



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)

OS ORÁCULOS DE HYSTASPES:
FILOSOFIA DA HISTÓRIA E RESISTÊNCIA CULTURAL NOS DISCURSOS
APOCALÍPTICOS HELENÍSTICO-ROMANOS

RODRIGO NUNES DO NASCIMENTO

BRASÍLIA
2025



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)

OS ORÁCULOS DE HYSTASPES:
FILOSOFIA DA HISTÓRIA E RESISTÊNCIA CULTURAL NOS DISCURSOS
APOCALÍPTICOS HELENÍSTICO-ROMANOS

RODRIGO NUNES DO NASCIMENTO

Tese apresentada como requisito para
obtenção do título de Doutor em Filosofia no
Programa de Pós-Graduação em Metafísica
da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Modanez de
Sant'Anna

Coorientadora: Profa. Dra. Ivanete Pereira

Coorientadora: Profa. Dra. Helen Van
Noorden

Linha de Pesquisa: Origens do Pensamento
Ocidental

BRASÍLIA

2025

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

NN244o Nunes do Nascimento, Rodrigo
Os Oráculos de Hystaspes: filosofia da História e
resistência cultural nos discursos apocalípticos
helenístico-romanos / Rodrigo Nunes do Nascimento;
orientador Henrique Modanez de Sant'Anna; co-orientador
Ivanete Pereira. Brasília, 2025.
166 p.

Tese (Doutorado em Metafísica) Universidade de Brasília,
2025.

1. Oráculos de Hystaspes. 2. Filosofia da História. 3.
Resistência Cultural . I. Modanez de Sant'Anna, Henrique,
orient. II. Pereira, Ivanete, co-orient. III. Título.

Nome: Nunes do Nascimento, Rodrigo.

Título: Os Oráculos de Hystaspes: Filosofia da História e Resistência Cultural nos Discursos Apocalípticos Helenístico-Romanos

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília.

Aprovada em: 25/04/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna (Orientador) - Universidade de Brasília

Profa. Dra. Camila da Silva Condilo – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Gilvan Ventura – Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Rafael Scopacasa – Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Silvio Marino (Suplente) – Universidade de Brasília

BRASÍLIA

2025

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

A Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Lactâncio e seus testemunhos que
brilham ainda hoje.

AGRADECIMENTOS

Durante a pesquisa e escrita desta tese tive a sorte de contar com um grupo excepcional de acadêmicos. É certo que ler e escrever podem ser atividades um tanto solitárias, mas o processo e resultado não depende apenas do pesquisador. No Brasil, o exímio trabalho de orientação do Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna (Universidade de Brasília) foi essencial para o desenvolvimento deste trabalho, bem como a eficiente e minuciosa coorientação da Profa. Dra. Ivanete Pereira (Universidade Federal do Amazonas). Agradeço o profissionalismo e a generosidade com que conduziram a orientação.

No Reino Unido, por ocasião do estágio doutoral na Universidade de Cambridge, pude compartilhar questões de pesquisa sob a supervisão da Profa. Dra. Helen Van Noorden (*Girton College, University of Cambridge*), que, além de ter me recebido muito bem, muito contribuiu para a qualidade desta tese. O auxílio da Profa. Dra. Almut Hintze (*SOAS, University of London*) foi indispensável para a realização do estágio e adaptação em Cambridge, por meio do *Ancient India and Iran Trust*, um dos meus lugares favoritos na cidade. Agradeço a Faculdade de Clássicos de Cambridge, especialmente ao bibliotecário Stephen Howe.

O Prof. Dr. Vicente Dobroruka (Universidade de Brasília) me incentivou a pesquisar os Oráculos de Hystaspes na pós-graduação, continuou a apoiar meu trabalho e segue sendo uma inspiração. Agradeço aos Professores Doutores John J. Collins (*Yale University*), Raul Vitor Rodrigues Peixoto (Instituto Federal de Goiás), Lea Niccolai (*University of Cambridge*), Simon Goldhill (*University of Cambridge*) e à querida Profa. Dra. Almut Hintze (*SOAS*), por se disporem a ler partes deste trabalho e conversarem comigo sobre a pesquisa.

No exame de qualificação tive valiosas contribuições dos Professores Doutores Gilvan Ventura (Universidade Federal do Espírito Santo) e Silvio Marino (Universidade de Brasília). Agradeço ainda a ambos por aceitarem o convite para compor a banca examinadora. Agradeço também aos Professores Doutores Rafael Scopacasa (Universidade de São Paulo) e Camila Condilo (Universidade de Brasília), que compõem a banca examinadora.

Há um importante grupo de profissionais que me ajudaram na jornada como doutorando. O trabalho do psicólogo Dr. Tiago Araújo foi essencial para manter minha saúde mental em dia. O Profissional de Educação Física Vinícius Moita me ajudou a

vencer o sedentarismo e a Profa. Eurismar Vale (Instituto Vidart de Dança) me mostrou que é possível aprender e dançar muito forró durante um doutorado!

À minha família e amigos que permanecem por anos, agradeço nas pessoas dos meus pais, Pedro Félix do Nascimento e Jandira Conceição Nunes do Nascimento, meus maiores exemplos de força, dedicação e persistência.

A bolsa da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) no âmbito do PDSE (Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior) foi fundamental. Espero que a qualidade do trabalho esteja à altura do investimento, e que os trabalhos dele resultantes contribuam com a ciência e educação brasileiras.

Agradeço a Deus pela oportunidade de finalizar esta tese.

“Tudo fez formoso em seu tempo; também pôs na mente do homem a ideia de eternidade, se bem que este não possa descobrir a obra que Deus fez desde o princípio até o fim”.

Eclesiastes 3.11

RESUMO

A filosofia da história dos *Oráculos de Hystaspes*, textos perdidos que apenas nos chegaram em fragmentos, é reconstruída a partir de um conjunto de mitos influentes na antiguidade: o mito das monarquias mundiais, dos metais e das idades do mundo. Essa abordagem está fundamentada no testemunho de Lactâncio em *De Vita Beata*, o sétimo livro das *Instituições Divinas*, a melhor fonte para o estudo dos *Oráculos de Hystaspes*. Por meio de Lactâncio sabemos que profecias atribuídas a Hystaspes, o rei patrono de Zoroastro, previam a queda de Roma, o retorno do poder para a Ásia e a intervenção divina na história para punir os ímpios e salvar os justos. Há, ainda, outras fontes essenciais para este estudo: Justino Mártir na *Primeira Apologia*, Clemente de Alexandria em *Stromata*, Lúcio em *De Mensibus* e a *Teosofia de Tübingen*, comumente atribuída a Aristócrito. A filosofia da história e resistência cultural nos discursos apocalípticos helenístico-romanos que podemos acessar por meio do estudo desse material são abordadas na sincronia e na diacronia. Num primeiro momento, na sincronia, é desenvolvida uma reflexão sobre história universal e concepções metahistóricas dos complexos míticos, principalmente relacionando-os ao programa de resistência a Roma por Mitrídates VI Eupator. Num segundo momento, na diacronia, dá-se ênfase a Lactâncio, buscando descobrir e compreender seus contextos linguísticos e roteiros ocultos a partir do seu testemunho de uma versão dos *Oráculos de Hystaspes*. O conceito de letramento apocalíptico também é aproveitado em ambos os momentos, porque permite lidar com questões acerca das possibilidades na produção e recepção dos conteúdos dos oráculos perdidos.

Palavras-chave: Oráculos de Hystaspes; filosofia da história; resistência cultural; discursos apocalípticos; letramentos apocalípticos.

ABSTRACT

The philosophy of history within the *Oracles of Hystaspes*, lost texts of which we have only fragments, is reconstructed from a set of influential myths in antiquity: the tales of world monarchies, of metals, and of the ages of the world. This approach is based on the testimony of Lactantius in *De Vita Beata*, the seventh book of the *Divine Institutes* and the best source for studying the *Oracles of Hystaspes*. Through Lactantius we know that prophecies attributed to Hystaspes – Zoroaster's patron king – predicted the fall of Rome, the return of power to Asia, and the divine intervention in history to punish the wicked and save the righteous. There are, moreover, other essential sources for this research: Justin Martyr in the *First Apology*, Clement of Alexandria in *Stromata*, Lydus in *De Mensibus*, and the *Theosophy of Tübingen*, commonly attributed to Aristocritus. The philosophy of history and the cultural resistance in the Hellenistic-Roman apocalyptic discourses, which we can access through this study, are addressed both synchronically and diachronically. Initially, in synchrony, a reflection on universal history and on metahistorical conceptions of mythical complexes is developed, mainly related to the resistance agenda against Rome led by Mithridates VI Eupator. Subsequently, in diachrony, the analysis focuses on Lactantius, seeking to uncover and understand his linguistic contexts and hidden transcripts based on his testimony of a version of the *Oracles of Hystaspes*. The concept of apocalyptic literacy is also harnessed in both moments, given that it enables the analysis of the possibilities regarding production and reception of the content within the lost oracles.

