebra fixa.

²³ Cf. BOYCE, M. *Persian Religion in the Achaemenid Age*. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, L. (Ed.). *CHJ: Introduction: The Persian Period*, p. 279-307, aqui p. 279; HULTGÅRD, A. *Persian Apocalypticism*. In: COLLINS, J. J. (Ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*, p. 39-83. v. 1; aqui p. 65. O *avestan* (ou “*gathic*” *avestan*) é um idioma muito antigo do Irã oriental. Uma descrição gramatical pormenorizada da morfologia e fonologia do *avestan* tanto em seus aspectos históricos quanto sincrônicos pode ser encontrada em HOFFMANN, Karl. *Avestan Language*. In: YARSHATER, Ehsan (Ed.). *Op. cit.* p. 47-62 (v. 3), e KELLENS, Jean. *Avestique*. In: SCHMITT, Rüdiger (Ed.). *Compendium Linguarum Iranicarum*, p. 32-55.

²⁴ Cf. HUMBACH, H. *Op. cit.* p. 6. Por outro lado, a língua do *Avesta* como um todo, conforme foi transmitido, não é homogênea; provavelmente contém elementos de dialetos pertencentes a diversas regiões, bem como aos diversos extratos cronológicos, o que dificulta ainda mais a questão da datação dos textos.

²⁵ *Ibidem*, p. 8.

²⁶ A similaridade linguística dos *Gathas* com o Rig Veda indiano é um dos principais argumentos para a datação daqueles no II milênio a.C. (cf., entre outros, WIESEHÖFER, Josef. *Ancient Persia: From 550 BC to 650 AD*, p. 97; HUMBACH, H. *Op. cit.* p. 72-73). Alguns estudiosos têm afirmado que a data em torno de 600 a.C. ainda pode ser considerada plausível, partindo do princípio de que o *avestan* dos *Gathas* foi, em verdade, uma língua sagrada preservada artificialmente. Entretanto, conforme assinalado acima, essa ideia não encontra muito respaldo na crítica atual.

Avesta, chamada *Yasna*²⁷ (a qual, apesar de ser a mais antiga, contém textos mais recentes que os Gathas). Os Gathas correspondem aos Y. 28-34, 43-51 e o 53, perfazendo dezessete hinos.²⁸ Cada um desses hinos constitui um “capítulo” do Yasna, e cada um dos cinco Gathas consiste de um a sete “capítulos”. O agrupamento em cinco se deve às cinco diferentes métricas sob as quais eles são constituídos. É bem possível que o arranjo puramente formal dos hinos de acordo com suas respectivas métricas reflita a ordem original de composição conforme teria sido planejada pelo próprio escritor (Zoroastro), apesar de a procura por uma linha temática (por exemplo, moral, ou ética) ao longo dos Gathas ter se revelado infrutífera.²⁹ O texto dos Gathas constitui, portanto, a parte mais antiga e mais importante da literatura zoroástrica, no sentido de se estabelecer e conhecer os primórdios da religião em relação ao profeta fundador e sua doutrina original, apesar de ser consenso que o texto dos Gathas é de difícil tradução e interpretação.³⁰

Os Gathas se tornaram objeto de veneração já na época do *Avesta Mais Novo*, como costuma ser denominado o restante do Avesta (ou *Avesta Posterior*).

²⁷ Segundo Humbach, “Yasna, em avestan, significa ‘liturgia’, literalmente ‘adoração’. Em Védico ‘yajñá’ significa ‘adoração, devoção, prece’” (cf. HUMBACH, H. Op. cit. p. 4). O Yasna é a parte do Avesta que contém os textos recitados durante o ato de adoração (*yasna*), divididos em 72 seções numeradas. Cf. a tradução completa de L. H. Mills em MÜLLER, F. M. (Ed.). *The Zend-Avesta Part III: The Yasna, Visparad, Âfrîganân, Gâhs, and Miscellaneous Fragments* (SBE v. 31), 1887 (repr. 1965).

²⁸ O Y. 53, uma espécie de liturgia de casamento para a filha de Zoroastro, só foi incluído no grupo dos Gathas posteriormente, ou seja, primeiramente eram contabilizados 16 hinos para os Gathas (cf. YAMAUCHI, Edwin M. *Persia and the Bible*, p. 403).

²⁹ Foram feitas diversas tentativas de se estabelecer uma suposta ordem original dos Gathas, diferente da ordem tradicional, especialmente por DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. *Zoroastre; étude critique, avec une traduction commentée des Gâthâ*, p. 23-44, e por LOMMEL, Herman. *Die Gâthâs des Zarathustra*, p. 186-237. v. 1 Almut Hintze conclui que “conforme a pesquisa sobre sua composição avança, é cada vez mais evidente não só que os hinos estão individualmente estruturados internamente por paralelismo e composição em círculo, mas também que a forma como os Gathas estão dispostos em sequência é deliberada, com referências cruzadas para frente e para trás. Os hinos gáticos estão dispostos em círculos concêntricos ao redor do Yasna Haptanhâiti, o qual marca o ponto alto da liturgia de toda a cerimônia” (cf. HINTZE, A. On the Literary Structure of the Older Avesta. *BSOAS* 65.1 (2002), p. 31-51; aqui p. 50).

³⁰ As traduções mais conhecidas ou usadas são: em inglês, MILLS, L. H., *The Zend-Avesta* (The Sacred Books of the East 31, 1887, reimpresso em 1965, é a mais antiga, com diversos problemas na tradução); DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. *The Hymns of Zarathustra* (1952); ANKLESARIA, Behramgore Tehmurasp. *The Holy Gâthâs of Zarathustra* (1953); INSLER, S. *The Gâthâs of Zarathustra* (1975); em francês, DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. *Zoroastre; étude critique, avec une traduction commentée des Gâthâ* (1948); KELLENS, J.; PIRART, E. *Les textes vieill-avestiques*, 3 v. (1988-1991), a melhor tradução em francês; em alemão, BARTHOLOMAE, Christian. *Die Gatha's des Awesta* (1905), e duas outras boas traduções, a de LOMMEL, Herman. *Die Gathas des Zarathustra* (1959), e a de HUMBACH, H.; SKJAERVØ, P. O.; ELFENBEIN, J. *Die Gathas des Zarathustra*, 2 v. (1959, com versão inglesa *The Gâthâs of Zarathushtra and the Other Avestan Texts* em 1991). Esta última e a de KELLENS-PIRART são consideradas as melhores e são as usadas para os textos do Avesta neste trabalho. Mary Boyce também apresenta uma boa tradução de vários textos selecionados do Avesta e da literatura pálvai, também usada neste trabalho (BOYCE, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, 1984).

Nessa parte encontra-se a segunda e a terceira seções principais do Avesta. A segunda seção é chamada de *Yasht* (“preces”),³¹ a qual contém vinte e um hinos em honra dos *yazatas*, seres merecedores de adoração.³² O *Yasht* preserva material de mitos e lendas anteriores a Zoroastro e sua composição comumente é datada em cerca de 430 a 420 a.C.,³³ embora atualmente não se tenha mais certeza disso.³⁴ A terceira seção principal se intitula *Videvdat* (ou *Vendidad*, uma corruptela do pá-lavi *Videvdat* a partir do avestan *vidaevo data*, a “lei dirigida contra os demônios”), compilada no Período Sassânida (224 d.C. – 651) a partir de antigo material do Período Parta (141 a.C. – 224 d.C.).³⁵ Trata-se da única remanescente dentre vinte e uma obras (chamadas de *nasks*, literalmente “feixes”, “ramos”) compostas no mesmo período. Apesar de mais recente que os Gathas, a crítica das tradições tem revelado que o Avesta Mais Novo possui ensinamentos muito antigos, muito provavelmente da época dos Gathas.³⁶

Além do Avesta, há as obras em pá-lavi (médio-persa),³⁷ com redação final já nos séculos IX e X d.C.; elas incluem um resumo de todo o Avesta original chamado *Dinkard* (“atos da religião”, texto pá-lavi do IX século) contendo traduções de textos perdidos do Avesta e longos trechos traduzidos como sendo pertencentes a porções perdidas do Avesta, certamente antigas, mas de difícil datação.³⁸ Além do *Dinkard* (Dk.), os textos mais importantes são o *Bundahishn* (Bd.), o *Bahman Yasht* (BYt.), o *Wizidagiha* e *Zadspram* (WZ), o *Dadestan* e *Denig* (DD), o *Pálavi Rivayat que Acompanha o Dadestan* e *Denig* (PR), e o livro de *Arday Wiraz Namag*.

³¹ Cf. a tradução por James Darmesteter em MÜLLER, F. M. (Ed.). *The Zend-Avesta Part II: The Sîrôzahs, Yasts, and Nyâ* (SBE v. 23), 1883.

³² Sobre essas divindades, Boyce comenta que se trata de seres beneficentes de estatuto menor, que não são exatamente “deuses”, mas divindades menores, criadas por Ahura Mazda (tendo em vista que a criação operada por ele inclui todas as divindades beneficentes), dignas de adoração pela posição que ocupam. Sua posição é maior do que aquela dada aos anjos de outras religiões monoteístas quando elas precisam transpor o abismo entre o homem e a divindade (BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism: The Early Period*, p. 196). Os parsis modernos comparam os *yazatas* com os anjos ou santos cristãos.

³³ Cf. GERSHEVITCH, Ilya. *The Avestan Hymn to Mithra*, p. 22;

³⁴ Cf. BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism: The Early Period*, p. 20, n. 76. O certo é que, pela crítica das tradições, sabe-se que grande parte do material provém de tradição muito antiga, especialmente o relativo à escatologia (cf. adiante).

³⁵ A única tradução completa continua sendo a de James Darmesteter em MÜLLER, F. M. (Ed.). *The Zend-Avesta Part I: The Vendîdâd* (SBE v. 4), 1895 (repr. 1965).

³⁶ Existe ainda o *Khorda Avesta* (“pequeno Avesta”), uma coleção de hinos compilada durante o reinado do rei sassânida Shapur II (309-379 d.C.). Trata-se de um livro de orações para uso diário.

³⁷ Língua da literatura zoroástrica a partir do século III d.C. Para uma visão bem fundamentada da tradição manuscrita desse período, cf. CERETI, Carlo G. *La letteratura pahlavi: introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta* (2001).

³⁸ Cf. MADAN, D. M. (Coord.). *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, 2 v. (1911).

Entre todos esses, talvez o mais interessante em termos de escatologia seja o *Bundahishn* (“Criação Original”, chamado também de *Zand Akasih* e conhecido como o “Grande Bundahishn” para diferenciá-lo do Bundahishn indiano, que é menor). Trata-se de um compêndio pálvavi composto principalmente entre o VIII e o IX século d.C. (contemporâneo do Dinkard).³⁹ Traz os eventos e componentes da cosmologia zoroastriana, a criação do mundo e seu final.⁴⁰ Os comentários do Avesta em pálvavi são chamados de *Zend*, e à junção deles ao Avesta recebeu o nome de *Zend-Avesta*. Para o caso do objetivo deste trabalho, estas obras possuem interesse na medida em que, apesar de tardias, for possível esclarecer as antigas tradições refletidas por elas. Sabe-se que textos tardios escritos em avestan, bem como os livros em pálvavi, associaram crenças apocalíptico-escatológicas com palavras e expressões encontradas nos Gathas, embora o significado original delas possa ter sido diferente.⁴¹

Já o *Bahman Yasht* (chamado também de *Zand ê Vohuman Yasht*) é, mais provavelmente, uma compilação de outras obras apocalípticas, composto no Período Macedônio (330 – 141 a.C.).⁴² No primeiro capítulo, há uma visão de Zoroastro acerca de uma árvore com quatro galhos de metal: ouro, prata, aço e ferro misturado com argila, e esses elementos são explicados como representação de quatro eras períodos da humanidade, sendo a última era de domínio por demônios com cabelo despenteado (no terceiro capítulo há uma variante em que aparece uma árvore com sete ramos). Ahura Mazda interpreta os galhos como períodos futuros. Apesar de esse *yasht*, na forma em que se apresenta atualmente, ser uma composição tardia, é largamente aceito que ele preserva material muito antigo do Avesta.

A última era é peculiar. Nela, o representante do mal destinado a se opor à boa religião (espécie de anticristo do cristianismo) chegará e impedirá as pessoas de adorar o Bem. O sol não será mais tão brilhante e a Terra ficará estéril. No lugar da chuva, cairão seres do mal. Zoroastro pergunta quando esses demônios se-

³⁹ Cf. ANKLESARIA, B. T. (Translit. and transl.). *Zand-Ākâsîh: Iranian or Greater Bundahišn* (1956).

⁴⁰ Trata-se de um *Zend* (comentário anotado, em pálvavi, acerca de um texto mais antigo).

⁴¹ Boyce considera o uso do termo “apocalíptico” para textos do Avesta fora dos Gathas, em sentido delimitador: “Em estudos zoroastrianos ele [o termo] pode ser útil para distinguir as ‘revelações’ secundárias, como a encontrada no Yt. 19 em diante, das que são rastreadas nos próprios Gathas” (BOYCE, M.; GRENET, F. *A History of Zoroastrianism: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, p. 383, n. 89).

⁴² Cf. a edição crítica de CERETI, Carlo G. *The Zand ê Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse* (1995). O que se tem hoje é apenas um comentário (um *zand*) produzido no Período Sassânida (224 d.C. – 651) do original avéstico.

rão destruídos e é informado de que sinais serão revelados nas estrelas e planetas. Após esses sinais, uma espécie de salvador (*Saoshyant*) inaugurará uma época chamada de *Renovação*, com a ordem pacífica estabelecida e todos os povos agindo conforme os preceitos do zoroastrismo.

O *Wizidagiha î Zadspram* (WZ), o *Dadestan î Denig* (DD) e o *Pálavi Rivayat que Acompanha o Dadestan î Denig* (PR) também são parte da literatura pálvavi que contém temas escatológicos. O *Wizidagiha î Zadspram* (literalmente, “As seleções de Zadspram”) é datado no IX século d.C.; seu autor, Zadspram, compilou a obra a partir de fontes da tradição (os dois últimos capítulos, 34 e 35, contêm as descrições de eventos escatológicos).⁴³ O *Dadestan î Denig* também foi composto no IX século d.C. por um irmão de Zadspram chamado *Manushcihr*,⁴⁴ um sumo sacerdote do zoroastrismo no Irã; a composição tem o formato de perguntas e respostas, sendo que as questões 34 a 36 tratam de temas escatológicos, especialmente a ressurreição dos mortos e a natureza do mundo imediatamente antes e após a Renovação. Já o *Pálavi Rivayat* é uma compilação de material da tradição do início do Período Islâmico (século VII d.C.), com uma importante seção sobre apocalipsismo e escatologia (capítulo 48).⁴⁵

Outra obra importante em pálvavi é o livro de *Arday Wiraz Namag*, o melhor exemplo persa de apocalipse com viagem transcendental.⁴⁶ Collins e outros consideram um apocalipse desenvolvido; na forma atual, é datado no IX século d.C., mas o tema da ascensão é antigo na tradição persa.⁴⁷ Trata-se de um texto que descreve em detalhes vívidos uma viagem transcendental e que possui numerosas reminiscências de viagens semelhantes descritas nos apocalipses judaicos, como 1 Enoque. Viraf foi escolhido para a viagem com a missão de ver se as orações das pessoas estavam chegando ao céu. Ao chegar lá é guiado por seres divinos que lhe explicam tudo o que vê. Ele contempla o céu, o inferno e a *hamestagan*, que é a morada das pessoas cujas más ações equilibram-se perfeitamente com suas boas ações. As descrições do inferno ocupam a maior parte do livro e são

⁴³ Cf. WEST, Eduard W. (Transl.). Selections of Zâd-sparam. In: MÜLLER, F. M.; WEST, E. W. (Ed.). *Pahlavi Texts Part I*, p. 153-188.

⁴⁴ Cf. JAAFARI-DEHAGUI, M. (Transc., transl. and commentary). *Dâdestân î dênîg* (1998).

⁴⁵ Cf. WILLIAMS, A. V. (Ed. and commentary). *The Pahlavi rivâyat accompanying the Dâdestân î denig*, 2 v. (1990). Para um tratamento extenso dessa obra, comparando-a com escritos judaicos, cf. NEUSNER, Jacob. *Judaism and Zoroastrianism at the Dusk of Late Antiquity: How Two Ancient Faiths Wrote Down Their Great Traditions*, p. 127-202.

⁴⁶ Cf. GIGNOUX, P. *Le livre d'Ardâ Virâz: Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi* (1984).

⁴⁷ COLLINS, J. J. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, p. 15.

muito mais detalhadas que as do céu. Viraf vê as pessoas sendo fortemente castigadas por inúmeras formas, e os seres divinos lhe informam que o pecado que essas pessoas cometeram as levou a ter esse tratamento.

Deve-se ainda ressaltar que o Avesta conhecido equivale a cerca de apenas um quarto do original, recebendo sua forma escrita como um todo e a condição de escrituras sagradas do zoroastrismo apenas no final do Período Sassânida e início do Período Islâmico (século VII d.C.).⁴⁸ O impacto dos livros sagrados de outras religiões antigas (como o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo) inspirou a formação de um cânon zoroastriano, o qual tinha como pré-requisito a utilização do dialeto avestan. A avaliação dos textos pálvavi como fontes de crenças apocalípticas iranianas em períodos antes do domínio islâmico deve levar em consideração a análise histórica da forma desses textos. Em muitos casos, a determinação das formas e gêneros subjacentes às compilações posteriores ao Período Sassânida se torna difícil pelo fato de que as citações de textos anteriores são, geralmente, muito curtas, ou foram retrabalhadas.

De acordo com um sumário do Livro VII do Dinkard, as tradições mazdeístas no Período Sassânida tardio eram divididas em vinte e uma coleções menores (os *nasks*). Comparando o Avesta atual com esse sumário, os estudiosos chegaram à conclusão de que aproximadamente três quartos foram perdidos durante as tribulações que se seguiram à conquista árabe. Além disso, existe ainda bastante incerteza quanto à extensão do Avesta escrito durante o Período Sassânida, bem como a suposição de que o sumário do Dinkard possa se referir parcialmente a “textos orais”. O que de fato sobreviveu das tradições escritas do Avesta foram textos usados em rituais após o Período Sassânida. Entretanto, é tido como certo que as suas tradições são muito antigas, preservadas por rígida transmissão oral.⁴⁹

De fato, somente na Idade Média (na época do Período Islâmico no Irã, após 650 d.C.) é que se podem encontrar descrições completas da cosmogonia e

⁴⁸ A partir do Período Aquemênida (550 a.C.) várias tradições do Avesta circularam oralmente por séculos. Ilya Gershevitch supõe que a composição do Avesta Mais Novo começou por volta de 425 a.C. (cf. GERSHEVITCH, Ilya. Zoroaster's Own Contribution. *JNES* 23.1 (1964), p. 12-38; aqui p. 14). Não se sabe, de fato, quando esses textos foram postos por escrito. Tradições tardias zoroastrianas no Dinkard responsabilizam Alexandre, o Grande, pela destruição desenfreada do Avesta, o qual supostamente havia sido escrito com tinta de ouro em doze mil couros, armazenados perto de Persépolis. A destruição por parte de Alexandre é plausível; entretanto, essa tradição continua, por enquanto, sem fundamentação histórica.

⁴⁹ Cf. BOYCE, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, p. 1; COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 79-80; Idem. *How Time Acquired a Consummation*. In: BULL, Malcolm (Ed.). *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, p. 21-37; aqui p. 23.

da escatologia iraniana que permitem traçar uma tradição apocalíptica.⁵⁰ O fato de as ideias escatológico-apocalípticas estarem bem integradas na visão geral do zoroastrismo não favoreceu a produção independente de obras apocalípticas, como se pode encontrar no judaísmo e no cristianismo. Somente o Bahman Yasht poderia reivindicar tal *status*, conforme assinalado supra.

Entretanto, as seções apocalíptico-escatológicas são um componente importante na maioria dos textos em pálvavi, ocorrendo especialmente no final das composições. No Bahman Yasht, por exemplo, a redação incluída é mínima, e isso reduz a qualidade literária, mas, por outro lado, permite ao historiador obter uma ideia mais clara das fontes utilizadas.

Em resumo, as principais Escrituras Sagradas do Zoroastrismo incluem:

As Escrituras Sagradas do Zoroastrismo		
Avesta		
Avesta original	Avesta Posterior	
Yasna (72 seções): inclui os Gathas, 17 hinos	Yasht (21 hinos): bastante antiga e com porções da época dos Gathas	Vendidad: única remanescente dentre 21 obras chamadas <i>nasks</i> (“ramos”, “feixes”)
Yasna de Sete Capítulos	Khorda Avesta (“Pequeno Avesta”): com Yasht mais recentes	
Outras Escrituras mais recentes		
Dinkard: resumo de todo o Avesta, contendo textos perdidos dele		
Bundahishn (ou “Grande Bundahishn”, chamado assim para ser distinguido do Bundahishn indiano, menor): cosmologia, criação e fim do mundo		
Bahman Yasht: composto de obras apocalípticas		
Wizidagiha e Zadspram: contém temas escatológicos		
Dadestan e Denig: contém temas escatológicos		
Pálavi Rivayat que Acompanha o Dadestan e Denig: temas escatológicos		
Livro de Arday Wiraz Namag: apocalipse com viagem transcendental		

Tabela 01: As Escrituras Sagradas do Zoroastrismo⁵¹

⁵⁰ HULTGÅRD, Anders. Persian Apocalypticism. In: COLLINS, J. J. (Ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, p. 39-83. v. 1; aqui p. 40. Para uma visão geral da escatologia do Avesta, cf. MÜLLER, F. M. The Eschatology of the Avesta. In: *Theosophy; Or, Psychological Religion*, p.177-207.

⁵¹ À junção do Avesta com as Escrituras mais recentes costuma-se dar o nome de Zend-Avesta.

3.1.3. As ideias fundamentais

Zoroastro baseou seu ensino em muitas crenças da religião masdeísta tradicional. Por exemplo, os iranianos criam que, no início, havia apenas um exemplar de tudo o que existe (uma planta, um animal, um ser humano). A partir disso, Zoroastro afirmou que, no início, deveria ter havido apenas um deus, *Ahura Mazda*,⁵² o qual criou tudo o que existe de bom no mundo, incluindo os *Amesha Spentas* (“Imortais Beneficentes”),⁵³ seres divinos do bem, cuja função era ajudar a Ahura Mazda a manter a boa ordem de sua criação. A posição única de Ahura Mazda é encontrada nos Gathas:

(3) Isto eu peço a Ti, diga-me claramente, ó Ahura:
Quem (é) inteiramente (em seu) início o pai primevo da verdade [asha]?
Quem nomeou o curso do sol e das estrelas (seu lugar apropriado)?
Quem (é Ele) através do qual a lua (ora) aumenta, ora diminui?
Estes (são) as muitas (coisas que) eu gostaria de saber, e outras (coisas),
ó Único Sábio.