Keywords: Oracles of Hystaspes; philosophy of history; cultural resistance; apocalyptic discourses; apocalyptic literacies.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

<i>1 Ap</i>	<i>Primeira Apologia</i>
<i>1 En</i>	<i>Primeiro Enoque</i>
<i>1 Jo</i>	<i>Primeira Epístola de João</i>
<i>2 Br</i>	<i>Apocalipse Siríaco de Baruc</i>
<i>2 Co</i>	<i>Segunda Epístola aos Coríntios</i>
<i>2 Ts</i>	<i>Segunda Epístola aos Tessalonicenses</i>
<i>4 Esd</i>	<i>Quarto Esdras</i>
<i>Ap</i>	<i>Apocalipse de João</i>
<i>AEC</i>	<i>Antes da Era Comum</i>
<i>AJ</i>	<i>Antiguidades Judaicas</i>
<i>At</i>	<i>Atos dos Apóstolos</i>
<i>AT</i>	<i>Antigo Testamento</i>
<i>BJ</i>	<i>Guerra dos Judeus</i>
<i>Dk</i>	<i>Dēnkard</i>
<i>DL</i>	<i>Diogenes Laércio, Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres</i>
<i>DMP</i>	<i>De Mortibus Persecutorum</i>
<i>Dn</i>	<i>Daniel</i>
<i>EC</i>	<i>Era Comum</i>
<i>Ec</i>	<i>Écloga (4)</i>
<i>Ex</i>	<i>Êxodo</i>
<i>Gn</i>	<i>Gênesis</i>
<i>GrBd</i>	<i>Grande Bundahišn</i>
<i>Hdt</i>	<i>Heródoto, Histórias</i>

<i>ID</i>	<i>Instituições Divinas</i>
<i>Is</i>	<i>Isaías</i>
<i>JN</i>	<i>Jāmāsp-Nāmag</i>
<i>Just</i>	Justino, <i>Epítome das Histórias Filípicas de Pompeu Trogo</i>
<i>Mt</i>	<i>Evangelho de Mateus</i>
<i>OH</i>	<i>Oráculos de Hystaspes</i>
<i>OTP</i>	<i>Old Testament Pseudepigrapha</i>
<i>OrSib</i>	<i>Oráculos Sibilinos</i>
<i>Pol.</i>	Políbio, <i>Histórias</i>
<i>Plut. De Iside</i>	Plutarco, <i>Sobre Ísis e Osíris</i>
<i>ZWY</i>	<i>Zand ī Wahman Yasn</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – OS ORÁCULOS DE HYSTASPES: UM ESTADO DO CONHECIMENTO.....	20
1. O tema, o problema e suas justificativas	20
2. Fontes e crítica.....	23
3. A herança da Religionsgeschichtliche Schule	33
4. A tese iraniana	36
5. A tese judaica	41
6. A tese helenística-oriental	46
7. A tese cristã	49
8. Trabalhos e tendências recentes	53
9. Desafios metodológicos	56
10. Conclusões.....	61
CAPÍTULO II – A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DOS <i>ORÁCULOS DE HYSTASPES</i>	64
1. Oráculos como filosofia especulativa da história	64
1.1. O sentido da história: os mitos das idades do mundo, dos metais e das monarquias mundiais.....	73
1.2. Resistência cultural articulada em contradiscursos apocalípticos	86
2. Os Oráculos de Hystaspes no paronama da filosofia helenística romana.....	100
2.1. Circulação e modos de consumo	102
3. Conclusões.....	107
CAPÍTULO III – TESTEMUNHANDO HYSTASPES: A QUEDA DE ROMA E OS ÚLTIMOS DIAS NO LIVRO <i>DE VITA BEATA</i> (VII) DAS <i>INSTITUIÇÕES DIVINAS</i> DE LACTÂNCIO	110
1. Oráculos, o político e cronologia.....	110
2. Perspectivas	114

3. A queda de Roma.....	119
4. A iniquidade dos últimos dias	124
5. Júpiter e o poder imperial.....	132
6. O <i>Rex magno de caelo</i> e a idade de ouro	139
7. Conclusões.....	145
CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	154

INTRODUÇÃO

Quando o professor John R. Hinnells escreveu sobre o “*Oráculo de Hystaspes*”¹ num artigo publicado em 1972, notou que, apesar da popularidade e importância do texto no segundo século EC, pouca atenção lhe era dedicada pelos acadêmicos; seu trabalho seria o primeiro a apresentar uma pesquisa sobre o oráculo em inglês². Décadas depois, o cenário ainda não é muito diferente, talvez devido à série de dificuldades que o estudo do tema suscita: o estado fragmentário dos oráculos; os problemas de origem, datação e autoria; as diversas línguas antigas das fontes (grego, latim e persa médio) e as línguas modernas que diversificam a bibliografia sobre os *Oráculos de Hystaspes*³ (alemão, francês, inglês, espanhol e italiano).

Desde a obra seminal do teólogo Hans Windisch de 1929, os *OH* têm sido estudados por pesquisadores de variados campos: teólogos, historiadores da religião e linguistas, o que deu um tom interdisciplinar às abordagens feitas. Esta tese não apenas tem um tom interdisciplinar, mas nasceu de uma ruptura de percurso do próprio pesquisador: foi iniciada num programa de pós-graduação em História, porém desenvolvida e finalizada num programa de pós-graduação em Metafísica⁴. A interação entre História e Filosofia tem sido alvo de reflexão desde então, trazendo percursos e resultados que moldaram este trabalho do seu título às suas conclusões.

¹ Assim como outros pesquisadores do século XX, excetuando-se Philonenko, 1977 e 1997, Flusser, 1988 e Beck, 1991, Hinnells abordou o material como reminiscências de apenas um oráculo, no singular, embora entendesse as nuances e possibilidades do material fragmentário.

² Hinnells, 1972, p. 126-127.

³ A tendência atual é abordar os oráculos no plural, esta tese pretende demonstrar porque esta é uma escolha metodológica mais sensata para lidar com as problemáticas que envolvem os *Oráculos de Hystaspes*, que daqui em diante será abreviado como *OH*.

⁴ A mudança ocorreu num contexto de crise pessoal e coletiva, sob os efeitos da pandemia de covid-19 iniciada em 2020 e estendida de forma exaustiva até 2021. A História exigiu muito de todos durante esses anos, e esta tese certamente não deixa de ser produto desse tempo.

O nome “Hystaspes”⁵ aparece numa série de citações em grego e latim por autores de diferentes épocas: Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Lactâncio, Aristócrito (a quem geralmente se atribui a Teosofia) e João, o Lídio. Apesar de não sabermos seus gêneros e formas, as principais fontes sugerem que textos com conteúdo apocalíptico atribuídos a Hystaspes circularam entre os períodos helenístico e romano. Do ponto de vista da ciência histórica, pesquisar textos que apenas sobreviveram em fragmentos levanta até a suspeita em torno da possibilidade da não existência deles. Alguns postulados surgiram em torno do estado de como os *OH* nos chegaram: uma fabricação dos autores que os citaram; material genérico posto sob um mesmo pseudônimo, ou que as citações são reminiscências do que outrora fora um texto integral ou parte de uma tradição oral⁶.

Diferentes perspectivas surgiram devido ao estado das fontes, entre elas sobre forma e gênero. Windisch propôs um texto integral em forma oracular, enquanto Beatrice questionou o título comumente dado ao conjunto de fragmentos, argumentando a favor de um texto apocalíptico em prosa⁷. Esta tese parte do pressuposto da existência de pelo menos duas versões integrais dos *OH*. A poesia, ao invés da prosa, é apontada como o veículo mais adequado para a composição dos oráculos. O hexâmetro grego é forte candidato para a métrica, sendo Hystaspes frequentemente citado junto da Sibila, profetisa pagã e outro pseudônimo sob o qual judeus e cristãos escreveram coleções de oráculos, como os *Oráculos Sibílinos*.

⁵ Um Hystaspes, pai do rei persa Dario, é citado por Heródoto em suas Histórias. Este Hystaspes foi confundido por Amiano Marcelino com nosso Hystaspes, o remoto rei patrono de Zoroastro, que assim como o profeta é praticamente um personagem semi-histórico ou mítico por serem muito antigos e termos dificuldades em datá-los e de comprovar suas existências históricas.

⁶ Hinnells, 1973, p. 133, Dobroruka, 2020, p. 179-180.

⁷ Windisch, 1929, Beatrice, 1999, p. 361-363.

A literatura oracular derivou da prática comum entre gregos e outros povos de consulta a diversos tipos de oráculos, alguns deles com recinto⁸ e sacerdócio próprios, como o famoso Oráculo de Delfos e sua sacerdotisa, a Pítia. Além dos *Oráculos Sibílinos*, podemos citar *Alexandra (Pseudo-Licofron)*, *Oráculos Caldeus*, *Oráculos de Apolo*, o egípcio *Oráculo do Oleiro*, mais tarde os oráculos teológicos da *Teosofia de Tübingen* e o *Oráculo de Baalbek*, atribuído à Sibila Tiburtina⁹. A poesia, vista como manifestação artística divinamente inspirada, tornou-se o veículo de tradições proféticas na Antiguidade. Após o contato dos gregos com sociedades asiáticas, o período helenístico-romano¹⁰ formou-se já numa diversidade de práticas religiosas, que envolviam oráculos e autoridades proféticas estrangeiras, tanto no cotidiano quanto na literatura.

A melhor fonte para o estudo dos *OH* é Lactânio, em *De Vita Beata*, o sétimo e último livro das *Instituições Divinas*. O retórico e apologista citou Hystaspes e seu conteúdo em meio a uma polêmica com não cristãos num período crítico para os cristãos, o da Grande Perseguição sob Diocleciano a partir de 303 EC. Lactânio definiu como estratégia o uso de autoridades e profetas pagãos para defender e expor a doutrina cristã a partir de referências conhecidas entre eles. A apologética cristã também impulsionou referências a Hystaspes na *Primeira Apologia* de Justino, filósofo convertido ao cristianismo que se tornou mártir pelas circunstâncias de sua morte, envolvendo a defesa da fé cristã.

A primeira organização moderna dos fragmentos dos *OH*¹¹ foi realizada por Joseph Bidez e Franz Cumont, na edição de 1938 de “*Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès*

⁸ Além do Oráculo de Delfos, alguns dos recintos oraculares influentes na antiguidade foram os oráculos de Dodona, Didyma e Claros na Ásia Menor, Stoneman, 2011, p. 77-100.

⁹ Stoneman, 2011, p. 195.

¹⁰ Termo que expressa uma compreensão integrada entre o período helenístico, comumente datado entre a morte de Alexandre Magno na Babilônia em 323 AEC e a anexação do Egito, o último reino helenístico, por Roma em 30 AEC, com as mortes de Cleópatra e Marco Antônio; e o período subsequente, tradicionalmente marcado pela hegemonia de Roma até 476 EC.

¹¹ Os *OH* ainda não possuem edição atualizada dedicada somente a seus fragmentos e questões. Recentemente Dobroruka e Kraft organizaram uma nova tradução e comentário, mas devido a problemas

et Hystaspe d'après la tradition grecque". Na obra, os pesquisadores reúnem diversos fragmentos da recepção grega em torno de figuras persas conhecidas entre os ocidentais: Zoroastro, Ostanês¹² e Hystaspes, representantes da tradição dos magos¹³. O conhecimento sobre essas personalidades, suas atividades e crenças não se disseminou de forma "pura". O caso de Zoroastro é notável, que, de teólogo, moralista e profeta, passou a ser representado como astrólogo, cosmógrafo e naturalista¹⁴.

Bidez e Cumont enumeram os fragmentos sobre Hystaspes de 1 a 19¹⁵, a seguir organizados numa tabela:

Testemunhos biográficos	(1) Lactâncio, <i>Instituições Divinas</i> VII 15.19 (2) Amiano Marcelino XXIII 6.32 (3) Aristócrito (Teosofia) (4) Agatias II, 24 (5) Cares de Mitilene em Ateneu XIII, 33 ¹⁶ .
Fragmentos do apocalipse	(6) Justino Mártir, Apologia 1.20.1 (7) Justino Mártir, Apologia 1.44.12 (8) Clemente de Alexandria, <i>Stromata</i> VI, 5.43.1 (9) Lídio, <i>De mensibus</i> II.4 (10) Aristócrito, Teosofia

relacionados à organização do segundo volume de *Old Testament Pseudepigrapha* não há previsão de publicação.

¹² Diferente de Zoroastro e Hystaspes, não há correspondente para Ostanês na tradição zoroastrista. Os gregos o identificaram como um sacerdote que acompanhou Xerxes durante a invasão da Grécia, e o nome Ostanês fez parte do círculo de pseudoepigrafia zoroastrista na Antiguidade, relacionado à magia e alquimia. Beck, 1991, p.491-495.

¹³ Na antiguidade os sacerdotes persas eram conhecidos como *magoi* (grego), *magi* (latim).

¹⁴ Bidez & Cumont, 2007, p.VIII. Na pintura *Escola de Atenas* (1509-1510) de Rafael Sanzio, Zoroastro segura um globo terrestre, consagrando sua imagem como personagem relacionado à astronomia.

¹⁵ No caso dos *OH* a seleção dos fragmentos depende das suposições de quem seleciona principalmente em Lactâncio, que às vezes usa conteúdo sem mencionar a fonte explicitamente. Como veremos, ao longo das pesquisas sobre os *OH* houve outras seleções e sugestões acerca de quais conteúdos se pode atribuir aos oráculos perdidos.

¹⁶ Bidez & Cumont, 2007, p. 359-360.

	(11) Lactâncio, Epítome das <i>Instituições Divinas</i> 68
	(12) Lactâncio, <i>ID</i> VII 14.8
	(13) a) Lactâncio, <i>Instituições Divinas</i> VII 15.19, b) <i>Instituições Divinas</i> VII 15.11
	(14) Lactâncio, <i>Instituições Divinas</i> VII 16.4
	(15) Lactâncio, <i>Instituições Divinas</i> VII 17.9
	(16) Lactâncio, <i>Instituições Divinas</i> VII 21.3
	(17) Lactâncio, <i>Instituições Divinas</i> VII 24.7
	(18) Lactâncio <i>Instituições Divinas</i> VII 24.5 ¹⁷
Escrito astrológico perdido atribuído a Hystaspes	(19) Manuscrito de Paris (Cod. Parisinus Gr. 2425, f. 222 ¹⁸).

Diante de tantas questões, o primeiro capítulo apresenta um quadro geral do conhecimento das fontes e da pesquisa sobre os *OH*. As fontes são apresentadas por ordem de importância, do corpo principal (Lactâncio em *Instituições Divinas*, Justino em *Apologia*, Clemente de Alexandria em *Stromata*, a Teosofia e João, o Lídio em *De mensibus*) às obras que foram utilizadas em estudos comparativos, como textos persas (*Zand ī Wahman Yasn*, *Jāmāsp-Nāmag*, *Grande Bundahišn* e a *Dēnkard*); judaicos (*Oráculos Sibilinos*, *Daniel*, *1 Enoque*, *4 Esdras*) e judaico-cristãos (*Oráculos Sibilinos*, *Apocalipse de João*). Apesar da diversidade, a natureza das fontes é exposta de forma objetiva, com o intuito de fornecer ao leitor o conhecimento essencial para o entendimento dos temas.

O estudo acadêmico dos *OH* remete à herança da *Religionsgeschichtliche Schule* (Escola de História das Religiões), um grupo de intelectuais, em sua maioria alemães, que

¹⁷ Bidez & Cumont, 2007, p. 361-376.

¹⁸ Bidez & Cumont, 2007, p. 376-377.

propuseram à sua época um novo paradigma para o estudo da História das Religiões. Assim, durante o século XX, os estudos sobre os *OH* refletiram o espírito de um amplo debate sobre a influência (ou não) iraniana no judaísmo e no cristianismo. As teses sobre a origem do “oráculo” podem ser organizadas em quatro (iraniana, judaica, helenística-oriental e cristã), identificando-se duas tendências ou escolas principais: a escola judaico-helenística e a escola irano-sincrética¹⁹. Estudos recentes procuraram inserir suas conclusões em uma das teses consolidadas²⁰, mas nem todos veem a necessidade de estabelecer uma origem para os *OH* e de tomar partido no debate²¹.

Apesar de influente na Antiguidade, após ser religião de estado de dois grandes impérios, o Aquemênida desde pelo menos Dario I e o Sassânida, o zoroastrismo tornou-se minoritário com a conquista árabe e o estabelecimento do Islã no Medievo oriental. A preferência pela tradição oral ao invés da escrita por séculos antes da fixação nos primeiros manuscritos do período Sassânida, certamente contribuiu para nosso escasso conhecimento sobre alguns aspectos das tradições zoroastristas na Antiguidade. Os fragmentos dos *OH* são dessas fontes difíceis que temos que lidar para tentar acessar qualquer evidência valiosa que seja, ou às vezes não conseguir acessar nada mesmo.

O zoroastrismo é uma religião dualista marcada pela crença na oposição entre o bem, representado por Ahura Mazda e o mal, representado por Ahriman. As divindades também representam a oposição entre a ordem (*aša*) e o caos (*druj*). A cosmogonia zoroastrista é definida pela criação do mundo espiritual (*mēnōg*) e do mundo material (*gētīg*) por Ahura Mazda e o ataque à sua obra por Ahriman, dando início ao tempo da amalgamação (*gumēzišn*) do bem e do mal. As duas entidades guerreariam um contra o outro por nove mil anos, a derrota de Ahriman está prevista para o fim dos tempos, bem

¹⁹ Beatrice, 1999, p. 359.

²⁰ Galicia, 2009, p. 127-152. Núñez & Extremeño, 2018, p. 54-55.

²¹ É o caso de trabalhos que avaliam o uso de Hystaspes por Lactâncio como Nicholson, 2001 e Kaltio, 2013.

como a ressurreição dos mortos, com o recebimento de um novo corpo, o julgamento e a renovação da criação.

O dualismo zoroastrista foi apontado como um fator para o desenvolvimento da visão de mundo apocalíptica no judaísmo²². Entre a religião hebraica pré-exílica do Antigo Testamento, marcada pelo profetismo, e o judaísmo helenístico, período no qual surgiram obras como *Daniel* e *I Enoque*, há diferenças marcantes. A principal inovação foi a ideia do fim dos tempos e do mundo num julgamento final, com a substituição por um novo mundo. Nessa perspectiva, o ensinamento de Zoroastro contribuiu, por meio de livros influentes como *Daniel* e o *Apocalipse de João*, para crenças basilares da tradição judaico-cristã²³.

Zoroastro, o profeta e Hystaspes, seu rei patrono, são duas personagens eminentes na tradição zoroastrista, mas devido à escassez de fontes da época é difícil estabelecer o caráter propriamente histórico das narrativas sobre eles no Avesta, a escritura sagrada do zoroastrismo ou na literatura em persa médio. O nome *Vīštāspa*, a forma em persa e avéstico antigos para Hystaspes, tornou-se célebre por nomear o patrono de *Zarathustra*, como a primeira figura destacada a aceitar sua religião, e figuras reais da dinastia aquemênida, entre eles o pai de Dario I²⁴. O estudo de sua etimologia sugere um significado como “The man whose horses are (or horse is) ready”²⁵, “O homem cujos cavalos estão prontos (ou o cavalo está pronto)”.

Vīštāspa ocorre diversas vezes no *Avesta*, compilação de textos considerados os mais sagrados do zoroastrismo. A obra é dividida em várias seções de diferentes funções litúrgicas, foi compilada nos dialetos avéstico gático e avéstico jovem, o que marca a

²² Bousset, 1926, p. 480.