(4) Isto eu peço a Ti, diga-me claramente, ó Ahura:
Quem segura a Terra por baixo, e os céus (acima)
(para impedi-los) de cair, que (sustenta) as águas e as plantas?
Quem atrelou as velozes parelhas ao vento e às nuvens?
Quem (é) o criador do bom pensamento, ó Único Sábio?

(5) Isto eu peço a Ti, diga-me claramente, ó Ahura:
Qual o artista que criou a luz e as trevas?
Que artista atribuiu tanto o sono quanto a vigília (a seu devido tempo)?
Quem (é Ele) através do qual a aurora, o meio-dia, e o anoitecer (existem)
os quais lembram a uma responsável (pessoa) sobre (seu zeloso) dever?

(6) Isto eu peço a Ti, diga-me claramente, ó Ahura:
-no caso de aquelas (palavras) que eu (agora) pronunciar serem verdadeiras,
como segue:
“Pelas (suas) ações o direito de mente [juízo] consolida a verdade [asha];
com o bom pensamento ele confia o poder a Ti”-
(Isso eu peço a Ti:) Para qual povo Tu formaste
a vaca fértil fornecedora de satisfação?

(7) Isto eu peço a Ti, diga-me claramente, ó Ahura:
Quem formou o estimado direito de mente, juntamente com o poder?
Quem em (Seu) espírito vivaz proporciona a um pai um ilustre filho?
Com estas (questões), eu ajudo a Ti, ó Único Sábio, a discernir (a Ti),
como o criador de todas (as coisas) por meio do espírito auspicioso.⁵⁴

⁵² Cf. Y. 29,4.6; 31,13; 33,13; 45,3.5; 46,19; 48,2-3; Yt. 1,7.8.12.13-14; Vd. 2,1; 19,20.

⁵³ Cf. Bd. 1,53; cf. também BOYCE, Mary. Amesha Spenta. In: YARSHATER, E. (Ed.). *Encyclopaedia Iranica*, p. 933-936. v. 1; Idem. *The History of Zoroastrianism: Early Period*, p. 192-198.

⁵⁴ Y. 44,3-7: Cf. a tradução inglesa em HUMBACH, H. *The Gâthâs of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, p. 157-158. v. 1, cotejada com a tradução de BOYCE, M. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, p. 34, e de KELLENS, J.; PIRART, E. *Les textes vieil-avestiques*, p. 149-150. v. 1; Kellens-Pirart traduzem *asha* por “Harmonia” (fr. *l’Harmonie*), não por “Verdade”.

Assim, Zoroastro deu a Ahura Mazda uma posição muito superior a que qualquer outra divindade do mundo antigo já recebera. Sendo criado por si mesmo, Ahura Mazda foi a causa original de tudo o que é bom no universo, seja divino ou humano, animado ou inanimado, abstrato ou concreto.

No zoroastrismo, o princípio imutável que a tudo faz existir, responsável pelo cosmo e necessário à ordem cósmica, é denominado *asha* (equivalente ao *rita* védico,⁵⁵ à *ma'at* egípcia e ao *lógos* grego).⁵⁶ Mas os antigos iranianos reconheciam também o princípio que negava *asha*: o *druj* (“mentira”, “falsidade”).⁵⁷

Zoroastro expandiu esses conceitos tradicionais e insistiu em que a perfeita ordem deve incluir a justiça final, onde os defensores de *asha* (o bem) seriam recompensados e os parceiros de *druj* (o mal) seriam punidos;⁵⁸ a ação de *druj* pode até prevalecer por mais um pouco, mas no fim todo o universo estará estabelecido sobre a justiça cósmica. Ao reelaborar o conceito de *druj*, Zoroastro atribuiu-o ao opositor fundamental de Ahura Mazda, a negação deste: *Angra Mainyu*, o espírito da destruição, o mal ativo.⁵⁹

Assim sendo, nenhum mal poderia vir de Ahura Mazda, como nada de bom poderia vir de Angra Mainyu.⁶⁰ Um era defensor de *asha* e outro de *druj*.⁶¹

Há muito que essas duas forças estão em combate:

(3) Estes (são) os dois espíritos (presentes) no primeiro (estágio da existência), gêmeos que se tornaram renomados (revelando-se a si mesmos como) os dois (tipos de) ideais, os dois (tipos de) pensamentos e palavras, (e) os dois (tipos de) ações, o melhor e o maligno. E entre estes dois, o magnânimo discrimina corretamente, (mas) não o mesquinho.

⁵⁵ ZAEHNER, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 48.

⁵⁶ Cf. SCHLERATH, Bernfried; SKJAERVØ, Prods O. *Asha*. In: YARSHATER, E. (Ed.). Op. cit. p. 694-696. v. 2; segundo esses autores, “*Asha* significa ‘verdade’ em Avestan e deriva do Indo-iraniano **ṛtá-*, um substantivo neutro que tem o mesmo significado. A palavra é atestada no persa antigo como *aâjrtā* e no indiano antigo como *ṛtá-*” (Ibidem, p. 694).

⁵⁷ Cf. NIGOSIAN, S. A. *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research*, p. 20. Sobre o significado de *druj*, cf. KELLENS, Jean. *Druj*. In: YARSHATER, E. (Ed.). Op. cit. p. 562-563. v. 7, fasc. 6.

⁵⁸ RUSSELL, James R. *Asha in Armenia*. In: *Armenian and Iranian Studies*, p. 175-182. v. 9; aqui p. 176.

⁵⁹ Cf. assinalado acima, nos textos tardios, em pálvavi, Angra Mainyu é chamado de *Ahriman*, exercendo o mesmo papel (DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. *Angra Mainyu*. See *Ahrîman*. In: YARSHATER, E. (Ed.). Op. cit. p. 670-673. v. 1.

⁶⁰ NIGOSIAN, S. A. Op. cit. p. 84.

⁶¹ Cf. ZAEHNER, R. C. Op. cit. p. 34-35.

- (4) E quando esses dois espíritos se confrontam (para competir por uma pessoa), então (aquela pessoa) decide (de que índole será) o primeiro (estágio de sua existência):
 vida e a ausência de vida, e (por outro lado) de que índole (sua) existência será no fim:
 a do enganador (será) o pior, mas o melhor pensamento (estará reservado) para o fiel.
- (5) Desses dois espíritos, o traiçoeiro escolhe fazer as piores (coisas), (mas) o espírito mais florescente, o qual está revestido com os mais sólidos diamantes, (escolhe) a verdade [asha], como também (fazem aqueles) que dedicadamente satisfazem a Ahura com ações verdadeiras, (Ele), o Único Sábio.⁶²

A diferença absoluta entre os dois seres é fortemente salientada:

Eu (agora) promulgarei os dois espíritos (presentes) no primeiro (estágio) da existência
 dos quais o mais florescente se dirigirá ao pernicioso:
 “Nem os nossos pensamentos, nem as nossas declarações, nem nossos intelectos, nem nossas escolhas, nem nossas opiniões, nem as nossas ações, nem nossos pontos de vista religiosos, nem nossas almas, concordam”.⁶³

Essa concepção dualista influenciou toda a ética e os fundamentos dos ensinamentos de Zoroastro. A princípio, esse dualismo se dava no interior do próprio ser humano, em sua mente e coração; posteriormente, esse dualismo foi também atribuído ao universo material. Este era considerado um campo de batalha entre os dois princípios primordiais, batalha em curso, mas que teria um final. O próprio tempo é dividido entre o tempo limitado e o ilimitado, ou o tempo material e o da eternidade.

Muitas ideias e ensinamentos tiveram desdobramentos tardios, aperfeiçoando ou expandindo as ideias contidas nos Gathas. Certamente essas ideias são desdobramentos da teologia de Zoroastro, no que se poderiam verificar também possíveis influências cristãs.

De qualquer forma, as ideias fundamentais permanecem ao longo da tradição zoroastriana, com releituras de acordo com o marco social exigido.

⁶² Y. 30,3-5 (tradução em HUMBACH, H. Op. cit. p. 123-124, v. 1, cotejada com a tradução de BOYCE, Mary. Op. cit. p. 35, e de KELLEN, J.; PIRART, E. Op. cit. p. 110-111, v. 1). Nas traduções, seguimos a disposição dos versos da edição de Humbach.

⁶³ Y. 45,2 (HUMBACH, H. Op. cit. p. 164, v. 1; BOYCE, M. Op. cit. p. 36; KELLEN, J.; PIRART, E. Op. cit. p. 155, v. 1).

3.2. A apocalíptica zoroastriana e as evidências de ressurreição

3.2.1. A tradição tardia

Segundo a tradição zoroastriana, atualmente o mundo estaria em uma fase mista, em que bem e mal coexistem. Entretanto, não foi dessa forma que Ahura Mazda criou o mundo, e nem é dessa forma que ele permanecerá para sempre. Para entender a visão zoroastriana do final dos tempos, é necessário entender a sua visão do início dos tempos, pois, segundo ela, o final vai espelhar o começo.⁶⁴

Ahura Mazda é onisciente e, portanto, estava ciente desde o princípio acerca da existência de Angra Mainyu, o qual morava em um abismo de escuridão eterna. Angra Mainyu não é onisciente e, portanto, não pode prever sua própria morte. Ele deseja destruir o reino da luz, onde Ahura Mazda reside. É com o intuito de derrotar o maléfico Angra Mainyu que Ahura Mazda cria o mundo.⁶⁵ O mundo foi criado não-material, num estado espiritual chamado *menog*; entretanto, com o intuito de criar um cenário onde a batalha entre bem e mal pudesse ocorrer e o mal ser derrotado, ele trouxe à existência o mundo material, ou *getig*. A existência *getig*, ou seja, material, é vista como sendo superior ao estado *menog*; ter a forma material, no zoroastrismo, é entendido como tendo uma qualidade da criação, sendo preferível a ter somente o estado espiritual.⁶⁶ Isso pode explicar o fato de o zoroastrismo esperar por uma ressurreição física do corpo e uma renovação da Terra, e não uma existência imaterial em um lugar também imaterial.

Ahura Mazda criou uma única planta, um único animal (um bovino) e um único ser humano, os quais foram mortos por Angra Mainyu. Entretanto, a partir desses espécimes únicos vieram a existir todas as plantas, animais e seres humanos, todos com o objetivo de lutar contra o ataque de Angra Mainyu.⁶⁷ Como contraponto, a tudo de bom que Ahura Mazda criou seu oposto, Angra Mainyu, criou um equivalente mau: criou as trevas para se opor à luz, a mentira à verdade, a doença à saúde, a morte à vida, e criaturas do mal para combater as criaturas do

⁶⁴ KREYENBROEK, Philip G. Millennialism and Eschatology in the Zoroastrian Tradition. In: AMANAT, A.; BERNHARDSSON, M. (Ed.). *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, p. 33-55; aqui p. 47.

⁶⁵ COHN, N. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 85-86; ZAEHNER, R. C. *The Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, p. 18; Idem. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 265.

⁶⁶ BOYCE, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, p. 25.

⁶⁷ KREYENBROEK, Philip G. Op. cit. p. 35.

bem.⁶⁸ Ahura Mazda criara os seis Amesha Spentas para ajudar a manter *asha*; opondo-se a isso, Angra Mainyu criou seis seres do mal, espécies de arcanjos em forma de demônios.⁶⁹ Por fim, contra a própria criação como um todo, ele fez uma espécie de “contra-criação”, na qual começou a era da mistura (bem e mal convivendo juntos), na qual se encontra o tempo presente.

Os seres humanos possuem um lugar especial na criação: eles têm o livre-arbítrio, sendo os únicos com a capacidade de escolher entre ser bom ou mau,⁷⁰ e essa escolha tem que ser feita, obrigatoriamente. Ao final dos tempos, cada um será confrontado com seus atos bons ou maus.

Também nos escritos tardios, a conclusão da luta entre as duas divindades assinalará o tempo do fim: através da obra de um mediador (o *Saoshyant*, “futuro benfeitor”),⁷¹ Ahura Mazda lançará Angra Mainyu no abismo, vindo em seguida o fim do mundo, com a ressurreição dos mortos e o juízo final. Inicia-se então a nova era em uma nova Terra: *druj* deixa de existir, prevalecendo *asha* e Ahura Mazda por toda parte: é o estabelecimento do paraíso. Não há no zoroastrismo a noção de reencarnação ou carma.

A própria noção persa de “paraíso” expressa o ideal político-ideológico tanto do mundo natural quanto da sociedade persa (ideal este especialmente expresso nos jardins imperiais);⁷² o termo avesta *pairidaeza* (pálavi *Garodman*), familiarizado ao antigo persa *paridaida* e ao medo *paridaiza*, é recebido no grego como *parádeisos*:⁷³ é com este termo que a LXX traduz a narrativa da Criação em Gn 2,8,⁷⁴ certamente com a mesma significação social e ideológica que ele exprimia para a sociedade persa.

Os acontecimentos relativos à “alma” no pós-morte também estão presentes na tradição zoroastriana em geral.⁷⁵ A “alma” paira sobre as imediações do corpo durante três dias, ao longo dos quais é feita uma meditação sobre a sua vida

⁶⁸ NIGOSIAN, S. A. *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research*, p. 86.

⁶⁹ Cf. Bd. 1,47-49.55.

⁷⁰ KREYENBROEK, Philip G. Loc. cit.

⁷¹ A figura do Saoshyant e seu papel são descritos nos Yt. 13 e 19.

⁷² Cf. PEREIRA, N. C. Jardim e poder: império persa e ideologia. In: REIMER, H.; SILVA, Valmor da (Org.). *Hermenêuticas bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*, p. 121-128.

⁷³ LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *LSJ*, p. 1308.

⁷⁴ BAILLY, Anatole. *AB*, p. 1461.

⁷⁵ A palavra do avestan usada com o sentido de “alma” é *uruuan*, (em pálavi *urvan*), a qual representa “a faculdade espiritual que exerce o livre-arbítrio, a capacidade de escolha entre o bem e o mal” (PAVRY, Jal D. C. *Zoroastrian Doctrine of a Future Life: From Death to the Individual Judgment*, p. 9). O termo “alma” não é o ideal para a tradução; talvez “si próprio” seja melhor (cf. SEGAL, Alan F. *Life After Death*, p. 184).

que se finda.⁷⁶ Após isso, ela segue para a Ponte do Separador (*Chinvat Puhl*)⁷⁷ para ser julgada de acordo com seus pensamentos, palavras e ações pelos três juizes das almas, *Mitra*, *Sraosha* e *Rashnu*.⁷⁸ Com base neste julgamento, seu destino pode ser o céu, o inferno (pálavi *Dushox*) ou confinada no lugar de mistura, à espera (nos três casos) da ressurreição, do julgamento final e da Renovação.⁷⁹ As “almas” dos enganosos se afastarão de seus corpos no momento em que eles alcançarem a ponte, e então “serão hóspedes para sempre na casa da Falsidade”.⁸⁰

Na Renovação, com a vinda do Saoshyant (o “que restaura a vida”), todas as pessoas que viverem nessa época não morrerão. Aqueles que estão mortos serão ressuscitados em um grande ato da ressurreição geral chamada *Ristaxe* em pálavi (“ressurreição dos mortos”).⁸¹ Geralmente, considera-se que essa ressurreição ocorre após a eliminação do mal. Em algumas tradições tardias a ressurreição é considerada como uma realização do Saoshyant com a ajuda de outras figuras escatológicas,⁸² em outras é Ahura Mazda quem recria o corpo do morto.⁸³

Nesses textos, a ressurreição é descrita em mais detalhes, e esses relatos, surgidos a partir de uma tradição sagrada, refletem a preocupação em explicar uma ideia (a ressurreição) que pode ter enfrentado questões e dúvidas.⁸⁴ Essas questões são colocadas na boca de Zoroastro e dirigidas a Ahura Mazda (chamado de *Ormazd* na literatura pálavi) e se baseiam no fato de como seria possível aos que morreram há tanto tempo receber um novo corpo. A resposta é dada através de uma referência à criação:

(4) Como se diz: “Zarathushtra perguntou a Ormazd: ‘De onde deverão *eles* reaver a forma do corpo que o vento soprou *para longe*, e a água arrastou *para baixo*, e como ocorrerá [então] a ressurreição?’

(5) Ormazd respondeu: ‘Como eu *produzi* o céu terrestre sem pilares, de duração espiritual, *com as* extremidades muito *distantes*, e brilhantes, da substância de aço brilhante; assim como eu produzi a terra, que carrega (toda) a vida material, e não

⁷⁶ BOYCE, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, p. 14-15.

⁷⁷ Em avestan, *Cinuuatô Peretush* (Y. 46,10), literalmente “Ponte do Detentor da Conta” (cf. HUMBACH, H. *The Gâthâs of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, p. 170. v. 1) ou a “Ponte do Juiz” (KELLENS, J.; PIRART, E. *Les textes vieil-avestiques*, p. 160. v. 1).

⁷⁸ SEGAL, Alan F. Op. cit. p. 186.

⁷⁹ Cf. DE JONG, Albert. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, p. 325; BOYCE, M. *A History of Zoroastrianism: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, p. 363; COHN, N. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 96.

⁸⁰ Cf. Y. 46,11; 51,13.

⁸¹ Cf. Yt. 19,11.89-90. Essa ressurreição se dará na forma de um corpo chamado de “o corpo futuro”, um tipo de corpo num estado espiritual, aperfeiçoado em relação ao de antes da morte (cf. SEGAL, Alan F. Op. cit. p. 190).

⁸² Bd. 34,3.7-8; PR 48,54.

⁸³ Bd. 34,5-6; WZ 34,19-20.

⁸⁴ Bd. 34,4-9; WZ 34,1-20; 35,18-30; PR 48,53-65.

tem material de escoramento (acima); como eu fiz o sol, a lua e as estrelas a girar no firmamento com corpos *astrais* brilhantes; como eu produzi a semente, *de modo* que *elas* possam espalhar-se no solo, e *ela* pode retornar com o desenvolvimento, crescendo novamente; assim como eu produzi cor *de vários* tipos em plantas; assim como eu produzi o fogo (com) a combustão externa em plantas e outras coisas; assim como eu produzi e alimentei a criança no ventre *da* mãe, e atribuí distintamente (o cabelo), pele, unhas, sangue, pés, olhos, orelhas e outros membros; assim como eu dei pés para a água *de modo* que *ela* possa fluir; (assim como eu) produzi (a espiritual) nuvem que carrega a água material, e chuvas onde quer que ela escolha; e assim como eu produzi o ar que sopra à vontade, abaixo e acima, com a força do vento, *como é* visível a olho [nu];—não se pode agarrá-lo com as mãos;—eu produzi a cada um destes quando sua produção era mais difícil para eu conseguir do que ressuscitar os mortos; pois, na ressurreição dos mortos, eu tenho a ajuda dos tais [seres que já existem], a qual eu não tinha quando (eu) os produzi; o que foi [feito] pode ser [feito] novamente; eis que, se eu fiz o que não existia, como não posso reformar o que já existia? Pois, naquele tempo, eu exigirei a estrutura óssea [que está com] do espírito da terra, o sangue [que está com] da água, o cabelo das plantas, e a vida do vento, conforme eles *havi*am recebido no início da criação”.⁸⁵

Essa afirmação é baseada na ideia de que na morte as diferentes partes da pessoa humana são recebidas pelos elementos da natureza, de onde, por ordem divina, são trazidas de volta e recriadas na época da ressurreição. Carne e ossos vêm da terra, o sangue das águas, o cabelo das plantas e o espírito de vida do vento.⁸⁶

Na tradição tardia, a ressurreição dos mortos inclui tanto justos quanto ímpios, iranianos e não-iranianos. Ela é concebida como sendo um processo ritual ordenado pelo Saoshyant e seus ajudantes. Através da celebração de sucessivas cerimônias (*yasnas*), toda a humanidade ressuscitará em cinco estágios, sendo o homem original (*Gayo-Maretan* em avestan, *Gayomard* em pálvavi) e o primeiro casal de humanos os primeiros a ressuscitar.⁸⁷

A questão dos ímpios e seu destino parece ter preocupado os zoroastrianos

⁸⁵ Bd. 34,4-5. Tradução inglesa em ANKLESARIA, B. T. *Zand-Âkâsîh: Iranian or Greater Bundahîšn*, p. 285 (cf. também WZ 34,20).

⁸⁶ Cf. também WZ 34,7; PR 48,55.

⁸⁷ Bd. 34,6; WZ 34,18-19; 35,19-20; PR 48,56. A restauração da humanidade a um novo estado de perfeição é normalmente entendida como acontecendo em sucessivos momentos, nos quais a purificação do ímpio também é incluída. Embora os temas e épocas sejam as mesmas na tradição subjacente, a ordem exata de realização não emerge claramente em todos os textos, e a confusão que se pode sentir pode ser devido tanto a incongruências redacionais quanto a opiniões diferentes registradas nas fontes sassânidas ou expressas na época de sua compilação no Período Islâmico. O significado da Renovação (o “tornar maravilhoso”, “reabilitação da existência”, ou “feitura do novo”, *Frashokereti* em avestan e *Frashegird* em pálvavi) é fortemente enfatizado na tradição em pálvavi, embora seus detalhes sejam descritos apenas em um número limitado de passagens. A ressurreição, por exemplo, é descrita no WZ como sendo “semelhante a árvores e arbustos secos a partir dos quais novas folhas começam a brotar e botões se abrem” (WZ 34,28). Sobre essa tradição do “tornar maravilhoso”, a qual se relaciona ao tema da Renovação, ao juízo final e à ressurreição dos mortos, cf. SEGAL, Alan F. *Death After Life*, p. 197; COHN, N. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 99; ELIADE, Mircea (Ed.). *The Encyclopedia of Religion*, p. 158. v. 1.

de forma peculiar. Embora a crença na separação das “almas” após a morte, na entrada dos justos no paraíso e dos ímpios no inferno seja indiscutível e firmemente enraizada no antigo Irã, o destino dos ímpios na ressurreição estabeleceu um problema, e soluções divergentes são encontradas nas obras em pálvavi.⁸⁸ A ideia geral de uma eliminação do mal e uma purificação do mundo e da humanidade favoreceu a crença de que o ímpio não poderia ser punido com a condenação eterna; tinha que ser purificado e incluído na nova comunidade do mundo restaurado. A ideia da punição temporária dos ímpios após a reunião de suas almas com seus corpos na ressurreição se impôs como a solução mais satisfatória.