²³ Cohn, 1993, p. 231.

²⁴ Kent, 1945, p. 55-58.

²⁵ Kent, 1945, p. 58.

divisão em duas porções maiores conhecidas como *Avesta Gático* e *Avesta Jovem*²⁶. O manuscrito mais antigo data de 1323 EC, sua compilação teria ocorrido no período sassânida por volta do século V EC, no entanto, alguns estudiosos argumentaram pela possibilidade de textos como os *Gathas* remeterem ao próprio *Zarathustra*²⁷, o que sugere inspiração e composição pelo menos mil anos antes da compilação sassânida.

A datação tradicional entre os persas para *Zarathustra* era a de 258 anos antes de Alexandre, ou seja, 558 AEC (século VI). Apesar de alguns acadêmicos adotarem esta data, houve uma corrente que propôs um recuo maior no tempo, situando o profeta entre 1.500 e 1.200 AEC. Comprovar a existência histórica e datação acurada para *Zarathustra* não é possível com as fontes que dispomos, mas a especulação do seu contexto histórico é relevante para esta pesquisa porque os persas também estabeleceram que *Zarathustra* viveu sob o rei *Vīštāspa*²⁸.

Nos *Gathas*, o fundador da religião masdeísta é representado como profeta e sacerdote, o que pode soar paradoxal se pensarmos na distinção proposta por Max Weber da figura do profeta como inovador e do sacerdote como mantenedor das estruturas existentes²⁹. Como profeta, *Zarathustra* é o canal pelo qual são transmitidas as mensagens divinas, por meio de seus diálogos com Ahura Mazda, que compõem o estilo literário *ham-pursagīh*, de perguntas do profeta e respostas do deus, presente também no *Avesta Jovem* e na literatura em persa médio.

Zarathustra recebeu as revelações da religião (*den ī ohrmazd*) aos 30 anos de idade e pregou por dez anos, conseguindo converter apenas um tio. Após deixar a terra natal e enfrentar a oposição daqueles que se opunham ao estabelecimento de uma nova fé, obteve

²⁶ Boyce, 1990, p. 1-4.

²⁷ Boyce, 1990, p. 1.

²⁸ Gnoli, 2009.

²⁹ Hintze, 2012, p. 43.

sucesso em outro lugar ao converter *Kavi Vištāspa*, que se tornou peça-chave para aceitação e expansão da religião.

No *Yasht* 19³⁰ há uma adoração à *Khvarenah* dos Kavis, que propiciou a *Kavi Vištāspa* a pensar, falar e agir de acordo com a religião,³¹ tornando-se protetor do zoroastrismo (83-85). A conversão de *Vištāspa* desencadeou guerras contra líderes que são categorizados como da má religião e da adoração aos *daeva*³², das quais o rei sai vencedor (87). A *Dk* acrescenta a informação de que essas guerras foram incitadas por demônios (*dēws*), entre eles *Xēšm*, o demônio persa da ira (7.4.87).

Na *Dk* há um relato sobre a conversão de *Wištāsp*,³³ representado como um rei virtuoso mesmo antes de aceitar a religião, embora tenha sido enganado por *kayags* e *karbs* e mandado *Zardusht*³⁴ para a prisão (*Dk* 7.4.65-69). Após os milagres operados pelo profeta e a intervenção divina de Ahura Mazda, *Wištāsp* se convence e recebe a função de realizar uma reforma religiosa e tornar a nova fé vigente no mundo (*Dk* 7.4.69-80).

Wištāsp aparece associado à idade de ouro na literatura *pahlavi*, por se converter à religião e afastar os demônios (*ZWY* 1.8, 3.23, *Dk* 5.3). O rei foi representado como um visionário assim como Zoroastro, recebendo até mesmo a habilidade de realizar jornadas ao além (*Dk* 7.4.84-86, *Pahlavi Rivayāt* 47.27-32), tema que alguns pesquisadores apontam como tendo base num texto avéstico³⁵. Ainda houve a promessa de que no fim dos tempos seu filho, *Pišotan*, desempenharia papel essencial no combate às forças do

³⁰ Hintze, 1994.

³¹ O lema do zoroastrismo é bom pensamento, boas palavras e boas ações.

³² Divindades que pertenciam ao panteão da antiga religião dominante no ambiente de Zoroastro, estas passaram a ser demonizadas com o surgimento do zoroastrismo.

³³ Forma em persa médio.

³⁴ Forma em persa médio.

³⁵ Hultgård, 1991, p. 130.

mal ao lado *Ušēdar* e *Kay Wahram*, heróis iranianos que libertam o Irã dos *dēws* da raça de *Xēšm* (ZWY 7.7 e 20).

Figuras salvadoras ou “messiânicas” não são estranhas ao ideário do zoroastrismo, cujo fundador é considerado o primeiro apocalíptico³⁶. Filhos póstumos de *Zarathustra*, *Ušēdar*, *Ušēdarmāh* e *Sōšāns* eram aguardados para a realização de funções escatológicas ao fim de cada milênio. No fim do milênio de *Sōšāns* seriam realizadas a ressurreição dos mortos (*rist-āxēz*) e a renovação do mundo (*frašgird*), (ZWY 9.24).

Hystaspes, em sua forma grega, é citado por Heródoto em suas *Histórias* como o pai do rei persa Dario I, da dinastia Aquemênida (1.209-210). Lactâncio não identificou o rei *Vīštāspa* da tradição zoroastrista com este Hystaspes, enquanto para Amiano Marcelino tratava-se da mesma figura³⁷. Agathias, historiador bizantino, permaneceu em dúvida, devido as dificuldades cronológicas impostas pelas fontes de sua época³⁸.

Algumas fontes gregas atestam o conhecimento sobre Zoroastro e sua doutrina. No prólogo de *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, Diógenes Laércio apresenta tradições segundo as quais a filosofia teria nascido entre os “bárbaros”, e um dos grupos sugeridos são os persas *magoi*. Para datá-los Diógenes recorre a duas fontes: Hermodoro, que data Zoroastro 5.000 anos antes da queda de Tróia e Xanto, com 6.000 anos de Zoroastro à expedição de Xerxes (DL 1.2).

Características dos *magoi* são ressaltadas, como a crença em dois princípios: o bom espírito, representado por Oromasdes (Zeus) e o mau espírito, representado por Arimanius (Hades). Além de descrições sobre observações religiosas, Diógenes comenta condutas éticas como a condenação do uso de imagens e da cremação, como um ato de

³⁶ Boyce, 1984, p. 57. Hultgård, 1982, p. 734-748.

³⁷ Bidez & Cumont, 2007, p. 359.

³⁸ Gnoli, 2009.

impiedade. Segundo Teopompo e Eudemo de Rodas, eles também acreditavam na vida eterna (*DL* 1.6-9).

Diógenes Laércio dá notícia de críticos, que escreviam sobre os *magoi*, a Heródoto, por relatar que Xerxes teria lançado dardos ao sol ou depositado grilhões no mar, pois na doutrina dos *magoi*, o sol e o mar eram considerados divindades. Consideraram verossímil, no entanto, o relato da destruição de estátuas dos deuses gregos por Xerxes (*DL* 1.9).

No tratado *Sobre Ísis e Osíris*, Plutarco registrou importante relato sobre a cosmologia e escatologia desenvolvidas na tradição zoroastrista. O dualismo persa fica explícito no antagonismo entre *Oromazes*, nascido da luz e *Areimanius*, nascido das trevas, que contrapõe e ataca a criação do primeiro (Plut. *De Iside* 47). Após cada uma das divindades governar por um período de três mil anos, combaterão entre si por mais três mil anos, até que num tempo predestinado *Areimanius* seja derrotado, quando haverá felicidade e as pessoas nem mesmo precisarão comer (Plut. *De Iside* 47).

Diante dos problemas de datação da apocalíptica zoroastrista e estabelecimento da antiguidade de alguns dos seus temas, Hinnells conclui que determinar uma versão dos *OH* como zoroastrista pode oferecer suporte aos relatos de autores clássicos e na crítica literária dos textos em *pahlavi*. O relato de Plutarco, baseando-se em Teopompo, fornece evidências sobre sinais apocalípticos de origem persa presentes nos *OH*³⁹.

Embora não se aprofunde na produção acadêmica específica sobre pseudoepígrafos e literatura apocalíptica na antiguidade, que é bem mais ampla, o primeiro capítulo insere os *OH* na tradição de textos que foram criados sob pseudônimos e de conteúdo escatológico e apocalíptico. Tanto os nomes persas *Vīštāspa*, do avéstico, *Wištāsp*, do persa médio, quanto a forma em grego Hystaspes são associados a

³⁹ Hinnells, 1973, p. 147.

experiências religiosas com sonhos, profecias e revelações. Os nomes de Zoroastro e Ostanés também foram utilizados em material pseudoepígrafo, de modo que podemos falar de uma pseudoepigrafia zoroastrista no mundo helenístico-romano. Do conjunto de conteúdos que circulavam sob esses nomes, apenas o material hystaspiano parece conter tradições zoroastristas autênticas, de acordo com o conhecimento disponível sobre o zoroastrismo na antiguidade⁴⁰.

Uma reflexão metodológica de tom mais pessoal finaliza o primeiro capítulo. A intenção é revelar as inquietações e preocupações de um historiador diante do conjunto de problemas suscitados pelo estudo de fragmentos, de autores desconhecidos e sem datação e origem definidas. Foi a partir dessa reflexão que se chegou à conclusão da necessidade de se dividir a pesquisa em dois momentos, um sincrônico e outro diacrônico. Enquanto o primeiro momento se volta às possibilidades do estudo comparativo com textos de diferentes épocas do período helenístico-romano, o segundo concentra-se no texto e experiência de Lactânio, que nos fornece a melhor fonte para o estudo.

O segundo capítulo é dedicado à reconstrução da filosofia especulativa da história dos *OH* na sincronia. O ponto de partida é uma análise da inclusão da história de Roma na perspectiva de uma história universal com o historiador grego Políbio, bem como de um conjunto de narrativas que fizeram parte do ideário romano num discurso oficial sobre o poder infinito de Roma, principalmente com o poeta Virgílio. De maneira similar, os *OH* são apresentados como oráculos escritos em momentos em que novas concepções de História eram necessárias, no entanto, recorrendo a concepções metahistóricas similares para dar sentido à experiência de resistência à expansão e imperialismo romanos.

A filosofia da história dos *OH*, assim como as funções de contradiscurso e resistência cultural, são compreendidas com base em temas bastante disseminados na

⁴⁰ Beck, 1991, p. 493.

antiguidade: os mitos das idades do mundo, dos metais e das monarquias mundiais. Estes mitos estão presentes em algumas fontes de diferentes origens e épocas que de algum modo se relacionam ao conteúdo dos *OH* como os *Oráculos Sibilinos*, o *Zand ī Wahman Yasn* e *Daniel*. Para além do método comparativo, o letramento apocalíptico é apresentado como conceito ou modelo explicativo que pode ser eficaz para uma melhor compreensão da utilização de esquemas míticos para a composição de narrativas, visando a reprodução oral ou escrita e a memorização.

O desenvolvimento e uso de um letramento apocalíptico é atribuído à entourage de Mitrídates VI Eupator, rei do Ponto na Anatólia entre 120 e 63 AEC, que ofereceu resistência militar e cultural ao expansionismo romano na Ásia Menor. Neste momento o letramento apocalíptico é compreendido como um conjunto de ferramentas empregadas por oraculistas ou sibilistas relacionados à corte na composição de oráculos para fins de propaganda antirromana e pró-Mitrídates. O exercício é pensar como determinadas estruturas literárias não eram utilizadas de forma gratuita, como meras cópias, mas intencionalmente, com objetivo de formar narrativas eficazes tanto do ponto de vista da composição quanto da recepção.

O terceiro capítulo concentra-se nas questões vivenciadas por Lactâncio ao testemunhar Hystaspes durante a composição das *Instituições Divinas*, principalmente do livro sétimo, *De Vita Beata*, no qual discorre sobre a imortalidade da alma e o fim dos tempos. O retórico, pagão convertido ao cristianismo, foi comissionado por Diocleciano para ensinar latim na corte e viveu um período de transição entre uma situação de perseguição sistemática aos cristãos e a conversão de Constantino ao cristianismo. Ao mobilizar autoridades pagãs para defender a fé cristã com textos além das escrituras, Lactâncio baseou-se numa linguagem profética que lhe permitiu proferir discursos marcados por forte carga simbólica de resistência cultural.

O contextualismo linguístico e o *hidden transcript*⁴¹ são as metodologias experimentadas no capítulo, pois são adequadas à abordagem diacrônica. As citações e discursos de Lactâncio em torno de temas essenciais dos *OH*, como a queda de Roma, Júpiter e o *rex magno de caelo*, são pensadas na interação entre *langue* e *parole*, para compreender a história que se forma da interação e definir contextos linguísticos. Pensar sobre como e o que Lactâncio podia ou não dizer à face do poder em suas circunstâncias é importante para a análise das estratégias retóricas do apologista.

Filosofia especulativa da história, discurso e contradiscurso, letramento apocalíptico e resistência cultural são conceitos que perpassam todo o estudo e se entrelaçam em vários momentos. A filosofia da história investigada está ancorada na utilização de concepções metahistóricas para a explicação de processos históricos. Na antiguidade, tanto na tradição judaico-cristã como em tradições pagãs, o mais comum era a crença na providência divina e no controle divino da história. Pode-se citar o padrão de aliança⁴² e a fortuna (ou *tyché*)⁴³, que frequentemente eram evocados para dar sentido a experiências históricas. Estes elementos ainda estão presentes nos esquemas míticos abordados, pois é a vontade de Deus que determina a ascensão e queda de impérios, ou quando uma época se inicia e se finaliza.

Outro conceito importante associado à filosofia especulativa da história é o de escatologia. A chamada “doutrina das últimas coisas” foi essencial no desenvolvimento da tradição judaico-cristã e, como é sabido, no zoroastrismo, a religião mais antiga a

⁴¹ O contextualismo linguístico tem uma hermenêutica focada no intencionalismo, sobre o que o autor estava fazendo com os seus atos de falas e como podia ser compreendido em determinado momento de acordo com as linguagens disponíveis. O *hidden transcript* (roteiro oculto) é o oposto de roteiro público, tal como discernido pelo antropólogo James Scott, descrevendo-o como os discursos e atos que ocorrem longe da vista dos poderosos em determinadas relações de dominação e subordinação.

⁴² No Antigo Testamento é um padrão que explica a relação de fidelidade, pecado, punição, arrependimento e reconciliação entre o povo de Israel e *Iahweh*.

⁴³ A contingência da *tyché* ou da fortuna foi frequentemente apontada na explicação de processos históricos entre gregos e romanos.

anunciar a salvação e o julgamento no fim dos tempos⁴⁴. A teleologia é um aspecto intrínseco às especulações sobre a história, pois o que acontece no fim é decisivo e dá sentido a todo o processo: o julgamento dos justos e ímpios, com a respectiva recompensa e punição; a realização da vontade divina; o novo céu e a nova terra, entre outros. Neste cenário, a apocalíptica dá o tom de revelação por meio de visões e sonhos, geralmente explicados ao visionário por um ser sobrenatural. Em outros momentos o visionário realiza viagens sobrenaturais para acessar um conhecimento desconhecido.

Os estudos sobre literatura apocalíptica na antiguidade vêm passando por renovações e carece delas em vários aspectos. No século XX houve a expressiva contribuição de *Semeia 14* para o estudo do gênero apocalíptico⁴⁵, num trabalho de organização de uma tipologia de vários apocalipses antigos. Não somente textos judaicos e cristãos foram analisados, mas também literatura grega, romana e até persa, com destaque para dois principais representantes do gênero apocalíptico na literatura em persa médio, o *Zand ī Wahman Yasn* e o *Arda Viraf Namag*, respectivamente categorizados como apocalipses do tipo histórico e de jornada sobrenatural⁴⁶.

Embora não recebam a mesma atenção que os apocalipses em *Semeia 14*, os oráculos são categorizados como um subgênero da literatura apocalíptica. Apesar de conter material escatológico parecido com o que se pode encontrar em apocalipses, os oráculos não possuem o mesmo modo de revelação que textos do gênero apocalíptico. Uma diferença é que enquanto nos apocalipses a revelação é sempre mediada por um ser

⁴⁴ Que o zoroastrismo tem tradições bastante antigas é consenso acadêmico, o que é alvo de disputa é o grau com que influenciou ou não a apocalíptica judaico-cristã ou se foi por ela influenciado.

⁴⁵ É de *Semeia 14* a definição de apocalipse que se tornou a mais utilizada em estudos acadêmicos: *apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.* Collins, 1979, p. 9.

⁴⁶ Collins, 1979, p. 14 e 208.

sobrenatural, nos oráculos a revelação é proferida diretamente pelo médium⁴⁷. Em *Semeia 14* os *OH* são citados como obras relacionadas aos apocalipses persas⁴⁸.

Desde o século XX tornou-se frequente associar a literatura apocalíptica, e gêneros correlatos como os oráculos, com resistência cultural na antiguidade, sobretudo resistência religiosa. O estudo pioneiro de Samuel K. Eddy, *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.*, categorizou os *OH* como literatura persa de resistência anti-macedônica ou anti-selêucida que mais tarde teriam sido adaptados para novas conjunturas, como contra os romanos. Desde então surgiram novas obras e abordagens sobre a resistência cultural, mas devido a pouca atenção que os *OH* receberam, não foram estudados sob novas perspectivas.

O conceito de contradiscurso está relacionado à teoria pós-colonial, que nesta tese tem influência principalmente a partir da obra de Anthea Portier-Young, “*Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*”. O contradiscurso está relacionado à resistência simbólica⁴⁹. O contradiscurso não está no lugar oficial, sendo sempre de oposição e subalterno, emitido por quem não está no poder político ou cultural. Embora exista o conceito de “escatologia imperial”⁵⁰, não há ou caberia o conceito de “apocalíptica imperial”. O discurso apocalíptico geralmente é sempre contradiscurso e como tal expressa-se por vezes em roteiros ocultos (*hidden transcripts*), que são fortalecidos na medida em que a apocalíptica fornece linguagem misteriosa e metafórica.

Uma referência brasileira sobre contradiscurso apocalíptico é Kenner Terra com a obra “*O Apocalipse de João: Caos, Cosmos e Contradiscurso Apocalíptico*”. Terra aborda o Apocalipse de João a partir do instrumental teórico da Semiótica da Cultura, da

⁴⁷ Collins, 1979, p. 10.

⁴⁸ Collins, 1979, p. 210.

⁴⁹ No discurso ou contradiscurso apocalíptico a resistência simbólica reside no uso de estratégias narrativas para representar o poder dos governantes como demoníaco, geralmente na contraposição de mito com mito em cosmologias alternativas. Portier-Young, 2011, p. 12-27.

⁵⁰ Shoemaker, 2018, p. 31-32.