Os momentos da Renovação são descritos especialmente no Bundahishn. Segundo essa obra, após a ressurreição todos comparecerão conjuntamente a uma grande assembleia que recorda as cenas de julgamento das escatologias judaica, cristã e islâmica. Nesse encontro cada pessoa reconhecerá aqueles a quem conheceu durante sua vida: “esse é meu pai, essa é minha mãe, esse é meu irmão, essa é minha esposa e esse é alguém de minha família”.⁸⁹ O ímpio já será distinguido do justo pela aparência externa, como “cavalos pretos de cavalos brancos”,⁹⁰ e o Bundahishn explica isso afirmando que as obras de todos serão manifestadas: “naquela assembleia cada pessoa irá contemplar as boas e as más obras que ele ou ela praticaram; o justo será visível entre o ímpio como a ovelha branca é visível entre as ovelhas negras”.⁹¹ As punições e recompensas serão então distribuídas. Os ímpios serão lançados de volta ao inferno por três dias e três noites, sofrendo então muita dor no corpo e na alma, ao passo que os justos entrarão no paraíso.⁹²

A despeito das declarações sobre o caráter limitado do conhecimento humano acerca do mundo vindouro, as tradições sobre a Renovação às vezes transmitem uma visão bastante detalhada sobre como será a vida no mundo renovado. Além de a humanidade contemplar e louvar Ormazd e as outras divindades,⁹³ ou-

⁸⁸ Cf., por exemplo, PR 48,66-68.

⁸⁹ Cf. Bd. 34,9; também PR 48,57.

⁹⁰ Cf. WZ 35,32.

⁹¹ Bd. 34,11.

⁹² Bd. 34,13-14; WZ 35,40-45. A separação entre justos e ímpios é descrita de forma vívida: “E todas as pessoas passarão *através de seus* próprios atos; os justos chorarão pelos ímpios, e os ímpios (chorarão) por si mesmos; *nisso* pode ser que *haja* um pai que *seja* justo e o filho ímpio, ou pode ser que *haja* um irmão que *seja* justo e outro ímpio...” (Bd. 34,15); no WZ, é descrito que “naquele tempo toda a humanidade lamentará juntamente e derramará lágrimas sobre o solo, pois o pai verá seu filho ser lançado no inferno, o filho (verá) seu pai, a esposa seu marido, o marido sua esposa, o amigo seu amigo” (WZ 35,41).

⁹³ Exatamente como nas descrições judaica e cristã do paraíso, em que os justos são retratados contemplando e louvando a Deus.

tras ideias apresentadas refletem os pressupostos zoroastrianos para o que é bom na vida. Os adultos serão restaurados à idade de 40 anos e os jovens e crianças à idade de quinze. Aqueles que em vida não tiveram uma esposa lhes será dada uma. Homens e mulheres continuarão a ter desejo entre si, e se unirão no amor sem que haja nascimento a partir deles.⁹⁴ Plantas e animais benéficos serão restaurados, e eles não diminuirão nem aumentarão mais.⁹⁵ A Terra será ampliada sem montanhas íngremes e colinas, e florescerá como um jardim.

Em suma, os sinais apocalípticos, com tribulações e desgraças, são descritos em mais detalhe durante o final do milênio de Zoroastro, o qual seria a primeira era escatológica por vir. A análise dos textos em pálvavi revela que há uma grande variedade de sinais e tribulações anunciando o fim dos tempos. Existem tantas correspondências em *motivos* e em detalhes que se pode assumir a existência de uma tradição que serviu de base a todas as variações, tradição essa que os compiladores e escritores tinham à sua disposição, elaborando-a diferentemente de acordo com os propósitos que cada escritor ou compilador estabeleceu. Ao mesmo tempo, novos detalhes foram adicionados para tornar as alusões a acontecimentos contemporâneos mais claras. Na apresentação dos sinais do fim, com as características e funções desses sinais, segue-se o esquema tradicional de uma subdivisão dos últimos três mil anos em três milênios.

Por fim, verifica-se que os textos da literatura pálvavi (tardia) são abundantes em temas apocalíptico-escatológicos. Em que medida eles remetem a antigas tradições zoroastrianas é um ponto fulcral para a possibilidade de influxos na literatura judaica pós-exílica.

3.2.2. As tradições apocalípticas no Avesta original e as repercussões no chamado Avesta Mais Novo

Como já assinalado neste trabalho, temas escatológicos são uma parte integrante do que poderia ser chamado de literatura apocalíptica. De acordo com Hultgård, temas escatológicos presentes na tradição tardia, como a expectativa de sinais e tribulações do fim dos tempos, o confronto final entre o bem e o mal, e a restauração do mundo, foram baseados em antigas tradições em avestan, as quais

⁹⁴ Bd. 34,24; PR 48,101.107; WZ 35,52.

⁹⁵ PR 48,103.107.

são anteriores ao III século a.C., e as partes mais antigas do Avesta (os Gathas e o Yasna de Sete Capítulos) precedem o Império Persa.⁹⁶ Ele assevera que a difusão dessas tradições da antiguidade é indicada através de descrições do zoroastrismo por Plutarco e outros autores clássicos, bem como de antigas compilações como o *Oráculo de Hystapes*, as quais carregam uma forte marca iraniana. Em suma, permitindo certa obscuridade inerente à prova e à possibilidade de adaptação histórica das ideias religiosas, Hultgård conclui que muitas tradições escatológicas e cosmológicas preservadas pelas compilações em páavi originaram no pensamento iraniano antigo.

Quanto à influência do pensamento sobre a apocalíptica judaica e cristã antiga,⁹⁷ ele afirma que nenhum empréstimo direto ocorreu. Mesmo assim, o desenvolvimento do apocalipsismo foi consideravelmente influenciado pelas preocupações e teor do apocalipsismo persa. Por fim, os textos em páavi, importantes para o mundo medieval, são igualmente muito importantes para o estudo do apocalipsismo também no mundo antigo.⁹⁸

Os Gathas apresentam um dualismo em diversos níveis, conforme assinalado acima. Entretanto, um ponto final para esse dualismo é aludido em algumas passagens,⁹⁹ e, nesses casos, o contexto sugere uma interpretação escatológica, visto que será distribuída recompensa para as ações dos indivíduos, uma má para o mal, mas uma boa recompensa para os bons.¹⁰⁰

Assim, nos Gathas, parte mais antiga do Avesta, já estão presentes muitas características que normalmente aparecem nas obras apocalípticas, como o dualismo, visões, revelações de conhecimentos secretos e a expectativa de um julgamento final. O Y. 30, por exemplo, cita a grande consumação, quando os que optaram pela justiça serão recompensados, ao passo que os ímpios serão destruídos. Ressalta ainda as ações justas e a função de Ahura Mazda como retribuidor da justiça no final dos tempos. O determinismo, outra característica marcante da apoca-

⁹⁶ Cf. HULTGÅRD, Anders. Bahman Yasht: A Persian Apocalypse. In: COLLINS, J. J.; CHARLESWORTH, J. H. (Ed.). *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, p. 114-134. Bem antes de Hultgård, Benveniste já havia chamado a atenção para os clássicos gregos no estudo da religião persa (cf. BENVENISTE, Emile. *The Persian Religion: According to the Chief Greek Texts*, 1929).

⁹⁷ Ele faz um tratamento detalhado do tema em HULTGÅRD, Anders. Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion: ein religionsgeschichtliches Problem. *ANRW* II.19.1 (1979), p. 512-590.

⁹⁸ Cf. HULTGÅRD, Anders. Bahman Yasht: A Persian Apocalypse. In: Op. cit. p. 134.

⁹⁹ Cf. Y. 43,5; 51,6.

¹⁰⁰ Cf. Y. 30,4 (transcrito supra).

líptica judaica, é encontrado no Y. 44, onde Zoroastro pergunta a Ahura Mazda sobre a batalha prevista para o final dos tempos, cujo resultado já foi previamente decretado.

Essa última pode ser considerada uma passagem-chave dos Gathas; o Y. 44,14-15 pode aludir ao último confronto entre a Verdade e a Mentira. Na estrofe 14 o antagonismo entre Verdade e Mentira é proclamado e o narrador suplica a Ahura Mazda para “trazer sua arma impetuosa sobre o enganador (e) trazer aflição e injúria sobre ele”. Na estrofe seguinte é feita menção a dois exércitos opostos que se confrontarão, e o narrador solicita a Ahura Mazda retoricamente: “A qual lado dentre os dois (lados), para quem Tu atribuirás a vitória?”. Para a tradição zoroastriana isso era uma clara alusão ao grande combate escatológico entre o Bem e o Mal.

A crença na vida humana no pós-morte representada pela “alma” (avestan *uruuan*) é um elemento proeminente nos Gathas, presença que parece incontestável entre os intérpretes modernos.¹⁰¹ O destino final do ser humano do bem (chamado de “verdadeiro”) será junto a Ahura Mazda na “morada do Bom Pensamento”, ao passo que o enganoso irá para “a casa da Falsidade” ou “a morada do Pior Pensamento”.¹⁰²

No Y. 43, estrofe 5, é estabelecida a distribuição de recompensa e punição por ocasião da “reviravolta final na criação”. No Y. 51,9 essa recompensa escatológica através do fogo é conectada com (ou especificada como) uma provação pelo metal fundido.¹⁰³ Várias outras passagens parecem também incluir alusões a diferentes existências dos indivíduos no pós-morte, embora elas possam ao mesmo tempo referir-se a recompensas e punições divinas a serem distribuídas durante sua vida terrena.¹⁰⁴ A provação pelo fogo exerce importante papel nessas retribuições escatológicas.¹⁰⁵ A noção de ressurreição dos mortos também aparece nos Gathas, ligada à ideia da reviravolta final na criação.¹⁰⁶

A ideia de um mundo perfeito pode estar subjacente às referências acerca

¹⁰¹ Uma importante noção nos Gathas é a ideia expressa pelo termo “*ahu-*” (“existência”), a qual parece ter diversas conotações. Determinada por “*astuuant-*” (“de osso”), expressa a existência corporal de humanos e animais; ligado a “*mainiiu-*”, denota sua existência espiritual. O termo pode se referir a diversas formas de existência, individual (“vida”) e universal (“mundo”, “universo”).

¹⁰² Cf. Y. 32,13.15; 51,14.

¹⁰³ Cf. também Y. 32,7.

¹⁰⁴ Cf. Y. 30,4; 34,13; 43,12; 44,19; 45,7.

¹⁰⁵ Cf. Y. 43,4; 47,6 (possivelmente também no Y. 31,3).

¹⁰⁶ Cf., por exemplo, o Y 30,7. O ensino gáthico especificamente sobre a ressurreição será tratado adiante.

da criação de uma existência “brilhante”, “feliz”, “abundante”.¹⁰⁷ A menção dessa criação no Y. 30,9, colocada no contexto de derrota e punição do Engano, expressa o desejo da comunidade gáthica de estar entre aqueles que ajudam a trazer essa perfeição. A outra menção é uma prece a Ahura Mazda em fazer a existência “esplêndida” (Y. 34,15). A reivindicação para uma continuidade das crenças entre os Gathas e os textos em pánavi é também apoiada pelo fato de que o Yt. 19 profetiza a renovação do mundo através do redentor final em estreita semelhança com os conteúdos das estrofes gáthicas.¹⁰⁸

A viagem transcendental como um meio para aquisição de conhecimento divino (a qual é uma característica da experiência do visionário iraniano), conforme atestada nos apocalipses em pánavi *Arday Wiraz Namag* e *Bahman Yasht*, pode também ter sua origem em época bem anterior. Os Gathas incluem algumas passagens que podem ser interpretadas como reflexo de jornadas de visionários. No Y. 33,5 ocorre uma menção “dos caminhos retos nos quais Mazda Ahura permanece”,¹⁰⁹ os quais são alcançados pelo narrador. Semelhantemente, no Y. 43,3 encontra-se o desejo de que um homem específico deveria ensinar à comunidade “os corretos caminhos da benfeitoria”, o que pode ser comparado à prece no Y. 34,12 dirigida a Ahura Mazda: “Mostre-nos com Verdade os caminhos do Bom Pensamento, fácil para percorrer”. Passagens mencionando os caminhos divinos podem se referir ao bom comportamento ritual que confere ao sacrificador uma recompensa escatológica, mas podem também conter alusões aos caminhos percorridos durante uma visão divina.

Duas outras passagens aludem a visões empreendidas pela “alma” ou por uma pessoa nomeada: no Y. 44,8 o narrador pergunta pelo caminho no qual sua “alma” pode prosseguir para alcançar as coisas futuras, e no Y. 51,16 Vishtaspa é orientado a prosseguir nos caminhos do Bom Pensamento para alcançar o discernimento concebido por Ahura Mazda. A jornada mencionada nessas duas passagens parece se referir primeiramente à ascensão da “alma” ao paraíso após a morte, mas também podem aludir a viagens a outro mundo para a aquisição de discernimento divino. Como se pode ver, o caminho após a morte pelo qual a “alma” alcançará o paraíso nas tradições do zoroastrismo clássico pode ser o mesmo pelo

¹⁰⁷ Cf. Y. 30,9; 34,15.

¹⁰⁸ Cf. Yt. 19,89.

¹⁰⁹ Ou, de acordo com Kellens e Pirart, “e os caminhos retos... a Harmonia, ao final dos quais, ó Mazda, o mestre [Ahura] habita” (cf. KELLENS, Jean; PIRART, Eric. *Les textes vieil-avestiques*, p. 123. v. 1).

qual o visionário caminha, e o alvo também o mesmo: o encontro com a divindade suprema. A descrição da visão em êxtase por parte de Vishtaspa no Dinkard é explicitamente descrita como uma jornada ao paraíso no relato paralelo do Pálavi Rivayat.¹¹⁰

No Avesta Mais Novo, o texto mais importante que trata da batalha final entre o Bem e o Mal e da renovação do mundo é o Yt. 19, composto muito provavelmente no V século a.C (Período Aquemênida). Nas estrofes 88-94 uma única predição escatológica foi preservada, apresentando os temas básicos da escatologia apocalíptica como ela é encontrada nos livros em pánavi. Esse Yasht é dedicado à glória divina e enumera os heróis e figuras que a “glória” acompanhou no passado para ajudá-los a cumprir suas ações renomadas. Entretanto, em relação à última figura, a cena é colocada no futuro e descreve a aparição e missão do *Asvat-ereta* (“Justiça Encarnada”),¹¹¹ o qual é caracterizado como um Saoshyant; o Yasht então se vale de um conceito presente nos Gathas e o aplica a um salvador escatológico específico.¹¹² A esperança da ressurreição dos mortos é expressa no Yt. 19,11 (repetida no v. 89), na mesma linha do texto gáthico Y. 30,7 citado acima.¹¹³

O nascimento de *Asvat-ereta* é aludido na estrofe 92, onde se registra que ele nascerá nas águas do *Lago Kâsava* e que sua mãe se chama *Vîspa.taurvairi*. Ele é o promovedor da Renovação, na qual, segundo os Gathas, tomarão parte também os fiéis verdadeiros, através de seus bons pensamentos, palavras e ações.¹¹⁴ A batalha final entre Bem e Mal é claramente anunciada. Ele sobrepujará o grande inimigo, “a má Falsidade, de raízes más e nascida de trevas” (estrofe 95).

¹¹⁰ Cf. Dk. VII, 4,84-86 e PR 47,30. Neste caso, a conexão com o Y. 51,16 parece óbvia, o que implica uma antiga interpretação daquela estrofe como uma viagem transcendental feita por Vishtaspa durante a sua vida.

¹¹¹ O último *Saoshyant* (pálavi *Asvat-ereta*, “Que tem a ordem [cósmica] por corpo”, “Personificação da verdade”, a justiça encarnada), nascerá da virgem *Vispa-Taurvairi* (“A que tudo conquistou”), cf. Yt. 19,92. Esse último Saoshyant é o supremo Saoshyant, o *Asvat-ereta*, o qual promoverá efetivamente a Renovação (Yt. 19, 88-96), conforme também o Bd. 34. Segundo o *Bundahishn*, a história do mundo se divide em 12 mil anos, em que nos três primeiros estão os preparativos para a luta cósmica e no início do segundo quarto de milênio (ano 9000) Zoroastro recebe a revelação de Ahura Mazda. No último quarto de milênio se dá a batalha final; no entanto, este período também é dividido em três períodos de mil anos, sendo que ao final de cada um desses milênios os ensinamentos de Zoroastro caem no esquecimento, havendo então a necessidade do surgimento de um novo redentor (assim, o Saoshyant acaba sendo triplicado, sendo o *Asvat-ereta* o último a surgir).

¹¹² Para esse desenvolvimento, cf. HINZE, A. The Rise of the Saviour in the Avesta. In: RECK, Christiane; ZIEME, Peter (Ed.). *Iran und Turfan: Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, p. 77-98.

¹¹³ Para o tratamento específico desse Yasht, ao lado do Y. 30,7 (a questão da ressurreição dos mortos), cf. adiante.

¹¹⁴ Cf. Y. 34,23; 46,3; 48,12.

A *Falsidade* será expulsa do mundo da *Verdade*.

Os seguidores de Asvat-ereta são então descritos como uma comitiva de homens sinceros, religiosos, notáveis em termos de moral; eles afastarão o destruidor *Aeshma* (o demônio *Heshm* nos livros em páavi). Algumas das criaturas divinas e entidades ao redor de Ahura Mazda escolherão, cada uma, seu próprio adversário: *Vohu Manah* (o “Bom Pensamento”) derrotará *Aka Manah* (o “Mau Pensamento”), a *Palavra Falada Verdadeiramente* subjugará a *Palavra Falada Falsamente*, *Imortalidade* e *Integridade* subjugarão a *Fome* e a *Sede*, e Angra Mainyu fugirá destituído de seu poder (estrofe 96).

Assim, o tema dos combates escatológicos entre as divindades e demônios encontrados nos textos em páavi já se encontra presente no zoroastrismo do Período Aquemênida (550 – 330 a.C.). Ele parece ser um *motivo* indo-europeu, como é característico na antiga mitologia épica indiana (a batalha no *Mahabárata*).¹¹⁵

Alusões dispersas a esta descrição coerente acerca do final dos tempos são encontradas em outras passagens do Avesta Mais Novo. O Saoshyant do tempo final é mencionado em várias passagens, sempre associado com o epíteto de “vitorioso”.¹¹⁶ O curso da história do mundo é resumido na expressão “do homem primordial (*Gayo-Maretan*, páavi *Gayômar*) ao vitorioso Saoshyant”.¹¹⁷ O mito de seu nascimento é aludido no Vd. 19,5: “até que o vitorioso Saoshyant nascerá no Lago Kâsava” (cf. também Bd. 33,38), e a Renovação como um alvo desejado é suplicada no Yt. 13,58.¹¹⁸

Como se vê, há uma estreita conexão entre muitas ideias escatológicas da tradição tardia e o pensamento antigo expresso nos Gathas, entre elas a ideia de restauração da criação com julgamento e retribuições, incluindo a noção de ressurreição individual. Somado a isso, outra forte evidência para a tese da continuidade da tradição dos Gathas nos textos mais novos consta dos relatos de autores greco-latinos.

¹¹⁵ O *Mahabárata* é uma legenda que constitui o segundo dos dois grandes poemas épicos da Índia, com cerca de cem mil versos compostos em mais de 800 anos, com início por volta de 400 a.C.

¹¹⁶ Cf. Yt. 13, 129,145; Vd. 19,5; Y. 26,10; 59,28. No Yt. 13,129 seus dois nomes são explicados: Saoshyant (“Futuro Benfeitor”) na medida em que ele fará com que toda a existência corporal prospere, e Asvat-ereta (“Justiça Encarnada”) “na medida em que como criatura corporal (e) viva ele dará livramento corporal do perigo” (cf. HINZE, A. Op. cit. p. 92).

¹¹⁷ Yt. 13,145; Y. 26,10.

¹¹⁸ Cf. também Y. 62,3 ; Vd. 18,51.

3.2.3. As evidências de autores gregos e latinos

A evidência a partir de textos em avestan é escassa, de caráter alusivo e contrasta nitidamente com a rica descrição do tempo final feita pelas obras em pá-lavi. Se não fosse pelo testemunho dos autores gregos e latinos, o argumento para a continuidade do apocalipsismo iraniano a partir do Avesta original e Posterior até os livros em pá-lavi do início do Período Islâmico seria menos convincente.

Uma das principais fontes para o conhecimento dos persas antigos é o escritor grego Heródoto, considerado um “historiador” antigo. Ele descreve o conflito entre persas e gregos no V século a.C. Embora não mencione Zoroastro, ele discorre acerca dos costumes dos persas, especialmente sobre o clã sacerdotal dos magos. Os persas ofereciam sacrifícios a Zeus (Ahura Mazda), à lua, ao sol, terra, fogo, água, ventos e a uma deusa chamada Vênus Urânia, que os assírios chamavam de Milita e os árabes de Alita.¹¹⁹ Segundo Heródoto, os magos entoavam um texto sagrado, matavam criaturas nocivas como formigas e cobras, e exibiam cadáveres humanos para serem mutilados por “pássaro ou cão”.¹²⁰ Muitas dessas práticas correspondem àquelas encontradas em textos zoroastrianos tardios.¹²¹

Um contemporâneo de Heródoto, Xantos de Lídia, foi o primeiro ocidental a mencionar Zoroastro, o que mostra que ele já era conhecido no Ocidente nessa época. Xantos escreveu em grego e viveu durante o reinado de Artaxerxes I (465-424 a. C.). Ele era um especialista nos magos, os sacerdotes medos. Em um famoso fragmento preservado por Diógenes Laércio (III século a.C) ele chama Zaratus-tra de Zoroastro (“astro puro”),¹²² cujo nome parece insinuar que, nessa época, Zoroastro era conhecido pelas suas conexões com a astrologia e a astronomia babilônicas, apesar de nos Gathas não haver registro de tal correlação.

Plínio, o Velho, cita Eudoxo de Cnido (IV século a.C.), um discípulo de Platão, para a ideia de que Zoroastro viveu seis mil anos antes.¹²³ Pelo final do IV

¹¹⁹ HERÓDOTO. *História*, I.131.

¹²⁰ *Ibidem*, I.132.140.

¹²¹ MOLÉ, Marijan. *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien: le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, p. 78. Segundo Boyce, “em geral, os comentários de Heródoto sobre a religião dos persas concordam muito bem com as crenças e práticas zoroástricas tal como elas teriam sido apreendidas por um observador inteligente e questionador, o qual não procurava penetrar muito na doutrina ou nos atos sacerdotais de culto, mas estava satisfeito em registrar o que ele via por si mesmo e o que seus amigos poderiam relatar-lhe” (Cf. BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism: Under the Achaemenids*, p. 183).

¹²² DIÓGENES LAÉRCIO VI.1.3-4.

¹²³ PLÍNIO. *Naturalis Historia* XXX.1.3

e início do III século a.C., Zoroastro era conhecido pelos gregos como um mago e um antigo legislador do povo iraniano.¹²⁴ Estrabão (63 a.C. – 19 d.C.) registra uma extensa passagem sobre a religião persa: “Agora, os persas não erguem estátuas e altares, mas oferecem o sacrifício em um lugar alto, sobre os céus, como Zeus, e eles também adoram Hélio [o Sol], a quem eles chamam de Mitras, Selene [Lua] e Afrodite (...) mas é sobretudo ao fogo que eles oferecem sacrifício”.¹²⁵

Outro testemunho importante é o de Plutarco (46 – 127 d.C.) em seu ensaio *De Iside et Osiride* (*Sobre Ísis e Osíris*) 46-47, escrito entre 100 e 127 d.C.¹²⁶ No capítulo 46 ele registra:

Esta é a opinião da maioria e dos mais sábios; pois alguns acreditam que existem dois deuses que são rivais, por assim dizer, na arte, um sendo o criador do bem, e o outro do mal; outros chamam o melhor desses um deus e seu rival um daemon [demônio], como, por exemplo, Zoroastro, o Mago, o qual viveu, assim eles registram, cinco mil anos antes do Cerco de Troia. Ele costumava chamar um de Horomazes e o outro de Areimanios, e mostrou também que o primeiro foi especialmente aparentado, entre os objetos da percepção, à luz, e o segundo, ao contrário, à escuridão e ignorância, enquanto que entre os dois estava Mitra; e é por isso que os persas chamam Mitra de “o Mediador”. Ele também ensinou que ofertas votivas e de agradecimento devem ser feitas para Horomazes, mas cerimônias lúgubres para Areimanios, e aquelas destinadas a evitar o mal. Uma delas consiste em colocar uma libra de determinada erva chamada *omômi* num almofariz, invocando Hades e as trevas, e então depois de se misturar com o sangue de um lobo degolado eles a levam a um lugar sem sol e a lançam fora. Eles acreditam que também entre as plantas algumas pertencem ao deus do bem e outras ao daemon do mal, e que entre os animais alguns, tais como cães, aves e porcos-espinhos da terra, pertencem ao bom deus, ao passo que ouriços d’água pertencem à divindade má, e por essa razão eles consideram feliz qualquer que mata um grande número deles.¹²⁷

Plutarco oferece uma curta mas detalhada descrição da cosmogonia e escatologia zoroastrianas (com um relato variante no capítulo 47). Nesta parte do tratado Plutarco pretende ilustrar uma opinião generalizada “sustentada pela maioria das pessoas e pelos homens mais sábios” acerca dos dois princípios, o bem e o mau, os quais, apesar de incompatíveis, ambos têm sua fonte e origem na natureza em si mesma. Para essa finalidade, a doutrina persa acerca dos dois poderes cósmicos opostos apresenta, em si mesma, um exemplo bastante apropriado.

Primeiramente, Plutarco claramente atesta o mito cosmogônico básico conhecido, de outra forma, somente a partir de textos em pálvavi. Vários pontos reve-

¹²⁴ Cf. BENVENISTE, Emile. *The Persian Religion: According to the Chief Greek Texts*, p. 10.

¹²⁵ ESTRABÃO XV.3.1.

¹²⁶ PLUTARCO. *De Iside et Osiride*. Introducción, texto crítico, traducción y comentario por Manuela García Valdés, p. 20.

¹²⁷ PLUTARCO. *De Iside et Osiride*, 46. In: *Plutarch's De Iside et Osiride*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary by J. Gwyn Griffiths, p. 191.

lam uma surpreendente correspondência em detalhes, o que enfatiza a plausibilidade da transmissão oral daquele mito através do tempo.

O estado inicial do cosmos, com o Bem e o Mal sendo duas entidades opostas já a partir desse início, é descrita por uma redação quase idêntica a que se encontra na abertura do primeiro capítulo do Bundahishn e do Wizidagiha i Zadspram. A divindade boa, afirma Plutarco, é chamada *Horomazes* e a má é chamada *Areimanios*; a boa é comparada com a luz, e a má com trevas e ignorância (primeira variação no capítulo 46). A redação da segunda variante (capítulo 47) é ligeiramente diferente na medida em que se afirma que Horomazes nasce a partir da mais pura luz e Areimanios das trevas:

Mas eles (os persas) também relatam muitos detalhes míticos acerca dos deuses, e os seguintes são exemplos. Horomazes nasce da mais pura luz e Areimanios das trevas, e eles estão em guerra um com o outro. O primeiro (Horomazes) criou seis deuses, sendo o primeiro deus o da boa vontade, o segundo deus o da verdade, o terceiro deus o da boa ordem, e os outros deuses da sabedoria e da riqueza, o sexto sendo o criador de prazer nas coisas belas. O outro (Areimanios) criou um número igual como rivais a esses. Então Horomazes, tendo ampliado a si mesmo em três vezes seu tamanho, retirou-se para tão longe do sol quanto o sol está distante da Terra, e adornou o céu com estrelas; e uma estrela, Sirius, ele estabeleceu sobre todas as outras como um guardião e vigia. Vinte e quatro outros deuses foram criados por ele e colocados dentro de um ovo. Aqueles que foram criados a partir de Areimanios foram de igual número, e eles penetraram no ovo... e assim disso resultou que bem e mal estão misturados. Chegará o tempo destinado quando Areimanios, o portador da peste e da fome, deve necessariamente ser totalmente destruído e obliterado por estas. A Terra será plana e nivelada, e um modo de vida e um governo surgirá de todos os homens, os quais serão felizes e falarão a mesma língua. Teopompo afirma que, de acordo com os Magos, por três mil anos, alternadamente, um deus dominará o outro e será dominado, e que por mais três mil anos eles lutarão e farão guerra, até que um despedace o domínio do outro. No final Hades perecerá e os homens serão felizes; eles não precisarão nem de sustento e nem de projetar uma sombra, enquanto o deus que terá proporcionado isso ficará tranquilo e descansará, não por muito tempo mesmo para um deus, mas pelo tempo que seria razoável para um homem que adormece. Essa é a mitologia dos Magos.¹²⁸

Vê-se que, do ponto de vista literária, o relato de Plutarco não é uniforme; ele parece se basear em diferentes fontes e informantes. Assim, ele fornece dois relatos variantes para o estado original do cosmos, nos quais o conteúdo é o mesmo, mas a terminologia é diferente.¹²⁹

Na primeira variante existe também uma menção ao espaço intermediário que separa os dois poderes cósmicos: “no meio do caminho entre os dois se encon-

¹²⁸ Idem. *De Iside et Osiride*, 47. In: Ibidem, p. 193.

¹²⁹ Cf. HULTGÅRD, Anders. Mythe et histoire dans l'Iran ancien: étude de quelques thèmes dans le Bahman Yašt. In: WIDENGREN, Geo; HULTGÅRD, Anders; PHILONENKO, Marc (Ed.). *Apocalyptique iranienne et dualisme goumrânien*, p. 63-162; aqui p. 96-98.

tra Mitra”. Isso pode ser comparado com a abertura do mito no Bundahishn: “Ormazd estava em suprema onisciência e bondade, pelo infinito ele esteve sempre na luz... (...) Ahriman estava no fundo das trevas, ignorante e cheio de desejo torpe para ferir. No meio do caminho entre eles estava o vazio”.¹³⁰

Plutarco acrescenta que Horomazes e Areimanios “estão em guerra um com o outro”, e descreve brevemente o trabalho da criação, como dos antigos moldes surgiram seis divindades que correspondem claramente ao grupo dos Amesha Spentas, os “Imortais Beneficentes”.¹³¹ Areimanios responde pela criação de seis entidades opostas, justamente como Ahriman produz os “arquidemônios” como uma “anticriação” de acordo com o mito pálati.¹³² Hromazes adornou o céu com luminares, e “ele estabeleceu uma estrela sobre todas as outras como um guardião e vigia, a Sirius”. A primeira afirmação recorda a narrativa do Bd. 2,1: “Ormazd formou os luminares entre o céu e a Terra”. Já a citação que Plutarco faz de Sirius parece ser uma citação em grego a partir de uma passagem em avestan do Yasht dedicada ao deus-estrela *Tishtriya*, o qual é o equivalente de Sirius: “A brilhante e gloriosa estrela *Tishtriya* nós adoramos, a quem Ahura Mazda estabeleceu como senhor e vigia sobre todas as estrelas”.¹³³

Vinte e quatro outras divindades são criadas por Horomazes e colocadas dentro do cosmos. Uma criação oposta feita por Areimanios vem novamente em seguida, produzindo vinte e quatro demônios. Areimanios e seus demônios então rompem o espaço cósmico, e, dessa forma, afirma Plutarco, se deu a mistura entre bem e mal. Aqui é óbvia a alusão à irrupção de Ahriman dentro da criação de Ormazd e, como consequência, o surgimento do mundo presente em um “estado de mistura” entre bem e mal.

Em seguida, Plutarco passa diretamente para a era escatológica: um tempo designado virá quando Areimanios e seus assistentes serão totalmente destruídos pela peste e fome que eles mesmos carregavam e desaparecerão totalmente, conforme já decretado previamente. A ênfase de Plutarco sobre o que foi decretado se coaduna bem com a ideia de que a derrota final de Ahriman estava determinada por Ormazd já na criação. As tribulações do fim dos tempos também são aludidas

¹³⁰ Bd. 1,1-3; cf. relato semelhante em WZ 1,1-2. Em verdade, no Bd. 1,3 uma tradição variante é relatada, na qual o “vazio” aparece como “caminho” (“vento, atmosfera”) ao mesmo tempo em que é considerado como uma divindade (avestan *Vayu*) da mesma dignidade de Mitra.

¹³¹ Cf. Bd. 1,53.

¹³² Cf. Bd. 1,47-49.55.

¹³³ Yt. 8,44.

pelas palavras “pestilência e fome”, e a ideia de que elas são produzidas por Areimanios mas que também causarão a sua própria destruição está em conformidade com a tradição pálvavi da luta interna mortal dentro do acampamento dos demônios. Quando o fim se aproxima, um aumento da atividade do mal é esperado, como indicado no Bahman Yasht: “Quando o momento de sua destruição estiver próximo, o Mau Espírito enganador será mais opressivo e sua forma de governo pior”.¹³⁴

A ideia da reviravolta da criação com a chegada da Renovação também é abordada por Plutarco: a Terra se tornará uma planície, e haverá um só modo de vida e uma só forma de governo para uma humanidade abençoada em que todos falam a mesma língua. Pode-se notar que os textos em pálvavi da tradição zoroastriana tardia também tem como *background* essas ideias quando tratam da Renovação. A primeira argumentação para a existência de um paralelo claro é que ele é encontrado no Bundahishn, numa citação a partir de uma antiga tradição sagrada: “Essa Terra se tornará uma planície, nivelada, sem inclinações, e não haverá depressões, montanhas e picos, nem para cima e nem para baixo”.¹³⁵

No Bd. 34,21 também é narrado que, quando a alma for reunida ao corpo, “a humanidade será reunida e, a uma só voz, ruidosamente dará louvores a Ormazd e aos Imortais Beneficentes”.¹³⁶ Não está claro se esse é o significado que deve ser atribuído à declaração de Plutarco. Entretanto, a unidade escatológica na forma de vida e de governo aludida no texto grego e para a qual bons paralelos até agora não foram apresentados pode, de fato, ser interpretada à luz de algumas passagens em pálvavi acerca da Renovação.¹³⁷ O Dinkard afirma que “toda a humanidade irá se reunir em torno da religião de Ormazd em uma única comunidade”.¹³⁸ A unidade de pensamento, fala e ação que existe entre os Amesha Spentas será também característica da humanidade após a Renovação, conforme é expresso nas declarações proferidas pelos Imortais Beneficentes: “Sendo do mesmo pensamento, do mesmo discurso e da mesma ação, você será sem envelhecimento, sem do-

¹³⁴ Cf. BYt. 2,54.

¹³⁵ Bd. 34,33.

¹³⁶ Cf. os comentários acerca dessa passagem em BIDEZ, Joseph; CUMONT, Franz. *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*, p. 77. v. 2; WIDENGREN, Geo. Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik. In: HELLHOLM, D. (Ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, p. 77-162; aqui p. 132.

¹³⁷ Cf. WIDENGREN, Geo. Loc. cit.

¹³⁸ Dk. VII: 11,6.

enças e sem corrupção conforme nós vemos os Amahraspand serem”.¹³⁹

Na última parte de seu relato, Plutarco menciona explicitamente uma fonte anterior a partir da qual ele faz uma breve citação: o historiador Teopompo, de Chios, escritor do IV século a.C., cuja obra, infelizmente, sobreviveu apenas em fragmentos.¹⁴⁰ É de grande importância que a periodização persa da história do mundo apareça aqui de forma semelhante à que é narrada no mito cosmogônico básico dos textos em pálvavi, com pequenas variações, como a distribuição um tanto diferente da soberania entre Ormazd e Ahriman. Ao se referir explicitamente aos Magos, Teopompo afirma que cada divindade reinará, por sua vez, por três mil anos e que, durante outro período de três mil anos, elas lutarão, farão guerra e destruirão o trabalho uma da outra. Assim, a história do mundo aparece composta por nove mil anos e subdividida em três períodos de três mil anos, cada um com suas características próprias (no Bundahishn, são doze mil anos, conforme assinalado supra).

O tema da destruição final do mal e a consequente felicidade do mundo renovado também é abordado brevemente. Areimanios (chamado aqui de Hades) perecerá e toda a humanidade será abençoada e feliz, “sem ter necessidade de se alimentar e sem projetar qualquer escuridão”. Esses detalhes estranhos estão em conformidade com a tradição escatológica persa tardia. O Bundahishn e o Dinkard preveem que a humanidade irá, gradualmente, deixar de ter necessidade de se alimentar quando o final dos tempos se aproximar. Primeiramente, uma única refeição será suficiente para três dias. Em seguida as pessoas desistirão de comer carne e se alimentarão com leite e legumes: “Então eles desistirão de beber leite, depois rejeitarão os legumes e beberão somente água. Dez anos antes da vinda do Saoshyant, eles viverão totalmente sem alimento e bebida, e não morrerão.”¹⁴¹

Esse processo é o inverso daquele ao qual o primeiro casal humano se submeteu; eles começaram bebendo água, depois acrescentaram legumes, leite, e finalmente acrescentaram também carne.¹⁴² Para a ideia dos bem-aventurados não projetarem espectro, crenças semelhantes foram propagadas também pelos pitagóricos, os quais disseram que “as almas dos mortos não projetavam um espec-

¹³⁹ Cf. WZ 35,2. “Amahraspand” é a denominação em pálvavi para os Amesha Spentas (cf. BOYCE, Mary. Amesha Spenta. In: YARSHATER, Ehsan (Ed.). *Encyclopaedia Iranica*, p. 933. v. 1).

¹⁴⁰ Teopompo de Chios, na Jônia, teria vivido na mesma época de Platão. Voltaremos a tratar de Teopompo, adiante, devido à importância de sua afirmação sobre a ressurreição.

¹⁴¹ Cf. Bd. 34,3; Dk. 7:10,8-9; WZ 34,38-41.

¹⁴² Bd. 34,1.

tro”.¹⁴³

A citação de Teopompo por Plutarco conclui com a curiosa afirmação de que Horomazes, o deus que tinha trazido a felicidade final para a humanidade, agora “terá sossego e repouso durante algum tempo”. Isso pode ser explicado a partir da ideia de que Ormazd, tendo efetuado com êxito a Renovação, não precisa mais desempenhar qualquer ação.¹⁴⁴

As concordâncias pormenorizadas entre o relato de Plutarco e os textos em pálvavi revelam que Plutarco e sua fonte Teopompo estavam bem informados sobre as ideias iranianas de cosmologia e escatologia, sugerindo ainda que esse conhecimento derivou diretamente de informantes persas. Através do testemunho de Teopompo, ainda se pode saber que o mito cosmogônico básico, com suas implicações apocalíptico-escatológicas, estava em circulação no final do Período Aquemênida (no IV século a.C.) e, provavelmente, também no V século a.C.

A crença na ressurreição dos mortos não é mencionada explicitamente no relato de Plutarco, mas está certamente implícita no que ele afirma acerca do estado de bem-aventurança da humanidade após o desaparecimento do mal. J. G. Griffiths assevera que o estado de felicidade mencionado por Plutarco virá aos homens quando alcançarem a nova vida após a ressurreição.¹⁴⁵ Outros escritores gregos também se referem a Teopompo como sua principal fonte na atribuição da ressurreição dos mortos aos ensinamentos dos magos e de Zoroastro. Assim o faz Diógenes Laércio em seu Proêmio: “o qual [Teopompo] afirma que, segundo os Magos, a humanidade viverá novamente e será imortal. Isso também é relatado por Eudemo de Rodas”.¹⁴⁶ Eudemo é outro autor do IV século a.C. que, aparentemente, conhecia as crenças persas, mas cujas obras também não sobreviveram.

Aenas de Gaza (neoplatonista do VI século d.C.) também se refere a Teopompo para a ideia de ressurreição: “Zoroastro prediz que haverá um momento em que a ressurreição de todos os mortos acontecerá. Teopompo sabe o que eu afirmo e ele ensina também aos outros (escritores)”.¹⁴⁷

¹⁴³ Cf. PLUTARCO. *Quaestiones Graecae*, 39. J. Gwyn Griffiths afirma que “a ideia iraniana de não projetar uma sombra significa estar na luz, em vida e prazer; a ideia pitagórica implica a morte e perda da personalidade” (cf. GRIFFITHS, J. G. *Plutarch's De Iside et Osiride. Edited with an Introduction, Translation and Commentary*, p. 482).

¹⁴⁴ PR 48,101; cf. também Bd. 34,22.

¹⁴⁵ Cf. GRIFFITHS, J. G. Op. cit. p. 481.

¹⁴⁶ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Bioi kai gnwmai tw n en filosofiai eudokimhsantwn* (Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos) 1.6-9 (Livro 1: Proêmio).

¹⁴⁷ Apud BIDEZ, Joseph; CUMONT, Franz. *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*, p. 70. v. 2.

A difusão das crenças apocalípticas iranianas na antiguidade não possui eco apenas entre os escritores do mundo greco-romano; ela pode ser vista também no surgimento de compilações relacionadas à tradição sibilina com menor ou maior influência iraniana. Esses textos eram normalmente atribuídos a Hystaspes (forma grega do iraniano Vishtaspa) e propagados em versões diferentes e por diferentes grupos durante o Período Helenístico e os primeiros séculos da Era Cristã.¹⁴⁸ Entre eles está o *Oráculo de Hystaspes*, o qual deve sua origem a um ambiente onde as ideias apocalípticas iranianas eram usadas para preservação espiritual e resistência política contra os macedônios e o governo selêucida na Ásia ocidental. Essa obra sobreviveu apenas em fragmentos e a natureza real desse oráculo é controversa.¹⁴⁹

Os oráculos foram reutilizados entre vários grupos durante séculos subsequentes com uma tendência anti-romana. A oposição contra o Império Romano arregimentou em conjunto iranianos, sírios, judeus e outros povos ocidentais, e o Oráculo de Hystaspes possuía uma larga popularidade na condição de panfleto apocalíptico. Nenhuma versão original de um texto do Oráculo sobreviveu; o seu conteúdo é conhecido apenas através de paráfrases incompletas e resumos feitos por Lactâncio, principalmente em suas *Instituições Divinas* (considerada sua obra mais importante), redigida no início do IV século d.C. A questão que se põe é que não são encontrados muitos elementos característicos que possam ser claramente associados unicamente com ideias apocalípticas, como ocorre, por exemplo, com o relato de Plutarco. Conforme os estudiosos notaram há muito tempo, a descrição dos sinais apocalípticos nas paráfrases de Lactâncio lembra notavelmente aqueles encontrados nos textos em pálvavi, em especial no Bahman Yasht.

Por outro lado, as semelhanças com os apocalípticos judaicos e os primeiros apocalipses cristãos são igualmente evidentes, fato que pode ser explicado pelo

¹⁴⁸ COLPE, Carsten. Hystaspes. In: KLAUSNER, Theodor (Ed.). *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, p. 1057-1082. v. 16.

¹⁴⁹ Desde H. Windisch (iniciador da pesquisa moderna sobre essa obra) que se acredita ser esse texto um oráculo zoroástrico escrito em grego (cf. WINDISCH, Hans. *Die Orakel des Hystaspes*, p. 13). Entretanto, seu eminente estudo está baseado em duas suposições equivocadas: acreditar que os *Oráculos* sejam inteiramente uma obra persa, e, por outro lado, acreditar que tudo o que possa ser definido como “judeu” ou “cristão” na citação de Lactâncio dos *Oráculos* não fazia parte deles. David Flusser propõe que era, na realidade, “um livro judaico em língua grega, baseado em algum material ou livro zoroastriano. Hispaste é a forma grega do persa Vištâsp, rei e protetor de Zaratustra” (cf. o tratamento do tema em FLUSSER, D. Histaspe e João de Patmos. In: *O Judaísmo e as origens do Cristianismo*, p. 171-236. v. 2; aqui p. 174. Tanto Windisch quanto Flusser, entretanto, asseveram que esse texto teve alguma influência sobre a apocalíptica judaica e cristã.

conteúdo universal destes sinais e por influências transculturais. Isso faz com que a separação das ideias genuinamente iranianas de ideias das tradições judaico e cristã seja uma questão, de fato, intrincada.