Teoria da Memória e da narratologia. O autor apresenta uma interpretação diferente da proposta por leituras históricos-sociais do Apocalipse de João como uma mensagem cifrada de esperança aos cristãos perseguidos, mostrando como a obra possui estratégias narrativas de geração de terror e desordem: “o livro do Apocalipse se torna uma obra de instalação discursiva do terror, que é uma contra-argumentação à ordem prevista pelo discurso romano”⁵¹. Vale a pena citar na íntegra o seguinte trecho:

Se o Império Romano tinha o discurso de um mundo coeso, pacífico e ordenado, no qual se integravam os âmbitos econômico, político e religioso, o discurso do Apocalipse dá indícios de desconstrução desse quadro, propondo outro olhar sobre a realidade. Este seria um contradiscurso, o qual se estrutura em diálogo com as imagens de caos comuns nas memórias da literatura enoquita⁵².

Letramento apocalíptico, do inglês “*apocalyptic literacy*”, não é um conceito comumente utilizado nos estudos sobre literatura apocalíptica⁵³, tendo sido encontrado quase que apenas em “*Daniel’s Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*” por Jin Hee Han, que aparentemente foi o primeiro a utilizar o termo numa abordagem significativa de um texto apocalíptico⁵⁴. Segundo o autor o livro de Daniel possui um programa, um letramento apocalíptico que intencionou equipar os judeus de sua época com uma ferramenta significativa de consciência política e resistência literária⁵⁵. Esse letramento apocalíptico fazia oposição a um letramento helenístico, seu aparato institucional e cultura, e Han utiliza mesmo o termo “*war of literacy*” (guerra de letramento): “*The language and shape of the book of Daniel can be attributed to the war of literacy Daniel wages against the onslaught of Hellenistic culture*”⁵⁶.

⁵¹ Terra, 2020, p. 134.

⁵² Terra, 2020, p. 134.

⁵³ Embora não cite letramento apocalíptico expressamente pelo seu estudo, Portier-Young cita o estudo de Han e reconhece que sua abordagem não se opõe a do autor, pois visão de mundo (*worldview*) e letramento são centrais em sua investigação sobre o programa de resistência do livro de Daniel. 2011, p. 229.

⁵⁴ Han, 2009.

⁵⁵ Han, 2009, p. 8.

⁵⁶ Han, 2009, p. 13.

Pensado na perspectiva das questões dos *OH*, nesta tese o conceito de letramento apocalíptico ganhou contornos ainda não explorados relacionados à composição, reprodução e recepção de oráculos de conteúdo apocalíptico. Uma das possibilidades interessantes do letramento apocalíptico é conceder a capacidade de leitura e entendimento do texto de acordo com as estruturas literárias, temas ou *topoi* literários recorrentes em textos apocalípticos, de modo que mesmo diante apenas de fragmentos podemos deduzir determinados padrões.

A proposta de um letramento apocalíptico zoroastrista surge com base nas evidências da existência de formas de se escrever e de perceber o mundo no testemunho de Lactâncio que estão enraizadas na tradição zoroastrista. Percebeu-se a necessidade de dividir estes letramentos em pelo menos duas categorias: letramento apocalíptico zoroastrista específico, na descrição dos sinais do fim dos tempos e letramento apocalíptico zoroastrista generalista, que expressa crenças e valores zoroastristas de maneira ampla e articulada na narrativa.

O principal objetivo desta tese é atualizar o debate acadêmico sobre os *OH* e propor novas formas de abordá-los, a fim de gerar conhecimentos novos e contribuir com pesquisas futuras sobre os oráculos e textos correlatos. Reconstruir a filosofia da história dos *OH* pode contribuir para uma melhor compreensão de suas funções de resistência e até mesmo terapêutica, como geradores de sentido. Compreender as citações de Lactâncio em seus contextos linguísticos, roteiros ocultos e na perspectiva de um letramento apocalíptico pode corroborar os principais argumentos sobre a natureza dos oráculos.

A hipótese desta tese é que é possível acessar a filosofia especulativa da história dos *OH* em suas diferentes possíveis versões a partir de temas relacionados a eles e amplamente utilizados na antiguidade, como o mito das idades do mundo, monarquias e metais. O conhecimento dessa filosofia da história é essencial para o entendimento de

suas funções de resistência cultural. Lactâncio reproduziu um letramento apocalíptico zoroastrista ao testemunhar uma versão helenística-oriental dos *OH*, composta em grego e que ganhou circulação já na atmosfera de hostilidade a Roma com Mitrídates. Como os *OH* possuíam textos com material altamente adaptável, Clemente de Alexandria fornece evidências de sua versão judaico-cristã ou mesmo já inteiramente cristã. Estes argumentos sobre as versões são conhecidos desde Windisch, o que distingue as propostas desta pesquisa são as abordagens dos problemas.

A necessidade de atualização do conhecimento sobre um material tão pouco estudado como os *OH*, à luz de novas metodologias, já é justificativa suficiente para pesquisá-los. Soma-se a isso o fato de que os *OH* foram textos populares e relevantes, tanto em circulação no período helenístico como posteriormente no período romano, com as polêmicas apologéticas. Por fim, os *OH* estão no centro do debate sobre a interação entre as tradições judaico-cristã e a zoroastrista na Antiguidade, para o qual temos poucas fontes e relativamente poucos estudos.

CAPÍTULO I – OS ORÁCULOS DE HYSTASPES: UM ESTADO DO CONHECIMENTO

1. O tema, o problema e suas justificativas

O postulado da influência de tradições religiosas persas em concepções do judaísmo é de conhecimento geral entre os estudiosos de história das religiões e campos correlatos. De fato, o fim do mundo e suas tribulações, a luta de Deus e seu messias contra o mal, a ressurreição dos mortos e a renovação do mundo são temas do apocalipsismo judaico-cristão atestáveis no zoroastrismo, principal religião da Pérsia antiga no Império Aquemênida (a partir de Dario I) e no período sassânida (224 – 652 EC)⁵⁷.

No entanto, é consenso entre iranólogos e biblistas que é difícil estabelecer a antiguidade da tradição zoroastrista, devido a preferência pela oralidade e ao uso tardio da escrita para fim de registro de textos religiosos entre os persas e sua conservação apenas em manuscritos do período islâmico. Enquanto isso os judeus, reconhecido “povo do livro”, desde cedo registraram e preservaram seus textos. Tais fatos geraram imensos debates acerca das interações entre persas, judeus e suas culturas e literaturas religiosas na antiguidade.

É nesse cenário que se inserem as controvérsias acadêmicas sobre as origens e datação dos *Oráculos de Hystaspes*⁵⁸, citados por Pais da Igreja em obras apologéticas, ou seja, em defesa da nascente fé cristã no Império Romano. Foi graças à retórica e apologética fervorosa de Justino, Clemente e Lactâncio que temos notícias da existência

⁵⁷ Boyce, 1984, p. 57-75. Cohn, 2001, p. 220-231. Hultgård, 1998, p. 39.

⁵⁸ A língua grega possui dois vocábulos para “oráculo”, palavra derivada do latim *oraculum*: *chrēsmós* ou *rethra*, que é uma resposta oracular; *chrēstêrion* que é o lugar onde acontece a enunciação do oráculo. Outras palavras gregas pertencem a uma esfera correlata de significado: *mantis* e *prophetes*, “visionário” ou “profeta” que sabe o futuro ou o pensamento dos deuses; ou ainda, sacerdote. Stoneman, 2011, p. 13-14.

de textos⁵⁹, contendo profecias inclusive prevendo a queda de Roma, atribuídos a Hystaspes, rei que teria sido patrono de Zoroastro.

Para boa parcela de pesquisadores, os *OH* possuem evidências da circulação de tradições religiosas persas no período helenístico-romano⁶⁰. Formas de adivinhação como oráculos, sonhos, profecias e outras nem sempre verbais, eram conhecidas por todos os principais representantes da interação cultural vivenciada no período helenístico: gregos, judeus, persas e depois romanos. Sobre os novos contextos desses encontros, Arnaldo Momigliano ressaltou que a novidade da idade helenística é que o momento proporcionou circulação internacional às ideias, embora reduzisse fortemente, segundo o autor, o seu impacto revolucionário⁶¹.

Por outro lado, fortaleceu-se a tendência de relativização das certezas sobre o conteúdo dos *OH*, como não de origem persa, mas judaica⁶². Enquanto os persas podem ter utilizado o nome de uma autoridade profética de sua tradição, Hystaspes, para contestar o poderio grego e/ou romano, é sabido que judeus e cristãos adaptaram até

⁵⁹ Todas as referências aos *OH* estarão no plural, mesmo quando determinado autor se referir a eles no singular. Esta parece ser a postura mais adequada diante dos problemas metodológicos que envolvem os *OH*. Roger Beck os define como um conjunto de profecias, e distingue-os dos demais pseudoepígrafos supostamente zoroastristas do mundo greco-romano pela possibilidade de se basearem em fontes zoroastristas autênticas e por seu caráter profético. Beck, 1991. p. 493. Dobroruka e Kraft seguem a mesma tendência ao abordá-los no plural numa nova introdução e tradução para o inglês: “Oracles of Hystaspes. A New Translation and Introduction” forthcoming in R. Bauckham et al., eds., *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures*. Vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans).

⁶⁰ Windisch, 1929, p. 5-101. Cumont, 1931, p. 64-93. Widengren, 1965, p.199-207. Hinnells, 1973, p. 125-148.

⁶¹ Momigliano, 1991, p. 15.

⁶² O trabalho mais expressivo ao propor a origem judaica dos *OH* é sem dúvida Hystaspes and John of Patmos: Flusser, 1988.

mesmo uma figura pagã, a Sibila⁶³, para proferir discursos contra Roma⁶⁴. É bastante possível que tenham adaptado também Hystaspes.