As mudanças no cosmos e na natureza anunciando o fim dos tempos previstas em Lactâncio apresentam afinidades inconfundíveis com o Bahman Yasht, bem como também com a profecia do *Livro Astronômico* na coleção judaica de Enoque e com as previsões em 4 Esdras.¹⁵⁰ No entanto, existe uma correspondência maior na formulação entre as Instituições Divinas e o Bahman Yasht. Lactâncio afirma, por exemplo, que “o ano será abreviado e o mês reduzido e o dia encolhido em um curto espaço”.¹⁵¹ As predições paralelas de 1En 80,2a (“Mas nos dias dos pecadores, os anos serão mais curtos, suas sementes chegarão tarde no país e nos campos”) e de 4Esd 5,4b (“De repente o sol brilhará no meio da noite, e a lua durante o dia”) certamente atestam a dissolução da ordem do cosmos; entretanto, somente o Bahman Yasht fornece o equivalente preciso: “O sol será menos visível e menor, e o ano, mês e dia mais curtos”.¹⁵² O fogo escatológico descrito por Lactâncio corresponde, pela sua função, claramente ao conceito iraniano e não ao judaico-cristão.¹⁵³

Os *Oráculos* enfatizam que o fogo divino queimarão tanto o justo quanto o ímpio, e que o ímpio será julgado pelo fogo divino, mas ele não machucará os justos (“mas aqueles a quem a justiça plena e a maturidade da virtude impregnaram não perceberão aquele fogo”), ao passo que ele afetará os ímpios “com uma sensação de dor”, mas não os destruirá. O fogo “não somente queimarão os ímpios, mas os formará novamente, e substituirá o tanto que consumirá de seus corpos”. Isto corresponde precisamente ao caráter do fogo escatológico descrito nos textos apocalípticos iranianos.

O cenário do final dos tempos nos *Oráculos* se assemelha muito àquele encontrado nos apocalipses “históricos” judaico-cristãos, mas existem detalhes e formulações que revelam o *background* original persa. Quando as tribulações escatológicas estiverem em seu auge, os justos se separarão dos ímpios e fugirão para uma montanha. O rei do mal que domina o mundo ficará cheio de ira ao ouvir isso, e então cercará a montanha com um grande exército. Os fiéis suplicarão a

¹⁵⁰ Cf. LACTÂNCIO. *Institutiones Divinae* VII: 16.6-11; BYt. 2,31-32; 1En 80,2-8; 4Esd 5,1-12; 6,20-25.

¹⁵¹ LACTÂNCIO. Op. cit. VII: 16.10.

¹⁵² BYt. 2,31.

¹⁵³ LACTÂNCIO. Op. cit. VII: 21.3-7.

Deus por ajuda, serão ouvidos e Deus lhes enviará um salvador do céu que, com seus seguidores, socorrerá os justos e destruirá os ímpios. A expectativa da vinda do salvador nos *Oráculos de Hystaspes* pode significar, originalmente, uma figura persa do salvador que seria Mitra,¹⁵⁴ ou último Saoshyant (Asvat.ereta)¹⁵⁵ ou o Dario redivivo.¹⁵⁶ O salvador é chamado de “o grande rei”, uma clara alusão à terminologia da realeza iraniana, e em outra passagem Lactâncio menciona “o líder da comitiva sagrada”, o que claramente alude aos seguidores de Saoshyant, e talvez seu líder não seja outro senão *Pishyotan*.¹⁵⁷

O cenário com a montanha é mais bem explicado a partir do costume persa de adoração divina sobre o topo de montanhas, conforme descrito por Heródoto.¹⁵⁸ Os justos serão chamados de “seguidores da verdade”, o que recorda a ênfase zoroastriana na *Verdade* e os seus seguidores como sendo os verdadeiros. Em uma referência explícita à profecia de Hystaspes, Lactâncio reproduz mais diretamente a narrativa dos *Oráculos* ao dizer que os fiéis sitiados na montanha suplicarão por ajuda e “Júpiter olhará para a Terra e ouvirá as vozes dos humanos e exterminará os ímpios”.¹⁵⁹ Júpiter aparece aqui no lugar de Zeus (era o equivalente ao Zeus grego na mitologia romana), o qual era o nome grego de uso estabelecido para Ahura Mazda. É improvável que judeus ou cristãos tivessem usado o nome “Zeus” em seus próprios escritos no lugar do termo grego *theós*, de uso geral. Lactâncio está ciente disso em seu comentário seguinte à citação: “Tudo isso é verdade, exceto uma coisa, a saber, que ele [Hystaspes] afirmou que Júpiter irá cumprir o que Deus fará”.¹⁶⁰

Assim sendo, o *background* iraniano das paráfrases de Lactâncio dos *Oráculos de Hystaspes* pode ser constatado,¹⁶¹ e parece razoável concluir que as passagens nos *Oráculos* que revelam semelhanças tanto pertinentes à tradição iraniana quanto aos apocalipses judaico-cristãos devem, primeiramente, ser interpreta-

¹⁵⁴ BIDEZ, Joseph; CUMONT, Franz. *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*, p. 71. v. 2.

¹⁵⁵ Cf. WIDENGREN, Geo. Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik. In: HELLHOLM, D. (Ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, p. 77-162; aqui p. 133.

¹⁵⁶ COLPE, Carsten. Hystaspes. In: KLAUSNER, Theodor (Ed.). *Reallexikon für Antike und Christentum*, p. 1057-1082. v. 16; aqui p. 1077.

¹⁵⁷ Pishyotan é filho imortal de Vishtaspa (Cf. BYt. 6,3).

¹⁵⁸ Cf. HERÓDOTO. *História*, I.131-132.

¹⁵⁹ LACTÂNCIO. *Institutiones Divinae* VII: 17-18.

¹⁶⁰ Ibidem, VII: 18.2.

¹⁶¹ Cf. SHAKED, Shaul. Eschatology and Vision. In: *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, p. 27-52; aqui p. 31.

das como elementos persas. O *Oráculo de Hystaspes* é, inegavelmente, um importante testemunho do impacto das ideias apocalípticas persas no mundo grego-romano ocidental.

Há uma continuidade básica na expectativa persa acerca do final dos tempos desde a época dos Gathas (cerca de 1000 a.C.) até o início do Período Islâmico (VII século d.C.). Entretanto, no decorrer do tempo as novas versões da escatologia apocalíptica se desenvolveram como resultado das novas situações históricas e culturais; apesar disso, elas mantiveram as ideias fundamentais intactas. A inovação mais notável parece ser a triplicação da noção de fim dos tempos e seus eventos escatológicos. Essa inovação parece ser o resultado de “desenvolvimentos escolásticos intencionais”.¹⁶² O último período da história mundial foi subdividido em três milênios, cada um com a sua própria figura-chave. Desses três, o primeiro milênio, o de Zoroastro, já começou e se aproxima do seu fim, mas antes da restauração final do mundo mais duas figuras com a função de “salvador” são esperadas, cuja aparição de cada um introduz um novo milênio. Na mudança dos milênios eventos muito semelhantes ocorrem, caracterizados primeiro pela deterioração seguida de desenvolvimento.

Assim, a tradição apocalíptica original constante do Yt. 19 e ainda em curso no início da época helenística conforme revelada por Teopompo e pelos *Oráculos de Hystaspes* foi reinterpretada e seus temas distribuídos em três “fim dos tempos”.

Vestígios do novo arranjo das tradições podem ser encontrados nas incongruências e perda de clareza verificadas em algumas passagens dos livros em pá-lavi. Pode-se citar como exemplo Pishyotan e a tradição ligada a ele. Originalmente um dos companheiros do salvador final Asvat.ereta, Pishyotan e sua tradição foram posteriormente transferidos para o final do milênio de Zoroastro, onde ele e seus seguidores se revelam como precursores de *Ushedat*, o primeiro salvador a chegar. No Bahman Yasht se afirma que Ahura Mazda e os Imortais Benéficos se manifestarão sobre a Terra e convocarão Pishyotan para restaurar a religião mazdeísta.¹⁶³ De acordo com o Dinkard, Pishyotan ferirá o Mau Espírito e os demônios.¹⁶⁴ Tanto o Bahman Yasht quanto o Dinkard colocam esses eventos na vi-

¹⁶² Cf. BOYCE, Mary. On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. In: BSOAS 47.1 (1984), p. 57-75; aqui p. 68-69.

¹⁶³ Cf. BYt. 3,25-31.

¹⁶⁴ Dk. VII: 8,47.

rada entre os milênios de Zoroastro e Ushedar. No entanto, a aparição da divindade suprema e seus “arcanjos” na Terra e a derrota de Ahriman são claramente esperadas no final da história do mundo, e essas ideias foram originalmente conectadas à tradição *Frashegird* (o “tornar maravilhoso”), citada acima.

Visto que as crenças escatológicas estiveram no centro do Mazdeísmo antigo, elas poderiam facilmente ser atualizadas em tempos de crise e assumir novas formulações. Parece que na esteira da conquista do Império Aquemênida por Alexandre o apocalipsismo recebeu um novo impulso. Novas profecias semelhantes ao gênero das predições sibilinas foram propagadas entre os iranianos para encorajar a resistência e dar esperança de uma salvação futura.

Assim sendo, as profecias iranianas acabam servindo aos interesses de um movimento antimacedônico mais amplo e, posteriormente, antirromano nas províncias ocidentais. As antigas tradições avestanas adormecidas e subjacentes aos atuais Bahman Yasht e Oráculos de Hystaspes muito provavelmente tomaram forma no início do Período Helenístico. Essas tradições foram fielmente preservadas e provavelmente reutilizadas até o Período Sassânida (224 – 651 d.C.), ao longo do qual novas interpretações foram adicionadas.

A queda do Império Sassânida com a conquista árabe-muçulmana afetou profundamente as comunidades zoroastrianas. Da posição de religião mais favorecida, o Mazdeísmo tornou-se em dois séculos uma religião minoritária e oprimida. Essas mudanças dramáticas deram um novo ímpeto às expectativas apocalípticas, deixando suas marcas nas vertentes escatológicas dos livros em pálvî. Novas profecias foram adicionadas, e a tradição apocalíptica sassânida foi submetida a uma reinterpretação geral.

No capítulo 33 do Bundahishn é delineada a história das “terras iranianas”, segundo um esquema milenar que é uma retrospectiva até o Período Islâmico inicial, mencionando a derrota dos iranianos, a morte de seu líder e a fuga de seu filho para recrutar um novo exército. Em seguida, o relato se torna escatológico, dando previsões de eventos futuros que preparam o caminho para o advento do Pishyotan e o início do milênio de Ushedar. Os inimigos então se tornam os árabes muçulmanos, e seu governo ímpio é descrito sucintamente. O impacto desse desastre nacional sobre os seguidores do zoroastrismo é afirmado claramente: “Desde a criação primitiva até o dia atual nenhum mal maior do que este sobreveio”.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Bd. 33,22.

Movimentos de resistência e rebelião contra o governo islâmico surgiram em várias partes do território iraniano. Eles foram liderados por pessoas que legitimavam suas atividades associando-se às esperanças tradicionais de salvação zoroastrianas. No *Jâmâsp Nâmag* vários oráculos que se referem parcialmente a eventos após o acontecimento foram preservados, testificando a efervescência apocalíptica dos primeiros conturbados séculos da expansão islâmica.¹⁶⁶

Enfim, deve ser enfatizado que a escatologia apocalíptica é um dos elementos mais proeminentes do zoroastrismo e que, ao longo de toda a sua história, a expectativa do final dos tempos foi transmitida como uma doutrina de vida. Os zoroastrianos foram, assim, preparados espiritualmente para lidar com situações de grave crise que sobrevieram à religião dos adoradores de Mazda, como a conquista macedônia do antigo Irã através de Alexandre e a destruição árabe mulçumana do Império Sassânida quase mil anos depois, sendo esta última a crise mais espetacular.

No Período Helenístico, a Palestina também esteve sob as conquistas de Alexandre: outro povo começava a sofrer o mesmo tipo de confrontação com antigas ideias e crenças, buscando respostas para novas situações vividas, especialmente em tempos de crise, à semelhança dos iranianos.

3.3. Apocalíptica iraniana e judaica

3.3.1. A questão das conexões entre a literatura iraniana e a judaica

Desde que dados textuais são fundamentais para qualquer discussão sobre a possível "influência" de ideias iranianas no desenvolvimento de ideias judaicas, dois caminhos foram geralmente traçados para escolha: o primeiro foi a tese da existência de uma "tradição Zoroastriana" que encontrou sua expressão máxima na coleção de escritos sacerdotais do Oriente persa no século IX d.C., tese esta exposta acima. O ponto frágil dessa abordagem seria o fato de ela exigir que documentos com sua forma final no século IX fossem invocados como prova da "influência" sobre a evolução que eles próprios teriam tido retrocedendo a mais de

¹⁶⁶ Cf. KIPPENBERG, H. G. Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionem. *Studia Iranica* 7 (1978), p. 49-80; OLSSON, Tord. The Apocalyptic Activity. The Case of Jâmâsp Nâmag. In: HELLHOLM, D. (Ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, p. 21-49. O *Jâmâsp Nâmag* ("História de Jamasp", um dos discípulos mais próximos de Zoroastro) é um livro de revelações em pálvavi que teria sido composto por volta do VII século d.C.

mil anos antes. O segundo caminho foi, então, considerar essa possibilidade improvável (apesar das evidências apontadas acima) e aceitar apenas os textos que eram mais seguramente datados no primeiro milênio a.C., ou seja, o Avesta (original e Posterior), o qual contém os textos utilizados em rituais do zoroastrismo. Não havia muita certeza acerca da datação desses textos também, mas, como vimos, eles são geralmente datados como sendo desde a primeira metade do I milênio a.C. até o V século a.C.

Verificou-se então a escassez e dificuldade de interpretação dessas obras sem recorrer à literatura tardia. Conforme já citado neste trabalho, os Gathas são os mais importantes textos, as "músicas" de Zaratustra. Eles pertencem a um gênero de poesia inspirada no qual a principal divindade desses textos, Ahura Mazda, é elogiado e seus oponentes, os *daevas*, são repelidos. Como já visto, existem apenas dezessete destes hinos, agrupados em uma coleção de cinco grupos arranjados de acordo com a métrica.¹⁶⁷ Eles são, aliás, extremamente difíceis de serem interpretados, por várias razões distintas. Uma das razões é a reduzida dimensão do *corpus*, tendo como resultado um grande número de *hapax legomena*; outras razões são a natureza simbólica desse gênero de composição, bem como a forma concisa de alguns versos associada a uma aparente falta de contexto literário onde aparecem. Como consequência importante, os estudiosos ficaram divididos em relação à abordagem mais apropriada para a interpretação desses textos.

No início do século XX, os hinos dos Gathas eram vistos como "sermões em verso", contendo, pensava-se, as instruções do profeta para aqueles que pretendiam conquistar a sua nova religião, uma exposição (por assim dizer) dos principais pontos das revelações de seu visionário.¹⁶⁸ Essa interpretação permitiu aos estudiosos seguir o que foi "ensinado" neles em poucas palavras, conforme desdobrado na tradição posterior. Como consequência, a tradição posterior passou a ser vista como contendo elementos de uma "reforma" de Zoroastro que não poderia ser atribuída aos Gathas em si, mas poderia ser postulada como tendo sido parte de sua revelação.¹⁶⁹ Outros estudiosos, no entanto, rejeitaram essa interpretação, em virtude de sua noção romântica de "profeta" do Irã antigo.¹⁷⁰ Estes se concentraram mais em comparar os Gathas com o (muito mais extenso) *corpus* de textos

¹⁶⁷ Como vimos, pensa-se que este arranjo possa ter se dado mais tarde em uma reestruturação da liturgia.

¹⁶⁸ BARTHOLOMAE, Christian. *Die Gatha's des Awesta: Zarathustra's Verspredigten*, p. 1-11.

¹⁶⁹ Cf. especialmente BOYCE, M. *A History of Zoroastrianism: The Early Period*, p. 19-20.

¹⁷⁰ Cf. STAUSBERG, M. *Die Religion Zarathustras*, p. 22-68. v. 1.

que estão mais estreitamente relacionados a eles na linguagem, datação e cultura: os hinos do Rig Veda.¹⁷¹ Tal como os outros (os da interpretação "tradicional"), nesta abordagem a opacidade do conteúdo dos Gathas foi compensada pela sua interpretação como o reflexo de uma tradição ritual poética de legado indo-iraniano. Desta forma, tudo o que os estudiosos acreditavam ser novo ou diferente nos textos do antigo Avesta foi dissipado.¹⁷²

O debate sobre a interpretação destes textos está, atualmente, longe de chegar a um bom termo. O que o torna importante para aqueles com interesse na possibilidade de elementos iranianos na literatura judaica é o fato de que os Gathas parecem oferecer o mais impressionante paralelo com a noção de dois espíritos presentes nos escritos judaicos. Estudiosos sempre estiveram conscientes de que, no zoroastrismo "clássico", os dois espíritos, Ahura Mazda e Angra Mainyu, conforme assinalado supra, eram ambos vistos como sendo contemporâneos, não-criados, seres vivos, que representam os dois mundos opostos, do bem e do mal. Um não criou o outro, nem o evocou, mas eles sempre estiveram lá, uniformemente equilibrados em poder e continuidade. A escatologia, nesse sistema, não prevê uma aniquilação do Espírito do Mal, uma vez que esta não foi considerada possível; ele foi apenas destituído de poder.

Nos Gathas, no entanto, de acordo com algumas interpretações, Ahura Mazda era superior a dois espíritos, um bom (Spenta Mainyu) e o outro mal (Angra Mainyu). Alguns estudiosos acreditam que estes dois espíritos são apresentados como descendentes gêmeos de Ahura Mazda,¹⁷³ e todo o sistema do zoroastrismo mais antigo poderia, portanto, ser interpretado como um monoteísmo (desde que apenas Ahura Mazda seja reconhecido como não-criado), atenuado por uma "segunda camada" dualística.¹⁷⁴ Essa interpretação dos Gathas foi, no entanto, questionada por razões filológicas.¹⁷⁵ Além disso, sérias reservas são necessárias na aplicação dos conceitos de "monoteísmo" e "dualismo", os quais funcionaram principalmente como polêmicos instrumentos normativos em debates entre as comunidades religiosas que surgiram muito depois do zoroastrismo.

¹⁷¹ Cf. especialmente HUMBACH, H. *The Gathas of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, p. 72-73. v. 1; KELLENS, J.; PIRART, E. *Les textes vieil-avestiques*, p. 3-41. v. 1.

¹⁷² Cf. DE JONG, Albert. Views of Zoroastrian History. In: *Traditions of the Magi*, p. 39-75.

¹⁷³ Cf. Y. 30,3 (transcrito acima).

¹⁷⁴ Cf. a famosa declaração de Henning: "A religião de Zoroastro (como são a maioria dos movimentos dualistas) é mais bem compreendida como um *protesto contra o monoteísmo*" (HENNING, W. B. *Zoroaster: Politician or Witch-Doctor?*, p. 46; grifo do autor).

¹⁷⁵ Cf. por exemplo, KELLENS, J.; PIRART, E. La strophe des jumeaux: stagnation, extravagance et autres méthodes d'approche. *JA* 285.1 (1997), p. 31-72.

Os que não aceitam o uso dos Gathas como evidência para possíveis influências sobre outros textos alegam que esse uso é problemático por várias razões, especialmente porque as evidências de que os Gathas ou mesmo qualquer outro texto do Avesta serviram como “fonte” de informação religiosa são apenas indiretas.¹⁷⁶ Mas, apesar disso, não se deve subestimar a antiga tradição presente nas fontes persas. O mais importante para a questão das influências é o problema da datação das fontes persas, ou de fontes antigas, indiretas, que remetam a elas.

A principal função dos textos do Avesta, dentro do zoroastrismo, é litúrgica. Os textos que chegaram até os estudiosos hoje eram (e continuam sendo para o zoroastrismo moderno) empregados nos rituais religiosos, onde são citados por sacerdotes. Esses textos foram compostos e transmitidos no avestan, conforme assinalado acima, um idioma que não pode ser conhecido a partir de nenhuma outra fonte e nenhum outro descendente. A preservação dos textos neste idioma é a única (e irrefutável) prova da propagação da religião que se desenvolveu dentro do zoroastrismo. Ou seja: na antiguidade, “zoroastrianos” eram os iranianos que utilizaram um linguajar ritualístico específico. Duas outras suposições derivam disso: primeira, que estes textos surgiram em uma sociedade onde a linguagem era eminentemente oral (sociedade que não deixou outros traços de sua existência), e entre os membros dessa sociedade a maior compreensão desses textos deve ter sido uma “compreensão literal”; segunda, ao que parece, esses textos se dispersaram a partir deste grupo “original” e foram adotados por outros grupos iranianos.

Assim sendo, pode-se supor que, neste processo, o significado dos textos os acompanha: a imagem invocada por eles (sem dúvida, com certo exagero romântico) é a de “sacerdotes missionários” empenhados em converter os outros povos iranianos à mensagem de Zaratustra.¹⁷⁷ Tudo isso se deu entre as sociedades não-alfabetizadas, de pequena escala, e a sobrevivência do Avesta (que era a coleção dos textos em que tais rituais estavam reunidos mais de uma vez pela elite real) em sua própria língua distintiva, com a preservação também de diferentes dialetos dentro dele, é uma testemunha fiel do processo de memorização palavra-por-palavra efetuado por esses grupos.

Esse processo tem forte semelhança com a propagação do idioma sânscrito

¹⁷⁶ Cf. DE JONG, Albert. The Culture of Writing and the Use of the Avesta in Sasanian Iran. In: PIRART, E.; TREMBLAY, X. (Ed.). *Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran*, p. 27-41.

¹⁷⁷ Cf. BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism: Under the Achaemenians*, p. 40-48.

e da religião védica na Índia.¹⁷⁸ Entretanto, entre os dois processos existe uma diferença crucial: a transmissão, em textos rituais, de uma narrativa religiosa que tem como foco uma pessoa que foi responsável pela presença dessa religião sobre a Terra, ou seja, Zaratustra. Ele veio para ser visto, já nos tempos do avestan, como a autoridade que está por trás de todo o corpo textual do Avesta, e estes textos por si mesmos são tidos como o mais potente instrumento em uma batalha que estava sendo travada neste mundo entre as forças do bem e as do mal.

Entretanto, ao que parece, os textos por si só não foram considerados o único instrumento presente nos rituais. Havia uma série de outras instituições e prescrições que, regulamentadas, dominavam a vida quotidiana. Por exemplo, o tratamento especial dado ao fogo, considerado como a mais importante manifestação do divino na Terra, e um extenso código de leis de pureza, concentrados em duas categorias de impureza (fluidos corporais e cadáveres), cada uma com seu próprio conjunto de prescrições. Essas prescrições foram acompanhadas pela noção de que seriam boas para qualquer pessoa, mas absolutamente obrigatórias para aqueles que optaram por participar na luta contra as forças do mal que os textos delineavam e, dessa forma, aceitaram a sua mensagem básica.

Os muitos paralelos com a Índia mostram que esse desenvolvimento é possível, mas também que não irá, por si só, conduzir a um conjunto de crenças e práticas unificado e coerente. O zoroastrismo é considerado notavelmente coerente. Essa coerência foi frequentemente atribuída à competência do próprio Zaratustra como professor da humanidade; entretanto, parece existir uma explicação historicamente mais plausível: trata-se da ideia de que a comparativa uniformidade do zoroastrismo na forma como tem sobrevivido se originou de um processo de centralização e reformulação do seu núcleo textual, ritual, teológico e expressões sociais, pelos reis aquemênidas.¹⁷⁹ A evidência para tal processo é grande, apesar de que alguns estudiosos sequer aceitam que os reis aquemênidas foram zoroastrianos.¹⁸⁰ Isso certamente não pleiteia confirmar que após a intervenção dos reis o zoroastrismo continuou a existir como algum tipo de expressão monolítica acabada da religião iraniana. Todas as evidências levam, na verdade, ao oposto.

Entretanto, algumas inovações do Período Aquemênida (550 – 330 a.C.)

¹⁷⁸ Cf., por exemplo, POLLOCK, Sheldon I. *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, p. 37-280.

¹⁷⁹ Cf. DE JONG, Albert. The Contribution of the Magi. In: CURTIS, Vesta S.; STEWART, S. (Ed.). *Birth of the Persian Empire*, p. 85-99.

¹⁸⁰ Quanto a essa questão, cf. adiante.

tiveram efeito duradouro sobre o desenvolvimento do zoroastrismo e parecem ter sido propagadas com o apoio dos reis. Duas delas são de ordem técnica, organizacional: o calendário zoroastriano,¹⁸¹ uma fusão do cálculo egípcio acerca do ano com a prática iraniana de nomear os meses e dias com base em um “calendário” de divindades fixo, e a introdução de um culto do fogo no templo, com uma reestruturação do sacerdócio.¹⁸²

O importante a destacar é a evidência que sugere que o tribunal dos sacerdotes aquemênidas, composto pelos *Magos*, deu forma a uma grande e coerente narrativa de sua religião em termos de uma história do mundo, começando com um pacto selado entre os dois espíritos, segundo o qual haveria uma guerra entre eles, neste mundo, por um período de tempo limitado, ou seja, nove mil anos, e terminando com a promessa de uma eventual derrota do mal e recompensas para aqueles que contribuíram para a vitória final do bem.¹⁸³ Dentro dessa história, como a tradição exige, a aparição de Zoroastro marcou um ponto de reviravolta e esta se dá com o nascimento de um de seus filhos, já perto do final dos tempos, anunciando a batalha final.

A evidência de que isso seja uma reestruturação aquemênida consiste de uma observação negativa e outra positiva. A negativa é clara: a narrativa, na forma como se tornou conhecida, não é encontrada nos textos antigos do Avesta, nem nos recentes, apesar de que estes frequentemente fazem alusão a elementos da mesma. A positiva é o fato de que, no século IV a.C., na Grécia, essa narrativa foi bem conhecida como sendo o principal resumo da “filosofia dos magos”, algo que foi ensinado aos príncipes da Pérsia¹⁸⁴ e uma ideia que foi estudada e frequentemente invocada pelos filósofos gregos que procuravam exemplos de não-gregos que considerassem a possibilidade de um princípio eterno do mal.¹⁸⁵

De fato, o nome de Zoroastro era já difundido na misteriosa sabedoria oriental conhecida pelos gregos antigos. No Período Helenístico da história persa

¹⁸¹ Cf. BOYCE, Mary. Further on the Calendar of Zoroastrian Feasts. *Iran* 43 (2005), p. 1-38 (com referências).

¹⁸² Cf. BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism: Under the Achaemenians*, p. 225-228.

¹⁸³ Cf. DE JONG, Albert. The Contribution of the Magi. In: *Ibidem*.

¹⁸⁴ Cf. PSEUDO-PLATO. *Greater Alcibiades* 1.121-122. Sobre a discussão da autoria platônica ou não, cf. BLUCK, R. S. The Origin of the Greater Alcibiades. *CQ* 3.1/2 (1953), p. 46-52, e CLARK, Pamela M. The Greater Alcibiades. *CQ* 5.3/4 (1955), p. 231-240. De qualquer forma, a obra é normalmente datada em cerca de 390 a.C. (cf. YOUNG, Charles M. Plato and Computer Dating. In: SMITH, Nicholas D. (Ed.). *Plato: Critical Assessments*, p. 29-49. v. 1).

¹⁸⁵ PLUTARCO. *De Iside et Osiride* 46-47; DIÓGENES LAÉRCIO. *Bioi kai gnwmai tw n en φιλοσοφίαι eudokimhsantwn* (Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos) 1.6-9 (Livro 1: Proêmio); DE JONG, Albert. *Traditions of the Magi*, p. 157-228.

(330 – 141 a.C.), muitos textos esotéricos ou com caráter de magia eram escritos usando o nome de Zoroastro, sendo ele estimado como um dos maiores magos que existiram até então. Nenhum desses escritos provém do próprio profeta; entretanto, seu *status* famoso atesta a sua antiguidade já remota nessa época: “Zoroastro desenvolveu uma reputação como um mestre de conhecimento esotérico, quando Ele e seus seguidores chegaram a ser associados com os MAGOS descritos por Heródoto”.¹⁸⁶

Em grande parte, as profecias de Zoroastro compartilhavam o teor de alguns visionários do judaísmo tardio: dentre outros temas, são mensagens revolucionárias, de pureza religiosa e justiça social, dirigidas contra sacerdotes corruptos e pessoas poderosas, pessoas essas com muita influência política.

O zoroastrismo “clássico” pode, portanto, ser atribuído a uma fonte mais recente que a virada do II para o I milênio a.C., embora a transmissão do conhecimento religioso continuasse a ser um processo exclusivamente oral. Em vez da antiga imagem romântica de sacerdotes missionários enviados por Zoroastro para converter os iranianos à sua mensagem, podemos ter uma hipótese historicamente mais confiável de sacerdotes sob o patrocínio dos reis que se espalharam entre os iranianos e transmitiram uma expressão mais coerente da religião. Esta é a expressão do zoroastrismo que sobreviveu e foi assimilada por não-iranianos (sobretudo gregos), que queriam saber em que os iranianos acreditavam. Seus registros revelam ainda uma variedade de opiniões sobre vários assuntos, incluindo uma que tem frequentemente aparecido nas discussões acerca da relação entre Qumran e Irã: a posição teológica conhecida como *zurvanismo* (ramificação do zoroastrismo, surgida provavelmente durante o Período Aquemênida e oficializada bem mais tarde, já no Período Sassânida, 224 d.C. – 651),¹⁸⁷ que apresenta os dois espíritos como os filhos de um deus supremo do Tempo (*Zurvan*) e, assim, mais uma vez, reflete a doutrina dos dois espíritos presentes em alguns textos de Qumran até de forma mais acentuada do que no zoroastrismo “clássico”.¹⁸⁸

O zurvanismo é de fato um assunto problemático na história do estudo do zoroastrismo, tendo já sido considerado como o maior desafio para o zoroastrismo

¹⁸⁶ SKJAERVO, P. Oktor. Zoroaster, Zoroastrianism. In: SAKENFELD, Katharine D. (Ed.). *NIB*, p. 993. v. 5 (grifo do autor).

¹⁸⁷ Sobre esta ramificação do Zoroastrismo “clássico”, cf. FRYE, Richard N. *Zurvanism Again*. *HTR* 52.2 (1959), p. 63-73.

¹⁸⁸ Cf., por exemplo, MICHAUD, Henri. *Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumrân*. *VT* 5.2 (1955), p. 137-147.

“ortodoxo”, com muitos aspectos que os estudiosos consideravam inconciliáveis com o zoroastrismo “real”, como, por exemplo, o fatalismo, o qual estaria em oposição à doutrina do livre-arbítrio ensinada por Zoroastro. Para alguns, o zurvanismo seria um desvio, uma “heresia” zoroastriana. Entretanto, já foi mostrado que há pouca evidência apoiando a ideia do zurvanismo ser uma “heresia zoroastriana”, devendo ser entendido principalmente como uma das diversas variantes do mito cosmogônico principal.¹⁸⁹

O importante para o caso da possível influência persa no judaísmo tardio é discutir as vias possíveis através das quais as ideias do antigo Irã podem ter se tornado familiar para os judeus, como empréstimo de palavras e imagens. Embora a situação limitada do *corpus* iraniano faça com que uma conclusão definitiva seja limitada, uma fonte iraniana para a ideia da ressurreição no livro de Daniel deve ser levada em conta de forma muito veemente: o surgimento histórico do gênero apocalíptico.

Existem dois diferentes possíveis contextos que poderiam explicar a presença de ideias de origem iraniana nos escritos da Judeia do II e I séculos a.C. O primeiro é de conhecimento geral, já o segundo nem tanto, por razões que serão discutidas em seguida.

O primeiro contexto é o da já extensivamente documentada interação persa-judaica no Período Aquemênida (550 – 330 a.C., mais precisamente entre 550 – 330 a.C.), quando a província de Yehud (província judaica, remanescente do Reino de Judá) era parte do Império Aquemênida. Essa interação pode ser traçada tanto na documentação de fontes militares, especialmente as da guarnição judaica em Elephantina, bem como na própria Bíblia hebraica, particularmente nos livros de Esdras e Neemias. Esses textos refletem uma interação na vida real dos habitantes da província de Judá e seus compatriotas no Egito (e Mesopotâmia) com as autoridades iranianas. A impressão geral a partir dessas fontes é de uma relação bastante amigável. Existe uma notável ausência de invectivas contra a religião iraniana. Isso poderia ser explicado de duas formas diferentes, ambas apoiadas por evidências históricas e estruturais.

Primeiramente, os persas não impuseram, como regra, sua religião sobre as nações que lhes estavam sujeitas. As razões para isso não são claras, mas devem

¹⁸⁹ Cf. SHAKED, Shaul. The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology. In: GRUENWALD, I.; SHAKED, S.; STROUMSA, G. G. (Ed.). *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser on the Occasion of His 75th Birthday*, p. 219-240.

ser procuradas, pelo menos parcialmente, em uma prática de estabelecer um bom estadismo. O Império Persa era uma novidade na história do mundo; nunca antes tinha havido um império de tais dimensões, incluindo tal diversidade de nações, cada qual caracterizada por seus próprios costumes e tradições, alguns dos quais classificados atualmente como pertencentes à sua própria “religião”. Evidências a partir do Egito e da Bíblia sugerem que os aquemênidas fizeram inquirições às classes representativas de cada nação dentro de seus territórios recém adquiridos acerca de suas tradições particulares com o intuito de reunir essas tradições em uma coleção adequada, de modo que essas tradições pudessem ser consideradas como leis ou normas “nacionais” para essas províncias, com (pode-se assim pensar) leis complementares que regulariam as obrigações em relação ao governo persa.

A presença persa nessas terras seria, portanto, intensamente percebida em nível do funcionalismo de alto escalão, com a chegada de um sátrapa persa e sua comitiva e a obrigação de pedir permissão oficial (real) em casos importantes. Entretanto, é improvável que essa autoridade tenha interferido na vida da maioria da população, incluindo os sacerdotes do templo, cuja gerência poderia ser melhor se deixada por conta do direito consuetudinário local.

Em outras palavras, não havia uma política religiosa específica por parte dos aquemênidas e, portanto, era improvável que as sensibilidades religiosas fossem feridas em uma escala suficientemente grande para causar sérios problemas. Não existem evidências para a existência de movimentos sediciosos entre os habitantes da Pérsia judaica; além disso, as comunidades israelitas em outras partes do Império Persa (Média e Mesopotâmia, por exemplo) mantiveram-se em grande número nas terras para as quais os seus antepassados tinham sido trazidos à força, aparentemente satisfeitos com sua posição.

Um segundo fator que poderia explicar a ausência de tratamento hostil da religião iraniana na literatura bíblica e judaica é, sem dúvida, o fato de que o zoroastrismo em si mesmo não foi caracterizado pelos dois alvos tradicionais das polémicas bíblicas: certo tipo de politeísmo e o culto a estátuas representativas de divindades. Não há dúvidas de que os adeptos do zoroastrismo na antiguidade adoravam uma variedade de seres divinos, e que o zoroastrismo pode ser rotulado como “politeísta”, mas acima dos nomes de todas essas divindades estava o supremo deus Ahura Mazda, o qual era visto como sendo o criador de todas elas. O

paralelo entre Ahura Mazda com seus companheiros celestes (os *yazatas*) e o Deus de Israel com sua corte celestial cheia de *anjos* é um paralelo estrutural.

Quanto a imagens de culto, é sabido que os persas não as tinham como um elemento fixo de sua religião. Há alguma evidência de que o culto a estátuas de divindades foi introduzido na prática da religião persa no Período Aquemênida, mas nunca alcançou o *status* de elemento característico dessa religião.¹⁹⁰ Ao contrário, parece que o zoroastrismo permaneceu por um período notavelmente longo como uma religião interna, doméstica, no qual os rituais em maior escala ocorreram em um local preparado para essas ocasiões (pela purificação e pelo desenho de um sistema de sulcos na terra), o qual poderia ser abandonado posteriormente, sem deixar, portanto, vestígios arqueológicos.

Essas indicações de entendimento amigável entre judeus e iranianos não desapareceram com a destruição do Império Persa por Alexandre. Ao contrário, as configurações iranianas para histórias judaicas parecem proliferar durante o Período Helenístico. Esses livros são frequentemente repletos de dificuldades cronológicas e geográficas, pois eles projetam (parte de) sua história para (ficticiamente lembradas) realidades do passado distante. Como consequência, há muito pouca evidência factual para uma interação judaico-iraniana nesses textos. Os exemplos bem conhecidos são o livro de Daniel, com sua menção intrigante de Dario, o Medo; o livro de Ester, situado no Império Persa e contendo vários nomes e palavras iranianas; o livro de Tobite, também situado, pelo menos parcialmente, no Irã (Ecbátana e Raga, na Média), e apresentando um demônio iraniano (Asmodeus); e ainda, talvez, o livro de Judite, cujo único elemento iraniano é o nome de seu anti-herói trágico, Holofermes. Fragmentos de vários desses textos foram encontrados entre os Manuscritos de Qumran, juntamente com outros textos pertencentes a um gênero semelhante: contos judaicos edificantes em um cenário iraniano.¹⁹¹

Vale ressaltar dois aspectos: o primeiro é (novamente) o contraste com a explícita hostilidade para com os selêucidas mostrada na literatura judaica; o segundo é o fato de que “cenários persas” são também muito proeminentes nas chamadas novelas helenísticas, romances de corte situados em locais estrangeiros. Aqui, também, tem sido frequentemente sugerido que os elementos persas nessas histórias não passam de decoração, mas a questão ainda está longe de ser resolvi-

¹⁹⁰ Cf. BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism: Under the Achaemenians*, p. 216-218.

¹⁹¹ Voltaremos à questão da dominação política persa sobre os judeus adiante, quando da análise das interações culturais.

da.¹⁹²

O segundo contexto possível que poderia explicar os elementos iranianos presentes na literatura judaica do chamado Período do Segundo Templo é o crescimento dos Partos (povo oriundo dos iranianos antigos que viviam no norte, o qual inicia o Período Parta da história iraniana em 141 a.C.). Por volta do início do III século a.C., eles se tornaram os mais notáveis oponentes dos Selêucidas (os quais eles acabaram expulsando do Irã e da Mesopotâmia) e uma das causas do desaparecimento final destes. Desde que as guerras dos Selêucidas com os Ptolomeus são muito bem documentadas, e que são mais imediatamente úteis aos historiadores do judaísmo e do “oriente próximo romano”, a história dos Selêucidas foi frequentemente escrita a partir de uma perspectiva inteiramente “ocidental”, como se a perda do domínio selêucida para os partos no Irã e na Mesopotâmia tivesse importância apenas secundária. Certamente, no entanto, o surgimento de uma nova e inesperada força poderosa de origem persa a partir do Oriente deve ter repercutido de forma semelhante entre gregos e judeus, e existem muitos vestígios do seu impacto direto na vida dos judeus.

A partir desses dados, a controvérsia acerca da influência persa continua na pesquisa moderna, mas agora parece que a tendência a admitir a influência iraniana tem prevalecido. De qualquer forma, a questão divide os estudiosos. Os recentes defensores de uma influência iraniana determinante são Mary Boyce pelo lado dos especialistas em literatura iraniana e Norman Cohn pelo lado dos historiadores culturais.¹⁹³ Por outro lado, são ouvidas vozes críticas que enfatizam a dificuldade em provar as influências iranianas, normalmente com referência à datação tardia

¹⁹² Cf. especificamente DAVIS, Dick. *Panthea's Children: Hellenistic Novels and Medieval Persian Romances*, p. 1-7.

¹⁹³ Cf., por exemplo, BOYCE, M.; GRENET, F. Zoroastrian Contributions to Eastern Mediterranean Religion and Thought in Greco-Roman Times. In: *A History of Zoroastrianism: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, p. 361-490, e COHN, N. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 77-118, 141-231. Entre os mais antigos a pleitear a influência persa está CARTER, G. W. *Zoroastrianism and Judaism*, p. 23-103. Além das obras de Boyce e Cohn, entre os que pleiteiam a influência persa, cf. especialmente SHAKED, Shaul. Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, L. (Ed.). *CHJ: Introduction: The Persian Period*, p. 308-325. v. 1; e HINNELLS, J. R. Zoroastrian Influence on the Judaism-Christian Tradition. *JCOI* 45 (1976), p. 1-23. Entre os que rejeitam, encontram-se BARR, James. The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity. *JAAR* 53.2 (1985), p. 201-235; e HANSON, P. D. The Phenomenon of Apocalyptic in Israel: Its Background and Setting. In: *The Dawn of Apocalyptic*, p. 1-31 (Hanson não chega a negar a influência persa, mas não admite que a origem das noções apocalíptico-escatológicas seja persa). Recentemente, Charles D. Isbell publicou um artigo no qual, a partir de argumentos puramente linguísticos e pouco convincentes, defende a proposta minimalista, ou seja, de que não houve qualquer influência persa sobre o judaísmo antigo (cf. ISBELL, C. D. Zoroastrianism and Biblical Religion. *JBQ* 34.3 (2006), p. 143-154).

dos escritos em pálvavi. Argumentos para desenvolvimentos no interior do judaísmo como uma explicação suficiente para o surgimento de novas crenças escatológicas, sem influência estrangeira, tem sido frequentemente apresentados.

Além disso, há uma crescente tendência em demonstrar que as ideias hele-nísticas, judaicas e gnósticas poderiam ter influenciado as noções antropológicas, cósmicas e apocalípticas dos livros em pálvavi. Assim, segundo alguns estudiosos, a descrição das idades do mundo simbolizadas por diferentes metais no Bahman Yasht, por exemplo, seria dependente do livro de Daniel.¹⁹⁴ As especulações sobre microcosmos e macrocosmos em alguns textos em pálvavi têm sido também apresentadas como sendo outro exemplo de influência da antiguidade tardia sobre o pensamento iraniano.

Embora não seja incomum que ideias semelhantes se desenvolvam de forma independente quando sob circunstâncias similares (ou até mesmo diferentes), “não parece absolutamente provável que tantas semelhanças pudessem ter sido formados em paralelo de forma independente, e, a despeito das dificuldades cronológicas da documentação, na maioria dos pontos paralelos pode-se sentir bastante confiante de que as ideias eram nativas ao Irã”.¹⁹⁵ Entre os temas paralelos encontram-se, especialmente: a oposição entre a divindade do Bem e o Mal e entre anjos e demônios; paraíso e inferno; chegada de um Messias salvador; eventos cósmicos durante o final do mundo; a batalha final entre Bem e Mal seguida de um período de milênio; a ressurreição do corpo e vida eterna; e julgamento individual e universal escatológicos.

A questão da influência religiosa no que diz respeito às ideias e doutrinas é de tratamento delicado, uma vez que a evidência está aberta a diferentes interpretações. Antes de a influência de uma religião sobre outra poder ser avaliada corretamente, duas condições básicas precisam ser preenchidas: primeiro, a prioridade no tempo para uma ideia específica de uma das religiões sujeitas à comparação; segundo, a possibilidade de contato religioso e cultural entre as religiões envolvidas. Ambas as condições básicas estão presentes no caso de influência persa sobre o judaísmo e cristianismo.

¹⁹⁴ Cf. DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. Apocalypse juive et apocalypse iranienne. In: BIANCHI, Ugo; VERMASEREN, M. J. (Ed.). *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*, p. 753-761; GIGNOUX, Philippe. *Le livre d'Ardâ Vîrâz: translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*, p. 58-64.

¹⁹⁵ SHAKED, Shaul. Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E. In: Op. cit. p. 324.

Conforme já assinalado anteriormente, uma escatologia apocalíptica é atestada no zoroastrismo pelo menos no V século a.C. e ela é, além disso, bem integrada na cosmovisão iraniana. Além disso, sabe-se que judeus e persas estavam em estreito contato geográfico do Período Aquemênida até a queda do Império Sassânida (VII século d.C.). A Palestina esteve sob o domínio aquemênida por duzentos anos, desde 538 a.C. até a conquista macedônia. A enorme população judaica na Mesopotâmia permaneceu sob a soberania iraniana também nos Períodos Parta (141 a.C. – 224 d.C.) e Sassânida (224 – 651 d.C.). O próprio Irã incluiu importantes comunidades judaicas em seu território a partir do Período Helenístico. Da mesma forma, na Ásia Menor, os iranianos e judeus também tinham grandes oportunidades para contatos pessoais e culturais, uma vez que ambos os grupos estavam representados por importantes comunidades locais. Desde a libertação dos judeus do exílio por Ciro II (aclamado como um Messias no Dêutero-Isaías), havia fortes vínculos de solidariedade política entre os judeus e os persas.¹⁹⁶

Conforme demonstrado por escritores gregos e romanos citados acima, as crenças iranianas eram bem conhecidas na antiguidade e não poderiam ter passado despercebidas no meio judeu helenístico, tal como indicado por Filo de Alexandria. Pode-se ainda verificar afinidades religiosas e sociais entre as classes sacerdotais de judeus e persas no Período Helenístico. Entre os judeus, os zadoquitas desempenhavam as mesmas funções religiosas e ocupavam a mesma posição na sociedade que os magos entre os persas.¹⁹⁷ Esses interesses comuns teriam facilitado os contatos tanto em nível pessoal quanto oficial e, de fato, é possível distinguir uma vertente particular de ideias iranianas influenciando os escritos zadoquitas pré-essênios.¹⁹⁸

O cerne da questão precisa ser enfrentado; então perguntamos: *se for o caso, quanto custa à tradição judaico-cristã dever ao apocalipsismo persa?* Não

¹⁹⁶ Quanto a isso, cf. adiante.