Na antiguidade, persas e judeus compartilharam do fenômeno do apocalipsismo⁶⁵, a ponto deste aspecto ser considerado um fator para oportunidades de contatos religiosos entre ambos os povos. Estudos sobre a contribuição da tradição judaico-cristã ao pensamento ocidental são abundantes, no entanto, na pós-graduação-brasileira⁶⁶ pouco se pesquisa sobre como temas e ideias de matriz persa podem ter contribuído para o desenvolvimento e formação de ideários presentes no judaísmo e no cristianismo.

Embora o foco desta pesquisa não seja questões de influências e origens, a apreciação do conhecimento acumulado sobre esses temas permite ponderar sobre suas possibilidades. A presente pesquisa é uma oportunidade de fazer uma avaliação sobre os resultados obtidos nos estudos sobre os *OH* e de propor novas abordagens filosófica e histórica. Filosófica, ao demonstrar a viabilidade de se reconstruir a reflexão sobre o sentido da história nos *OH*, com base nas concepções metahistóricas de uma filosofia especulativa que se pode identificar nas fontes. Histórica, ao priorizar a compreensão dos

⁶³ As Sibilas eram figuras do panteão greco-romano: sacerdotisas de Apolo com o dom da profecia. Mais tarde, a Sibila pagã foi adaptada por judeus e cristãos na propaganda política do período helenístico. Roma possuía uma coleção oficial de oráculos atribuídos à Sibila, alguns foram destruídos no incêndio do templo de Júpiter em 83 AEC, outros por Augusto, que mandou destruir dois mil oráculos e editou outros, o que mostra a relevância desses livros para propaganda política. Collins, 2010, p. 176-177. Em Roma, a consulta aos livros sibilinos era controlada pelo Senado e reservada aos oficiais. Momigliano, 1987, p. 138. Na *Primeira Apologia* de Justino (44.11-12), temos evidência da proibição da leitura e consulta da Sibila, Hystaspes é colocado no mesmo patamar de censura.

⁶⁴ Momigliano, 1987, p. 138-141.

⁶⁵ Termo ainda não padronizado em língua portuguesa, registrando-se também apocalipticismo ou apocaliptismo. Seu correspondente no inglês é “apocalypticism”. Assim como profetismo e literatura profética, apocalipsismo é diferente do apocalipse como gênero literário, ou seja, literatura apocalíptica. O apocalipsismo é comumente definido como fenômeno ideológico, movimento social ou cultural. Pesquisadores procuraram estabelecer a origem do apocalipsismo e três teses foram propostas: (1) o surgimento do apocalipsismo judaico sob influência do dualismo zoroastrista, (2) o apocalipsismo como transformação da profecia do Antigo Testamento no período pós-exílico e (3) o apocalipsismo como desenvolvimento da literatura de sabedoria do Antigo Testamento. Arnold, 2007, p. 33.

⁶⁶ Recentemente, a tese de Raul Vitor Rodrigues Peixoto contribuiu para a compreensão das interações entre as literaturas zoroastrista e judaica com foco no estudo da paisagem apocalíptica do “Ordálio Universal” (tema análogo ao do Juízo Final) em fontes persas e judaica. Peixoto, 2017.

discursos apocalípticos e suas funções, especialmente a de resistência cultural no mundo helenístico-romano.

2. Fontes e crítica

A coleção de textos, ou fragmentos, convencionalmente conhecidos na academia como *Oráculos de Hystaspes* estão esparsos em citações em grego e latim de destacados autores do período helenístico-romano: Justino, o Mártir (ca. 100 – 165 EC), Clemente de Alexandria (ca. 150 – 215 EC) e Lactâncio (ca. 250 – 325 EC)⁶⁷; além de referências da antiguidade tardia, por Aristócrito (*Teosofia de Tübingen*, século VI EC) e João, o Lídio (ca. 490 – 557 EC)⁶⁸.

Na *Primeira Apologia*, escrita provavelmente em Roma por volta de 150 EC, Justino cita Hystaspes no capítulo 20.1 e em 44.12. A obra sobreviveu em um manuscrito do Codex de Paris datado de 1364. Hystaspes é relacionado com a Sibila: ambos disseram que haverá a destruição das coisas corruptíveis pelo fogo (20.1). O filósofo afirma que por ação de demônios aqueles que conheciam os livros de Hystaspes, da Sibila e dos Profetas eram martirizados. O medo impedia que outras pessoas viessem ao conhecimento da verdade (44.12).

Em *Stromata*, Clemente faz referência à personalidade persa em 6.5.42-43 como tendo sido leitura recomendada pelo próprio apóstolo Paulo. O apologista se refere a uma *Pregação de Pedro* e a um discurso apócrifo de Paulo, também conhecido como Pseudo-Paulo, no qual o apóstolo recomenda a leitura dos livros gregos; da Sibila e de Hystaspes.

⁶⁷ Minns & Parvis, 2009. Heck, 2011. Bowen & Garnsey, 2003.

⁶⁸ Erbse, 1995. Beatrice, 2001. Permanece relevante a seleção de fragmentos de Hystaspes realizada por Joseph Bidez e Franz Cumont: Bidez & Cumont, 2007 (primeira edição 1938).

O conteúdo vinculado a Hystaspes é a descrição do “filho de Deus” e de como reis se levantarão contra Cristo e seus seguidores (6.5.42-43).

Lactâncio cita Hystaspes em suas *Instituições Divinas* (7.15.19, 7.18.2-3), legando o testemunho mais completo que temos dos Oráculos⁶⁹. Segundo seu testemunho desse texto perdido, o antigo rei dos medos teria preservado para a posteridade um sonho, que de acordo com a interpretação de um menino profético (*puer vaticinans*) previa a época em que o Império e o nome de Roma seriam removidos do mundo (7.15.19); Hystaspes teria descrito a iniquidade dos últimos tempos, como os justos seriam separados dos injustos, sendo os primeiros protegidos por Júpiter (Deus) e os últimos destruídos por meio da intervenção do Filho de Deus (7.18.2-3).

Entre estas duas citações explícitas a Hystaspes⁷⁰, Lactâncio desenvolve uma narrativa sobre os eventos que marcariam o declínio de Roma. Após a extensão de seu reinado e autoridade, a dissolução da ordem e poder de Roma tem seu auge na ascensão de dez governantes ao mesmo tempo. Um inimigo do norte avança contra eles, derrotando três reis e estabelecendo aliança com o restante, e durante seu governo tirânico ocorrem vários presságios terrenos e cósmicos (*ID* 7.16.1-11). Ao término desse período, um profeta é enviado por Deus ao mundo, levando pessoas a adorá-lo por meio de milagres. No entanto, um segundo rei ascende na Síria, mata o profeta e deixa seu corpo exposto, sendo que depois de três dias o profeta ressuscita e ascende aos céus. Este segundo rei demanda adoração como filho de Deus, tem poder de realizar prodígios, marca seus adoradores como gado e persegue os que se recusam a receber sua marca. Para se afastar do mal, os justos fogem e se refugiam numa montanha, são cercados pelo tirano e

⁶⁹ Além dessas duas principais passagens, Lactâncio refere-se a Hystaspes nominalmente no *Epítome* das *Instituições Divinas*, juntamente com a Sibila e Hermes Trismegisto, como um grupo de profetas que anunciavam as mesmas coisas acerca do futuro.

⁷⁰ David Flusser defende que a narrativa que se segue foi parte dos *OH* como apocalipse judaico, ressaltando que num autor antigo a passagem que se encontra entre duas menções é mais ou menos retirada da mesma fonte. Flusser, 1988, p. 400.

suplicam a Deus por ajuda, quando um grande rei do céu intervém e destrói os ímpios com fogo e espada (*ID* 7.17.1-11).

Os dois testemunhos mais tardios de Aristócrito⁷¹ e Lídio são igualmente relevantes para a problemática que envolve os *OH*, e por não receberem atenção específica em capítulos são aqui apresentados na língua original. Lídio cita Hystaspes em *De mensibus* 2.4, como um desenvolvedor do calendário, relacionando-o ao conhecimento que dividia os dias da semana segundo o número de planetas: “Os caldeus e egípcios associados à Zoroastro e Hystaspes tomaram os sete dias da semana do número de planetas”⁷².

Na *Teosofia de Tübingen*⁷³, texto fragmentário cujo manuscrito mais completo é do século XVI, temos o registro de que oráculos foram atribuídos a Hystaspes, é onde aparece o nome que se deu às obras: χρήσεις Ὑστάσπου, *Khrēseis Hystaspou* (*Oráculos de Hystaspes*⁷⁴). Segundo a *Teosofia*, Hystaspes recebeu revelações sobre a encarnação do salvador: “menciona os oráculos de certo Hystaspes que, segundo disse, foi um piedoso rei dos persas ou dos caldeus e recebeu a revelação dos mistérios divinos sobre a encarnação do salvador”⁷⁵.

A *Teosofia* ainda expõe que o tempo de seis mil anos está estabelecido para a consumação dos séculos. Supõe-se que essa cronologia teria feito parte do conteúdo dos

⁷¹ Windisch e Bidez & Cumont adotaram a atribuição da Teosofia ao maniqueu Aristócrito, proposta por Brinkmann (Bidez & Cumont, 2007, p. 363-364, Cumont, 1931, p. 91). Beatrice sugere que o autor foi um teólogo monofisista, como Severo de Antioquia. 1999, p. 362. 2001, p. XLV – XLVI.

⁷² “Ὅτι οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πλανήτων ἐν ἑβδομάδι τὰς ἡμέρας ἀνέλαβον.