¹⁹⁷ O termo “mago” (do avestan *môghu*) designava o membro de uma tribo sacerdotal originária da Média, no Irã ocidental (cf. HERÓDOTO. *História*, I.101; ESTRABÃO 15.3.1). Essa tribo teria se convertido ao zoroastrismo por volta do VII século a.C. A palavra aparece apenas uma vez nos Gathas (Y. 44,25) no composto *môghutbish* (“o que odeia ou injuria os magos”), embora apareça o cognato *maga*, com várias conotações (“presente”, “dedicação”, “tesouro”, “irmandade”, “sacramento”, “tarefa”), seis vezes nos Yt. do Khorda Avesta (o “Pequeno Avesta”): 2,11; 11,14; 16,11.16; 17,7 (duas vezes), e o adjetivo *magavan* (“ser magnânimo”, “liberal”, “generoso”) duas vezes, em 6,7 e 16,15 (Cf. BOYCE, M. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, p. 41). O termo é ligado ao sânscrito *maghá* (“dádiva”, “magnanimidade”, “generosidade”).

¹⁹⁸ HULTGÅRD, Anders. Prêtres juifs et mages zoroastriens: influences religieuses à l'époque hellénistique. *RHPR* 68 (1988), p. 415-428.

houve empréstimo direto e geral da escatologia apocalíptica iraniana como tal pelo judaísmo e cristianismo. Em vez disso, a influência deve ter se dado de forma indireta, porém não menos importante. O encontro com a religião iraniana produziu o estímulo necessário para o desenvolvimento pleno de ideias que estavam lentamente em curso dentro do judaísmo. A personificação do mal em forma de figuras como Satã, Belial ou Diabo, o importante aumento da oposição dualista entre Bem e Mal, bem como seu confronto escatológico são ideias que provavelmente não emergiram sem influência externa. A doutrina dos dois espíritos conforme preconizada pela comunidade de Qumran fornece um exemplo notável do impacto da religiosidade persa (cf. assinalado supra quanto ao zurvanismo), a qual teve efeitos amplos e duradouros nas tradições judaica e cristã.¹⁹⁹

Garcia Martinez, dentre outros, conclui que a comunidade de Qumran, a qual deu origem aos manuscritos, foi provavelmente muito influenciada pelas ideias persas. As figuras de anjos e demônios revelariam sinais dessa influência. Por exemplo, um fragmento da gruta 4 menciona a “ponte sobre o abismo”, a qual não tem precedente na Bíblia hebraica; ela parece ser uma referência à *Ponte Chinvat* zoroastriana, a qual deve ser atravessada pela alma do falecido em seu caminho para o céu, sobre um abismo, no qual os maus caíam.²⁰⁰ O forte dualismo persa parece ter-se infiltrado no pensamento judaico descrito em *O Rolo da Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas*. Essa obra contém ainda outros elementos que parecem advir da apocalíptica iraniana.²⁰¹

Assim, pode-se afirmar que o surgimento de uma escatologia apocalíptica entre judeus e cristãos no Período Helenístico foi impulsionado pelo encontro fecundo com uma religião profundamente preocupada com a luta entre bem e mal e firmemente assegurada da restauração final do mundo.

Muitas ideias persas perpassam também o livro de Daniel, cuja redação final se dá no tempo da perseguição de Antíoco. Há uma ressurreição dos mortos, um julgamento final com recompensa e punição, e a ideia de um messias salvador. No capítulo 2, o sonho de Nabucodonosor sobre uma estátua com cabeça de ouro,

¹⁹⁹ Cf. PHILONENKO, Marc. La doctrine qoumrânienne des deux Esprits: Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique. In : WIDENGREN, Geo; HULTGÅRD, Anders; PHILONENKO, Marc (Ed.). *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, p. 163-212.

²⁰⁰ GARCÍA MARTINEZ, Florentino. Iranian Influences in Qumran? In: McNAMARA, Martin (Ed.). *Apocalyptic and Eschatological Heritage: The Middle East and Celtic Realms*, p. 37-49; aqui p. 39-41.

²⁰¹ Ibidem, p. 43-49.

peito e braços de prata, barriga e coxas de bronze, pernas de ferro e pés de ferro misturado com argila é interpretado por Daniel como a representação de cinco períodos da história mundial: as várias partes representam cinco reinados mundiais sucessivos, progressivamente inferiores, sendo o primeiro o do Rei Nabucodonosor. Após o quinto reinado, o Deus de Israel estabelecerá um novo reinado, o qual suplantará todos os outros e será eterno.

Há também semelhança com a já citada visão encontrada no Bahman Yasht, em que Zoroastro vê uma árvore com ramos de ouro, prata, aço e ferro misturado com argila, e estes elementos também são explicados como sendo representativo de quatro períodos da humanidade. Esse yasht se parece com os apocalipses judaicos tanto na forma quanto no conteúdo; a influência persa é possível, mas a dificuldade de datação do material persa deixa a discussão em aberto.

Em ambos os relatos (judaico e persa), o rumo das fases futuras é revelado numa visão de um sonho simbólico, o qual é então interpretado ao homem que a teve; em ambos os casos as idades ou reinos são representados por uma sequência de metais, indo do ouro ao ferro, ligadas como membros de um organismo, uma árvore num caso e uma grande estátua no outro.

O texto da narrativa de Daniel é considerado tardio (II século a.C), data da formação do livro. Entretanto, a narrativa pode ter existido muito antes dessa época, até mesmo em forma escrita; o autor das lendas de Daniel escreve sobre os Impérios Babilônico e Persa, e provavelmente deve ter obtido essa história de uma fonte babilônica, persa, ou grega (Hesíodo), e é certo que a origem dela não é judaica. Influência persa também pode ser percebida em outras obras judaicas do período intertestamentário, como 2 Macabeus e 2 Enoque.

Dois pontos de discordância ainda resistem no debate sobre o tema das influências persas e iranianas no judaísmo, especialmente as influências sobre as origens do apocalipsismo judaico antigo: se as mais antigas partes da literatura medieval zoroastriana, preservada basicamente em pálvavi, contêm tradições antigas o bastante para serem consideradas fontes potenciais de influência, e se tais influências podem ser demonstradas ou até mesmo possíveis cronologicamente. Podemos afirmar que ambos os pontos, se colocados em forma de perguntas, podem ser respondidos positivamente. Conforme atestamos acima, os argumentos para responder afirmativamente estão na evidência da continuidade de ideias escatológicas do Avesta original na tradição tardia (pálvavi) e nas evidências das cita-

ções de autores gregos e latinos do Período Helenístico.

No volume de Uppsala, por exemplo, Hultgård e Widengren também consideram totalmente plausível a afirmação positiva acerca desses dois pontos.²⁰² Em obra mais recente, em coautoria com Hultgård e M. Philonenko, Widengren corrobora o mesmo ponto de vista em relação ao esquema das quatro eras ou reinos para a história universal, e Hultgård em relação especificamente ao Bahman Yasht.²⁰³

Em uma resenha bastante crítica sobre a obra conjunta desses três autores (*Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, 1995), Philippe Gignoux argumenta que, baseado em sua pesquisa e na edição crítica de Carlo G. Cereti (*The Zand ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse*, 1995), o estrato mais antigo dos textos em pálvavi não pode ser anterior ao Período Sassânida (224 d.C. – 651 d.C.).²⁰⁴ Entretanto, o que deve ser levado em conta não são as recentes camadas redacionais da literatura persa tardia, mas sim a antiguidade das tradições (*motivos*) que possam ser identificadas nessa literatura.

Norman Cohn também se coloca no lado oposto à abordagem de Gignoux.²⁰⁵ De acordo com ele, foi o próprio Zoroastro que, entre 1500 e 1200 a.C., adaptou o mito comum no antigo Oriente Próximo acerca da luta milenar entre o deus (ou deuses) da ordem e as forças do Caos. O profeta teria usado uma teologia linear da história cujo clímax foi a batalha final e decisiva, na qual o Caos seria derrotado para sempre. Ele afirma ainda que, embora a historiografia zoroástrica não tenha penetrado no Javismo israelita, ela teria influenciado diretamente as concepções de história de vários grupos judeus e cristãos primitivos, como conse-

²⁰² Cf. HULTGÅRD, Anders. Forms and Origins of Iranian Apocalypticism. In: HELMHOLM, D. (Ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, p. 387-411; WIDENGREN, Geo. Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyphtik. In: Ibidem, p. 77-162. De fato, o zoroastrismo não se configura como uma religião ou modo de pensar que produz obras apocalípticas nos moldes do judaísmo, ou seja, obras que possam ser consideradas, como um todo, “apocalípticas”. Entretanto, isso não significa que traços e elementos apocalípticos não sejam encontrados em obras da tradição zoroastriana; ao contrário, perpassam em grande escala toda essa literatura.

²⁰³ Cf. WIDENGREN, Geo. Les quatre âges du monde. In: WIDENGREN, Geo.; HULTGÅRD, A.; PHILONENKO, M. (Ed.). *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, p. 23-62; HULTGÅRD, A. Mythe et histoire dans l’Iran ancien: Etude de quelques thèmes dans le *Bahman Yasht*. In: Ibidem, p. 63-162. Cf. também HULTGÅRD, A. Bahman Yasht: A Persian Apocalypse. In: COLLINS, J. J.; CHARLESWORTH, J. H. (Ed.). *Mysteries and Revelations*, p. 114-134, e ainda HULTGÅRD, A. Persian Apocalypticism. In: COLLINS, J. J. (Ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*, p. 39-83. v. 1.

²⁰⁴ GIGNOUX, Philippe. L’Apocalyptique iranienne est-elle vraiment ancienne? Notes critiques. *RHR* 216.2 (1999), p. 213-227.

²⁰⁵ Cf. COHN, N. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 77-118, 141-193, e Idem. How Time Acquired a Consummation. In: BULL, M. (Ed.). *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, p. 21-37.

quência do exílio babilônico. É discutível se Cohn consegue demonstrar de forma convincente a comprovação para cada uma das muitas áreas de influência que ele alega.

Vale ressaltar que o Bahman Yasht, por exemplo, não é considerado, originalmente, um “apocalipse”; ele é mais bem definido por Hultgård como “uma compilação secundária de material apocalíptico de diversas origens”.²⁰⁶ De qualquer forma, esse é o único texto tradicionalmente chamado de “apocalipse persa” como um todo, pois apresenta elementos característicos de uma obra apocalíptica, tais como o diálogo do profeta com a divindade (Zoroastro e Ahura Mazda), a periodização da história (visão das quatro eras e, posteriormente, das sete idades do mundo, ambas com ligações com o livro de Daniel), sinais de anúncio do fim do milênio de Zoroastro, a investida final dos inimigos e demônios nas terras do Irã, a visão do homem rico no inferno e do homem pobre no paraíso, e outros eventos relativos ao fim dos tempos.

O fato é que os livros em pá-lavi do início do Período Islâmico normalmente remetem suas ideias apocalípticas a uma antiga tradição oficial a qual pode ser muito bem situada no V e VI séculos da Era Sassânida (224 d.C. – 651), época em que a escrita avestan era usada com o intuito de se registrar textos considerados sagrados (primeiramente aqueles que eram recitados nas liturgias). Somente algumas cópias escritas do Avesta completo deviam estar em circulação, e a transmissão oral ainda precisava ser utilizada, seja concernente a textos no antigo avestan ou a tradições religiosas. O processo de tradução e compilação de textos em avestan para línguas iranianas mais novas provavelmente se iniciou no mesmo período, resultando em uma coleção oficial das tradições em avestan com traduções em pá-lavi no Período Sassânida tardio, à qual também tradições míticas e lendárias teriam sido acrescentadas. A partir de então teria emergido um *corpus* textual em pá-lavi que se constituía basicamente de uma tradução das tradições em avestan, mas que foi em grande medida também uma reinterpretação dessas tradições. Esses textos, transmitidos tanto em forma oral quanto escrita, vieram a ser a fonte principal para os compiladores dos livros em pá-lavi com respeito às crenças escatológicas e apocalípticas.

A questão que se impõe, novamente, é o quanto se pode retroagir no tempo

²⁰⁶ Cf. HULTGÅRD, Anders. Forms and Origins of Iranian Apocalypticism. In: HELLHOLM, D. (Ed.). Op. cit. p. 388; Idem. Persian Apocalypticism. In: Op. cit. p. 45-46.

a escatologia apocalíptica do Período Sassânida tardio. Assumindo-se que as principais ideias dessa escatologia sassânida foram baseadas em textos escritos em avestan quando esse dialeto era ainda língua viva (isto é, antes do início do III século a.C.), pode-se ter mais um critério útil (além dos citados acima) para a datação dessas tradições. O problema neste caso é, contudo, que não se pode saber em que medida os sacerdotes zoroastrianos compuseram novos textos em avestan durante os Períodos Parta (141 a.C. – 224 d.C.) e Sassânida (224 d.C. – 651). Sendo um dialeto iraniano antigo, o avestan como língua viva deve ter sido substituído pelos novos dialetos bem antes da Era Sassânida, mas continuou a viver como língua ritual do zoroastrismo como o faz ainda atualmente. Alguns textos no Avesta Mais Novo (que é heterogêneo) apresentam um caráter epigônico com um uso deficiente do avestan, o qual revela que os autores não dominavam mais esse dialeto.

Os textos podem ter sido compostos em um avestan imperfeito durante todo o Período Sassânida; entretanto, pode-se assumir também que, no caso das tradições do avestan nas quais os textos do *Zend* em pálvavi foram baseados, eles eram genuínos e tiveram uma origem pré-sassânida.²⁰⁷ Caso contrário, seria difícil supor que os sacerdotes sassânidas compusessem os textos primeiramente em avestan para depois comentá-los em pálvavi.²⁰⁸ No entanto, o argumento linguístico é complexo e nem sempre aplicável; assim sendo, se faz necessário o uso dos outros argumentos que endossam o linguístico, a fim de que se demonstre a continu-

²⁰⁷ Cf. SHAKED, Shaul. Eschatology and Vision. In: *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, p. 27-52; aqui p. 29-30. Este é o segundo capítulo dessa obra, onde Shaked aborda o tema da escatologia zoroastriana no que tange ao quando a fé e a visão apocalíptica se desenvolveram (p. 27-37). Embora não compartilhando totalmente o mesmo pressuposto de outros estudiosos como Mary Boyce e Anders Hultgård, os quais defendem que essas noções surgiram nas camadas iniciais do pensamento de Zoroastro, Shaked conclui que um núcleo em avestan foi reformulado para atender às predileções medievais. Desse modo, ele implicitamente rejeita a sugestão de Philippe Gignoux e outros de que a maior parte desse material data do século VII d.C. em diante, quando os zoroastrianos tiveram que racionalizar a conquista árabe-muçulmana do Irã e o início do declínio do zoroastrismo. Segundo ele, a escatologia zoroastriana tinha, claramente, suas raízes na prédica do próprio Zoroastro. A crença na vida após a morte era uma firme convicção na Era Sassânida, como demonstram as inscrições do sacerdote Kirdir (p. 35-36 e Apêndice A), bem como a visão atribuída a Arday Wiraz (p. 34, 36) e a confissão de fé (p. 32-33). Quanto ao gênero apocalíptico, entretanto, escatologia não pressupõe necessariamente o apocalipse. O desenvolvimento do gênero no Irã ganhou um impulso inicial com a invasão de Alexandre (século IV a.C.), mas pode ter se desenvolvido à forma plena somente após a invasão árabe, quando a turbulência sócio-política passou a ser vista como precursora para a salvação universal. Shaked ainda observa que “a literatura pálvavi do Período Sassânida tardio e início do Período Muçulmano é praticamente obcecada pelas as descrições das visões do futuro” (p. 46). Essas eram, então, necessárias para satisfazer os anseios dos zoroastrianos.

²⁰⁸ Cf. HULTGÅRD, Anders. Mythe et histoire dans l’Iran ancien: étude de quelques thèmes dans le Bahman Yašt. In: WIDENGREN, Geo; HULTGÅRD, Anders; PHILONENKO, Marc (Ed.). *Apocalyptique iranienne et dualism qoumrânién*, p. 63-162; aqui p. 80; WIDENGREN, Geo. Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyphtik. In: HELLHOLM, D. (Ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, p. 77-162; aqui p. 153-154.

idade das tradições escatológico-apocalípticas do Irã antigo até as obras em pálvadi do IX e X séculos d.C. Esses outros argumentos se baseiam nas evidências citadas acima, agrupadas em duas categorias: as tradições iranianas contidas no Avesta antigo que aparecem na literatura tardia e as informações preservadas por autores greco-romanos.²⁰⁹

Para o relacionamento entre persas e judeus, torna-se também importante a análise específica dos influxos culturais a partir do exílio judaico na Babilônia do VI século a.C.

3.3.2. As interações político-culturais no chamado Judaísmo do Segundo Templo

O exílio babilônico foi um evento que provocou, sem dúvida, muitas transformações na maneira de pensar dos judeus durante o chamado Período do Segundo Templo (final do exílio, em cerca de 540 a.C., até o advento Jesus Cristo). Assim, após uma crise político-religiosa iniciada na Babilônia, os judeus tiveram que rever os pontos essenciais de sua religião e cosmovisão. Entre os que mais interagiram com os judeus nestas mudanças estão, sem dúvida, os persas.

Alguns estudiosos afirmam que os efeitos da influência da cultura persa no judaísmo não se fizeram sentir durante o domínio persa na Palestina, e sim somente mais tarde, no Período Helenístico.²¹⁰ Entretanto, as influências persas podem ser percebidas já no Dêutero-Isaías.²¹¹ Tanto a doutrina de Zoroastro quanto o Isaías do V século a.C. revelam uma aversão comum à reverência de imagens sagradas.

De fato, quando os persas liderados por Ciro II (559-530 a.C.) dominaram a Babilônia em 538 a.C., a Arábia, a Síria, Judá e, posteriormente, o Egito e a Grécia sofreram um processo de revolução cultural e religiosa.²¹² Os reis aquemê-nidas Dario I (522-486 a.C.), Xerxes I (486-465 a.C.) e Artaxerxes II (404-359

²⁰⁹ No caso do presente trabalho, consideramos estes (especialmente o último) os principais argumentos para a antiguidade das tradições iranianas, inclusive a tradição concernente à ressurreição dos mortos.

²¹⁰ Cf., por exemplo, SHAKED, Shaul. *Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.* In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, L. (Ed.). *CHJ: Introduction: The Persian Period*, p. 308-325; aqui p. 309.

²¹¹ Cf. ZAEHNER, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 57-58; SMITH, Morton. *II Isaiah and the Persians*. *JAOS* 83.4 (1963), p. 415-421.

²¹² Cf. o relato histórico das conquistas com ampla e variada bibliografia em DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 443-458. v. 2.

a.C.), sucessores de Ciro, deixaram inscrições que revelariam a adoção do zoroastrismo como religião oficial do Império.²¹³

A questão da adoção ou não da religião de Zoroastro por parte dos reis aquemênidas foi (e ainda é) bastante debatida.²¹⁴ Yarshater acredita que “esta questão encontrou uma resposta totalmente satisfatória e estou inclinado a acreditar que a tradição zoroastriana se desenvolveu e tomou forma antes da ascensão de Ciro, de modo que o advento dos aquemênidas não foi refletido nela e nem influenciou aquela tradição”.²¹⁵ Por outro lado, Boyce afirma que “toda a dinastia aquemênida foi, de fato, zoroastriana”.²¹⁶ A tendência da crítica atual é aceitar a adoção do zoroastrismo pelos reis aquemênidas, mesmo que divindades de outras crenças pudessem ser também adoradas.

Essa adoção do zoroastrismo pelos reis aquemênidas já no IV século a.C. por razões político-ideológicas vai acompanhar a expansão do Império Persa quando das conquistas em seu período áureo, ou seja, nos séculos que se seguiram.²¹⁷

De fato, pode-se constatar que a dominação persa no Oriente Médio levou a toda essa região influências da religião persa-iraniana, como o dualismo bem e mal associado a uma crença em um Deus Supremo e a uma conduta austera na vi-

²¹³ ZAEHNER, R. C. Op. cit. p. 156-161. Wiesehöfer recentemente chegou à conclusão de que a questão deve permanecer em aberto: apesar de reconhecer o forte contato dos reis aquemênidas com a religião de Zoroastro, ele acredita que outras divindades e crenças eram adotadas concomitantemente (cf. WIESEHÖFER, Josef. *Ancient Persia*, p. 99-101).

²¹⁴ Cf. NIGOSIAN, S. A. The Religions in Achaemenid Persia. *Studies in Religion* 4 (1975), p. 378-386; SCHWARTZ, M. The Religion of Achaemenian Iran. In: GERSHEVITCH, I. (Ed.). *CHI: The Median and Achaemenian Periods*, p. 664-697. v. 2; BOYCE, M. Persian Religion in the Achaemenid Age. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, L. (Ed.). Op. cit. p. 279-307.

²¹⁵ YARSHATER, E. Iranian National History. In: *CHI: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, p. 359-477. v. 3.1; aqui p. 439. Dentre outros estudiosos que rejeitam ou duvidam de que os reis aquemênidas adotaram a religião de Zoroastro encontram-se E. Benveniste, M. Dandamayev, J. Duchesne-Guillemin, G. Gnoli, A. V. W. Jackson, M. Mole e Geo Widengren. À exceção deste último e de E. Yarshater, os demais são muito antigos.

²¹⁶ BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism: Under the Achaemenians*, p. xi. Dentre outros estudiosos que afirmam serem os reis aquemênidas zoroastrianos, além de Mary Boyce, encontram-se Albert T. Olmstead, Igor Diakonov, Ilya Gershevitch, John Hinnells, James Moulton e Norman Cohn. Desta feita, à exceção de Olmstead, todos são estudiosos recentes.

²¹⁷ Nigosian afirma que “é, obviamente, do conhecimento comum que o povo judeu entrou em estreito contato com o zoroastrismo durante seu exílio na Babilônia no sexto século a.C. Esse período de contato judaico-persa (em particular do sexto ao quarto século a.C.) foi, em muitos aspectos, decisivo para o desenvolvimento posterior do Judaísmo. Ao passo que existe uma abundância de literatura judaica datando do sexto século a.C. em diante (por exemplo, os tardios do Antigo Testamento, a literatura apócrifa e a seita do Mar Morto), a literatura iraniana do mesmo período é, infelizmente, de pouca monta. Assim, alguns estudiosos argumentaram que o contato judaico-persa do sexto ao quarto século a.C. não deve ser postulado como fator contribuinte para o desenvolvimento paralelo das ideias no Judaísmo. Antes, a explicação pode ser mostrada pelo desenvolvimento de certas tendências inerentes aos escritos bíblicos anteriores” (cf. NIGOSIAN, S. A. *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research*, p. 96).

da cotidiana (puritanismo). Em relação a esse puritanismo, é possível, inclusive, que a purificação dos judeus apregoada por Esdras tenha se dado a partir da Pérsia.²¹⁸ O fato é que os cativos de Judá somente conseguiram voltar para a Palestina sob uma mudança político-religiosa impressa pelos persas em toda aquela região.

Ao que parece, os povos dominados receberam a política pacifista persa com bons olhos:²¹⁹ os babilônios receberam a Ciro II como o “Pastor de Marduque”; os egípcios o aceitaram como a “Encarnação de Hórus”, e os judeus o receberam como o “Messias de Iahweh”. Daí a influência persa presente no Dêutero-Isaías:

Assim diz Iahweh ao seu ungido, a Ciro que tomei pela destra, a fim de subjugar a ele nações e desarmar reis, a fim de abrir portas diante dele, a fim de que os portões não sejam fechados. Eu mesmo irei na tua frente e aplainarei lugares montanhosos, arrebentarei as portas de bronze, despedaçarei as barras de ferro e dar-te-ei tesouros ocultos e riquezas escondidas, a fim de que saibas que eu sou Iahweh, aquele que te chama pelo teu nome, o Deus de Israel (Is 45,1-3).

Este texto é um oráculo real de entronização. É interessante notar que Ciro II recebe o título de “Ungido de Iahweh”, título esse reservado aos reis de Israel e que se tornou o título do Messias-rei e salvador esperado. O paradoxo é que o título é concedido a um soberano estrangeiro, que não conhece Iahweh (“Embora não me conheças, eu te cinjo”, Is 45,5b). O mesmo oráculo aparece no “Cilindro de Ciro”, texto redigido por sacerdotes da Babilônia, no qual *Bel*, *Nabu* e *Marduque*, que não são deuses persas, favorecem Ciro; esse último deus, *Marduque*, profere o nome de Ciro e o chama para dominar toda a Terra.²²⁰

Parece óbvio que o rei persa também viu com bons olhos a crença dos judeus no VI século a.C., pois estes o receberam em sua cultura sem questionar sua procedência. Parece também que o autor bíblico se adapta à nova geopolítica que estava se estabelecendo, assimilando o pensamento persa de forma consciente.

O fato é que, durante o exílio, os judeus tiveram que rever sua concepção

²¹⁸ Idem. *Persian Religion in the Achaemenid Age*. In: Op. cit. p. 299. Essa autora apresenta também a semelhança e possível influência da antiga narrativa da criação zoroastriana presente nos Y. 44,7 e 51,7 na narrativa sacerdotal da criação (mais recente que a javista) presente em Gn 1,1-2,4a, a qual difere em muito da narrativa javista de Gn 2,4b-3,24. Tanto no Avesta quanto no Gênesis é o espírito da divindade que é associado à criatividade e está presente no ato da Criação (Ibidem, p. 300). No entanto, apesar das semelhanças apontadas pela autora, há muitas diferenças fundamentais, as quais fogem ao escopo deste trabalho.

²¹⁹ Conforme já assinalado supra, os reis persas adotaram uma política de tolerância para com os povos dominados, evitando a subjugação violenta que os assírios e babilônios haviam adotado. Pode ser que os reis persas tenham justamente aprendido pelo exemplo desses impérios anteriores e adotado postura contrária.

²²⁰ Cf. o texto do *Cilindro de Ciro* em DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 444-445. v. 2.

de adoração a Iahweh, uma vez que não tinham mais o Templo e os sacrifícios de animais, fundamentos que, até então, tinham estado no centro de sua adoração divina. O motivo teológico da *Sião inexpugnável*, da proteção de Iahweh (a divindade como o protetor tribal, podendo evitar que os judeus fossem conquistados ou exilados) teve de ser revisto. A situação propiciou, então, a possibilidade e a conveniência da assimilação de influências persas.

Conforme assinalado acima, a crença em uma vida no pós-morte, por exemplo, é de grande proeminência nos ensinamentos dos Gathas, a parte mais antiga do Avesta. As ideias persas de vida no pós-morte com céu e inferno, de um julgamento a ser realizado em um dia final, com o aniquilamento dos maus e uma felicidade eterna para os justos, salvos em companhia de Ahura Mazda,²²¹ são em muito diferentes das concepções escatológicas dos outros povos antigos, incluindo os israelitas do Período do Primeiro Templo. Assim, os judeus teriam assimilado essas e outras ideias tidas como “apocalípticas”,²²² as quais foram agregadas de forma definitiva na teologia do Judaísmo do Segundo Templo.

A noção da ressurreição com o sentido de volta a esta vida narrada em Is 26,19 (mesmo em referência à nação como um todo) pode também ter advindo desse encontro com a cultura persa, dado o fato de todo este trecho do livro (Is 24-27) ser tardio, conforme já assinalado supra. Em todas as Escrituras Hebraicas, esta é a referência mais antiga a essa crença.

Após o domínio persa, surge o Império Macedônio, iniciando o Período Helenístico, marcado pelas conquistas de Alexandre, o Grande (336-323 a.C.), com sua política de dominação, e a de seus sucessores.²²³ Seu propósito era unificar as civilizações Oriental e Ocidental através da cultura grega, sendo ele um dos principais propagadores dela.²²⁴ O próprio nome “helenismo” é comumente aplicado à cultura e civilização gregas, ao conjunto de ideias e costumes que caracterizaram o mundo habitado, desde Alexandre até os tempos do Império Romano,

²²¹ Cf. BOYCE, M. Persian Religion in the Achaemenid Age. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, L. (Ed.). *CHJ: Introduction: The Persian Period*, p. 279-307; aqui p. 300.

²²² Cf. as noções escatológicas persas que teriam influenciado a apocalíptica judaica em SOARES, Dionísio O. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. *Theós* 5.2 (2009), p. 1-24; RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 19, e em SHAKED, Shaul. Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, L. (Ed.). *CHJ: Introduction: The Persian Period*, p. 308-325; aqui p. 314. Entre essas noções está a ideia da ressurreição individual, possivelmente também corporal, seguida de julgamento.

²²³ Sobre as fontes desse importante período para o nosso estudo, cf. WALBANK, F. W. Sources for the Period. In: WALBANK, F. W. et al. (Ed.). *CAH: The Hellenistic World*, p. 1-22. v. 7.1.

²²⁴ RUSSELL, D. S. *Apocalyptic: Ancient and Modern*, p. 7.

ou seja, a partir do IV século a.C. até a Era Cristã. Barreiras de todos os tipos foram sendo superadas (política, nacional e cultural), fazendo com que povos de ambientes totalmente diferentes fossem inseridos numa cultura que confrontou poderosamente suas crenças e instituições tradicionalmente estabelecidas.²²⁵

As grandes unidades políticas caracterizaram esse período, diferentemente, por exemplo, da época clássica: o poder não estava mais centrado na pólis, mas sim nos grandes impérios, com estrutura de poder em escala mundial.²²⁶ Segundo Momigliano, a época helenística assistiu pela primeira vez à confrontação da cultura grega com as culturas de quatro outras civilizações: romanos, celtas, judeus e iranianos (persas).²²⁷ A religião iraniana sofreu um forte amálgama nessa época: “Em consequência da conquista de Alexandre, as manifestações religiosas iranianas foram quase que completamente submersas sob a onda do Helenismo”.²²⁸ No caso dos judeus, os principais contatos se dão com a cultura persa-helênica.

Esses contatos não foram sempre pacíficos. As conquistas de Alexandre provocaram conflitos com a cultura judaica na Palestina, fato que caracterizou o chamado período intertestamentário: “Entre os anos 170 a.C. e 70 d.C., o nacionalismo judeu teve intervalos nos quais sua ação mais importante consistiu em resistir às investidas do helenismo”.²²⁹ Esse nacionalismo foi motivado tanto por pretensões políticas quanto por ideais religiosos; muitos judeus acreditavam estar, dessa forma, trilhando um caminho que levaria os homens ao Reino de Iahweh, cuja vinda inauguraria uma nova era sob o domínio desse reino.

Por outro lado, o culto helênico era mais oriental que propriamente helenizado, um culto “muito outro do que o culto grego, no qual Baal-samin era equiparado a Zeus; Alat, a Atena; Dusara, a Dioniso. Esta fusão do helenismo com o ori-

²²⁵ Collins afirma que “o período que se seguiu à ascensão da Pérsia foi um dos mais agitados em toda a história do Oriente Próximo. Em especial as conquistas de Alexandre tiveram um profundo impacto sobre as civilizações orientais. O impacto incluiu uma circulação de ideias sem precedentes entre os vários povos, mas sobretudo as condições de vida nas áreas conquistadas foram transformadas e, como resultado, houve uma transformação de atitudes que foram muito além da influência literária em motivos e padrões. Dificilmente poderíamos esperar que o judaísmo, quer em sua terra natal ou na diáspora, não fosse afetado por essa agitação” (cf. COLLINS, J. J. *Jewish Apocalyptic against Its Hellenistic Near Eastern Environment*. *BASOR* 220 (1975), p. 27-36; aqui p. 27; republicado em *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, p. 59-74).

²²⁶ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas: Hellenism, Rome and Early Christianity*, p. 120.

²²⁷ MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica e persa*, p. 10.

²²⁸ DUCHESNE-GUILLEMIN, J. Zoroastrian Religion: Iranian Religion under the Seleucids and Arsacids. In: YARSHATER, Ehsan (Ed.). *CHI: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, p. 866-908. v. 3.2; aqui p. 866.

²²⁹ RUSSELL, D. S. *El Período Intertestamentario*, p. 9.

entalismo era característica da política da Macedônia”.²³⁰ Em toda a extensão do Império Macedônio, “em parte alguma a religião grega logrou impor-se aos velhos cultos orientais, e o Zeus político oficial identificou-se com frequência com o Haddad sírio e o Bel (Baal) mesopotâmico”.²³¹ Segundo Heródoto, os próprios gregos, num período mais antigo, já haviam recebido influência estrangeira: “Quase todos os nomes dos deuses passaram do Egito para a Grécia. Não resta dúvida de que eles nos vieram dos bárbaros. As perquirições que realizei em torno de suas origens convenceram-me de que assim foi”.²³²

Assim, a influência helênica representa, no fundo, um grande intercâmbio envolvendo as crenças de muitas religiões orientais antigas, ou seja, sob essa superfície helênica as religiões antigas da Babilônia e da Pérsia continuavam exercendo forte influência. No processo de conquista levado a efeito por Alexandre muita crenças e costumes foram sendo incorporados. Por outro lado, a “mera mistura de populações não produziu por si só o sincretismo religioso. As verdadeiras causas foram espirituais e psicológicas, enraizadas por um lado na posição dominante dos gregos, (...) e por outro no fascínio natural da mente grega por tudo o que fosse desconhecido e exótico”.²³³ As condições existenciais favoreceram o encontro das tradições (inclusive religiosas) e seus inúmeros e diferentes desdobramentos. Os ensinamentos do zoroastrismo, nessa época, contêm a adaptação de doutrinas babilônicas.²³⁴ Assim sendo, certamente muitos judeus estavam em contato com o pensamento e a cultura persa-babilônica presente na palestina, além do contato com a cultura helênica em si mesma.

Outra forma de contato se deu pelo fato de que desde o cativeiro na Babilônia os judeus já haviam vivido ao lado dos persas na Mesopotâmia. Assim:

De vez em quando aqueles judeus babilônicos voltavam à Palestina trazendo com eles os aspectos do pensamento persa que mais lhes simpatizavam, principalmente os que não eram incompatíveis necessariamente com sua religião hebreia. Sem dúvida, muitos eram atraídos para a Palestina no tempo dos Macabeus e seus sucessores, quando um forte estado judeu estava em processo de formação.²³⁵

²³⁰ ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse*, p. 49.

²³¹ PETIT, Paul. *A civilização helenística*, p. 50.

²³² Cf. HERÓDOTO. *História*, II.50.

²³³ KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 168. v. 1.

²³⁴ M. Dandamayev afirma: “Como os milhares de textos cuneiformes religiosos, astronômicos, matemáticos e literários revelam, a antiga cultura babilônica continuou a florescer e desenvolver-se ao longo da época persa” (cf. DANDAMAYEV, M. *Babylonian in the Persian Age*. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, L. (Ed.). *CHJ: Introduction: The Persian Period*, p. 326-342. v. 1; aqui p. 337).

²³⁵ RUSSELL, D. S. Op. cit. p. 18.

O movimento apocalíptico se torna o único fator relevante no cenário religioso de Israel nesse período.²³⁶ Dessa forma, a influência da cultura persababilônica se fará sentir nos escritos apocalípticos judaicos desse período. Um dos usos mais comum do apocalipsismo nesse período se deu na concepção de história. Segundo Noth:

O apocalipsismo adotou inicialmente toda espécie de material sobre eras e reinos mundiais a cursar na sua época, talvez também todo tipo de material de símbolos referentes a fenômenos e poderes históricos. Entretanto, esvaziou esse material, privando-o de seu conteúdo original e de seu peso próprio, ao utilizá-lo apenas para ilustrar o colorido e a inconstância da história do mundo.²³⁷

Segundo Collins, tanto os apocalipses *históricos* quanto os *transcendentais* possuem paralelos com escritos persas. No caso das *visões de sonho simbólico*, elas podem “ser vistas como uma adaptação dos sonhos simbólicos que são atestados por todo o Oriente Próximo”.²³⁸ Como assinalado acima, no Bahman Yasht Zaratustra tem uma visão simbólica de uma árvore com quatro ramos, os quais são interpretados como períodos futuros da história humana. Dessa forma, a influência da interpretação de sonhos do Oriente Próximo e a possibilidade de fontes persas na literatura apocalíptica judaica devem ser admitidas, o que não deixa de revelar, em qualquer caso, a considerável criatividade dos escritos apocalípticos judaicos.

Neste caso, verifica-se uma “moldura” comum no antigo Oriente Próximo, desde a Suméria do terceiro milênio até o Egito ptolemaico, da Mesopotâmia em direção ao Oeste, até a Grécia. A moldura consiste numa introdução acerca do sonhador, o local e outras circunstâncias importantes do sonho; após o conteúdo da visão, há uma parte final da moldura, a qual, além de descrever o final do sonho, frequentemente inclui uma seção que diz respeito à reação do sonhador, ou ao cumprimento real da predição ou promessa apregoada no sonho.

O mesmo ocorre no caso de sonhos do tipo *transcendentais*, somente incluindo, após as circunstâncias do sonho, a ascensão ou descida do visionário e, ao final, o seu retorno ao lugar de origem. Vale ressaltar que a moldura não é completa em todos os casos.

De fato, Collins tem razão ao mencionar paralelos antigos. O sonho com viagem ao mundo dos mortos, por exemplo, é atestado já no caso de *Enkidu*, do

²³⁶ KOESTER, Helmut. Op. cit. p. 232. Esse movimento desempenharia papel decisivo também na formação do cristianismo primitivo.

²³⁷ NOTH, Martin. Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyphtik. In: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, p. 248-274; aqui p. 274.

²³⁸ COLLINS, J. J. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, p. 7.

poema épico *Gilgamesh*.²³⁹ Há exemplos também fora de relatos em sonhos. Entre os próprios babilônios há as descidas da deusa *Ishtar* ao mundo dos mortos,²⁴⁰ e entre os sumérios as descidas da deusa *Inana*.²⁴¹ Entre os gregos e romanos há as descidas ao Hades em Homero (*Odisseia*, XI) e Virgílio (*Eneida*, VI).²⁴² No NT, Cristo desce ao mundo dos mortos (1Pd 3,18-20). O melhor exemplo se dá justamente entre os persas, no livro de Arday Wiraz Namag, um “apocalipse desenvolvido”, conforme já citado neste trabalho.

Em relação ao conteúdo das revelações, também há paralelos antigos. As *predições escatológicas*, por exemplo, são já encontradas em Is 24-27. Outros exemplos são os presságios e agouros (comuns nas *predições escatológicas*), encontrados, por exemplo, no L. Jub 23,25, do II século a.C. (“as cabeças das crianças serão brancas com cabelos grisalhos”),²⁴³ com paralelo em Hesíodo, nos *Erga*, 181: “quando nascerem já em sua plenitude, com fontes encanecidas”.²⁴⁴ O gênero apocalíptico compartilha, ainda, algumas características e motivos com os pseudo-epígrafos, os Manuscritos de Qumran e com os *Oráculos Sibilinos*,²⁴⁵ os quais, levando-se em consideração tais semelhanças, também podem ser designados como literatura apocalíptica.

Além da convergência de tradições religiosas, outro fator que certamente contribuiu para determinada homogeneidade no Período Helenístico é o linguístico. A partir do Império Persa, o aramaico começa a ganhar proeminência, sendo inclusive a língua oficial do governo.²⁴⁶ A adoção do aramaico pelos governantes aquemênidas foi uma escolha prática e natural, já que essa língua estava já em uso em toda a parte ocidental do império, talvez até na Média.²⁴⁷

O aramaico é uma língua bastante antiga; no entanto, no período assírio

²³⁹ Cf. PRITCHARD, J. B. (Ed.). *ANET*, p. 72-99.

²⁴⁰ Ibidem, p. 106-109.

²⁴¹ Ibidem, p. 52-57.

²⁴² Cf. o relato da ida de Ulisses às portas do Hades, na forma narrativa, em HOMERO. *A Odisseia*. Tradução Fernando C. de A. Gomes, p. 121-134, e o relato narrativo da ida de Enéias em VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução David J. Júnior, p. 94-111. Retornaremos a esse tema (incluindo todos esses casos) neste trabalho.

²⁴³ Relata texto do L. Jub 23,25: “As cabeças das crianças serão brancas com cabelos grisalhos, a criança de três semanas parecerá um ancião de cem anos, e sua estatura será aniquilada por tribulação e opressão” (cf. CHARLES, R. H. (Ed.). *APOT*, p. 49. v. 2).

²⁴⁴ Tradução própria de eut= an geinomenoi polikrotafoi teleqwsin (cf. o texto na edição crítica de WEST, M. L. *Hesiod, Works and Days*, p. 103).

²⁴⁵ Cf. esse relato em COLLINS, J. J. *Sibylline Oracles*. In: CHARLESWORTH, J. H. (Ed.). *OTP*, p. 317-472. v. 1.

²⁴⁶ RUSSELL, D. S. *El Período Intertestamentario*, p. 17.

²⁴⁷ GREENFIELD, J. C. *Aramaic in the Achaemenian Empire*. In: GERSHEVITCH, Ilya (Ed.). *CHI: The Median and Achaemenian Periods*, p. 698-713. v. 2; aqui p. 707.

surgiu, ao lado de variações dialetais, uma forma literária padrão do aramaico, chamada de *aramaico oficial* (ou *real*), a qual se difundiu bastante no Império Persa.²⁴⁸ A administração imperial precisava de uma língua administrativa e diplomática única, embora, na medida do possível, houvesse respeito pelas diversas línguas nacionais:

Em todo o Oriente Próximo, incluindo o Egito, já desde o séc. 7 a.C. o aramaico se disseminara; embora dificilmente tenha suprimido as línguas e os dialetos nativos em qualquer lugar, colocou-se sobre, abaixo ou ao lado deles e era falado ou, pelo menos, compreendido em quase todos os lugares. Os persas se aproveitaram dessa circunstância, elevando o aramaico à categoria de língua oficial do Estado. Por isso, fala-se da época do “aramaico imperial”, que, apesar de sua subdivisão em diversos dialetos locais, constituía um fermento de unidade do Oriente Antigo.²⁴⁹

Esse predomínio continuou até o Período Helenístico, quando o aramaico começou a dividir espaço com o grego (a partir de Alexandre), alcançando este o mesmo *status* daquele, sendo o grego para o Império Macedônio o que o aramaico já havia sido anteriormente para o Império Persa. Assim, no mundo helenístico como um todo, tanto o grego (koiné) quanto o aramaico eram consideradas as duas “grandes línguas comerciais”.²⁵⁰

O uso e significado da LXX para o judaísmo helenístico também deve ser levado em conta. Ela acabou se tornando um dos fatores mais significativos para a helenização de Israel, tornando-se conhecida também universalmente.²⁵¹

Com tudo isso, era inevitável, portanto, que o judaísmo mantivesse livre de influências seu antigo conceito de vida após a morte. Duas ideias principais nortearão o pensamento judaico: o conceito grego da imortalidade da alma de forma bem estabelecida²⁵² e a ideia da ressurreição corporal advinda, muito provavelmente, da literatura persa, ou seja, do zoroastrismo.

As principais obras da literatura judaica do período intertestamentário que expressam a temática da ressurreição individual são 1 Enoque e Daniel, os quais

²⁴⁸ Para uma descrição minuciosa da história da língua aramaica e seus dialetos, cf. JEFFERY, Arthur. Aramaic. In: BUTTRICK, G. A. (Ed.). *IBD*, p. 185-190. v. 1.

²⁴⁹ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 447. v. 2.

²⁵⁰ PETIT, Paul. *A civilização helenística*, p. 16; cf. também BARR, J. Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic Age. In: DAVIES, W. D.; FINSKELSTEIN, L. (Ed.). *CHJ: The Hellenistic Age*, p. 79-114.

²⁵¹ Sobre essa questão, cf. CLARK, Timothy. Translational Practice and Purpose: The Septuagint in the Hellenistic Period. In: *Jewish Education in the Hellenistic Period and the Old Testament*. SVTQ 54.3-4 (2010), p. 281-301; aqui p. 295-301.

²⁵² Cf. GLASSON, T. Francis. Resurrection and Re-incarnation. In: *Greek Influence in Jewish Eschatology: With Special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphs*, p. 26-32.

representam o gênero apocalíptico já em sua forma bastante amadurecida. Antes desse período, os judeus possuíam uma noção diferente de vida no pós-morte. Seus vizinhos no período do Judaísmo do Primeiro Templo também tinham visões próprias acerca do tema, mas nenhum deles possuía uma noção semelhante a dos persas e dos judeus do pós-exílio.