⁷³ Beatrice ressalta que o autor dessa obra era versado na literatura grega, latina e conhecedor de tradições religiosas orientais. 2001, p. XLII-XLIII.

⁷⁴ Beatrice propõe outro título para a obra: *Livre de la Sagesse d’Hystaspe*, Livro da Sabedoria de Hystaspes. O pesquisador argumenta que a tradução de χρήσεις como “oráculos” foi um equívoco de tradução e interpretação de Windisch (1929, p. 42 e 97). O termo técnico mais preciso para “oráculos” na língua religiosa grega da época da Teosofia seria χρησμοί, já χρήσεις deve ser traduzido como “extratos” ou “citações”. Beatrice, 1999, p. 361-363.

⁷⁵ παράγει χρήσεις Ὑστάσπου τινὸς βασιλέως Περσῶν ἢ Χαλδαίων, εὐλαβεστάτου, φησί, γεγονότος καὶ διὰ τοῦτο θείων μυστηρίων ἀποκάλυψιν δεξαμένου περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐνανθρωπήσεως.

OH devido a um esquema milenarista similar exposto por Lactânio (*ID* 7.14.8), e que faz sentido se levarmos em conta a citação de Lídio sobre os dias da semana e números de planetas, pois tais crenças podem ter origem na astrologia⁷⁶.

Há uma questão sobre as fontes que merece destaque no caso de Lactânio. Enquanto todas as fontes elencadas acima fazem referência clara a Hystaspes, há fragmentos de atribuição duvidosa aos oráculos devido ao próprio método de Lactânio, que em determinados momentos faz uso de fontes sem citar ou distingui-las no texto⁷⁷. Apesar disso, é comum entre os estudiosos considerar que tais trechos podem conter referências a conteúdo dos oráculos, o que torna os problemas metodológicos mais interessantes. Widengren argumentou que *ID* 7.17.9-11, onde Lactânio descreve os sinais do fim dos tempos, a separação entre justos e ímpios devido à disseminação da maldade, a perseguição aos justos que se refugiam numa montanha e a intervenção de um grande rei do céu (*rex magno de caelo*) para salvá-los e destruir os ímpios com espada e fogo, são trechos que remontam aos *OH*⁷⁸. Flusser procura demonstrar que os capítulos 16, 17, 18.1-3a e 19 são um “epítome” dos *OH*⁷⁹. Já Cumont propõe uma abordagem mais abrangente, atribuindo aos *OH* toda a narrativa da criação do mundo (*ID* 7.14) até a derrota do Anticristo⁸⁰.

Em linhas gerais, os apontamentos das pesquisas sobre os *OH* diante da situação das fontes é que um oráculo⁸¹ atribuído ao rei Hystaspes foi escrito muito provavelmente em grego no Oriente Próximo helenístico por volta do segundo ou primeiro século AEC. Com motivos apocalípticos iranianos, embora não seja possível comprovar a existência

⁷⁶ Bidez & Cumont, 2007, p. 365-366. Kippenberg, 1978, p. 71-72.

⁷⁷ Hinnells, 1973, p. 129-133.

⁷⁸ Widengren, 1965, p. 199-207.

⁷⁹ Flusser, 1988, p. 394.

⁸⁰ Cumont, 1931, p. 64-96.

⁸¹ Durante o século XX, os pesquisadores se referiram aos *OH* no singular, como uma obra, exceto Beck, como “*a set of prophecies, the Oracles of Hystaspes*”. (1991, p. 493).

de um iraniano *Vištāsp Namag*⁸² que o tenha precedido, tal oráculo pode ter refletido o sentimento antirromano vigente durante as guerras de Mitrídates VI Eupator do Ponto (120 a 63 AEC) contra Roma⁸³. Posteriormente, os *OH* podem ter circulado em versões judaica, judaico-cristã ou com adaptações cristãs⁸⁴, servindo a diversos propósitos dos povos dominados pelos romanos.

É metodologicamente prudente, portanto, considerar a existência e circulação de pelo menos dois oráculos atribuídos a Hystaspes. Esta foi a proposta de Windisch em seu estudo clássico *Die Orakel des Hystaspes* de 1929, argumentando pela possibilidade da existência de duas versões dos *OH*, uma pagã (persa-helenística), ao qual Lactâncio teve acesso, e outra judaico-cristã, evidenciada em Clemente de Alexandria⁸⁵.

Além de metodológico, tratar os *OH* no plural é também estratégico. John R. Hinnells alerta para três problemas que precisam ficar explícitos ao lidarmos com este primeiro conjunto de fontes apresentadas: as lentes cristãs com as quais os oráculos foram lidos e citados (seleção do semelhante à doutrina cristã); a incerteza sobre a natureza dos oráculos ao não sabermos se formaram uma unidade, se eram vários ou se uma coleção sem forma definida de tradições de várias datas e com teologias divergentes sob o nome de Hystaspes e, por fim, a dificuldade que nos impõe o testemunho de Lactâncio, a melhor fonte, que possivelmente usa conteúdo de Hystaspes sem referenciá-lo⁸⁶.

A atribuição de autoria de oráculos a Hystaspes é indício de duas práticas conhecidas como pseudoepigrafia e pseudônimo. Na antiguidade a pseudoepigrafia consistiu na apropriação do nome de grandes figuras do passado em composições, fenômeno marcante na literatura judaica. A produção acadêmica sobre o tema é extensa,

⁸² Em tradução livre, O livro de Hystaspes. Texto hipotético proposto por Émile Benveniste para embasar a origem iraniana dos *OH*, ou pelo menos de uma de suas versões. Confere o tópico 1.4.1. A tese iraniana.

⁸³ Sundermann, 2004.

⁸⁴ Sundermann, 2004.

⁸⁵ Windisch, 1929, p. 96-101. Beatrice, 1999, p. 376.

⁸⁶ Hinnells, 1973, p. 133.

autores recentes afastaram-se da simplificação de considerar a prática uma fraude ou apenas recurso para ganho de autoridade e evitar censura, privilegiando as experiências místicas e visionárias narradas nas obras⁸⁷.

Diante da ausência de pelo menos um texto integral dos *OH* não é possível estabelecer com certeza como eram suas formas e gêneros literários. A partir do que se pode apreender dos fragmentos não é possível afirmar que os *OH* foram oráculos ou apocalipses propriamente ditos. Windisch propôs que provavelmente pertenceram ao gênero oracular⁸⁸, tendo como forma o hexâmetro grego, devido à relação com os *Oráculos Sibilinos*⁸⁹. Bidez e Cumont os intitularam como *Apocalypse d'Hystaspe*⁹⁰. Flusser destacou o caráter de apocalipse judaico dos *OH* com foco no testemunho de Lactâncio, enquanto Beatrice apontou o perigo metodológico de interpretá-los como oráculos, afirmando ser mais adequado pensar que o Livro de Hystaspes continha profecias em prosa, como o primeiro apocalipse iraniano⁹¹.

A analogia entre os *OH* (como descritos por Lactâncio) e o livro canônico de *Daniel* 2, ambos em forma de sonho visionário político interpretado por um profeta descrito como jovem, fez com que alguns pensassem que se tratava de uma composição judaica ou cristã. Hinnells comenta que o modelo não precisa ter sido judaico e dá exemplos de sonhos políticos em contexto persa, como Heródoto e Cícero que atribuem tais visões a Ciro⁹². Em sua análise do capítulo 2 de *Daniel*, Collins insere os *OH* na classe de oráculos políticos do período helenístico, geralmente interessados na

⁸⁷ Dobroruka, 2014, p. 21-32.

⁸⁸ O gênero oracular é considerado subgênero da literatura apocalíptica. Cf. p. 11.

⁸⁹ Windisch, 1929, p. 97.

⁹⁰ Bidez & Cumont, 2007, p. 361-374.

⁹¹ Beatrice, 1999, p. 361-363 e 375.

⁹² Hinnells, 1973, p. 133-134.

especulação sobre ascensão e queda de reinos utilizando como recursos a profecia *ex eventu* e a periodização da história⁹³.

Embora não exista consenso acadêmico sobre questões de forma e gênero dos *OH*, as evidências sugerem um conteúdo majoritariamente escatológico e apocalíptico, como bem atestam todos os fragmentos. Apesar de alguns autores utilizarem o conceito de “escatologia apocalíptica”⁹⁴, é facilitador distinguir e definir de forma operacional os conceitos de escatologia e apocalíptica. Enquanto escatologia é um conceito mais restrito, utilizado para se referir às “coisas últimas” para o indivíduo e a humanidade, apocalíptica é amplo, significando uma revelação sobre o curso da história do mundo, desde a criação ou de seu fim. Apocalipse é como designou-se o gênero literário⁹⁵, e podemos falar ainda em apocalipsismo, como uma ideologia social.

Baseando-se na tipologia clássica para os apocalipses, desenvolvida em *Semeia 14* (1979), os professores Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez e Ignacio Sanz Extremeño propuseram uma análise da estrutura literária apocalíptica dos *OH*. Classificando-os como apocalipse do tipo histórico⁹⁶ sem viagem ao além e com escatologia cósmica e/ou política, identificaram as seguintes características do gênero apocalíptico nas passagens preservadas dos *OH*: literatura de revelação; narração; a mensagem é mediada por um menino profético; o receptor da mensagem é um ser humano; realidade transcendente; além temporal e espacial; intenção de interpretar circunstâncias correntes; o mundo sobrenatural ilumina a situação corrente, sobretudo por meio da autoridade divina⁹⁷.

⁹³ Collins, 1984, p. 50.

⁹⁴ Mary Boyce toma emprestado o conceito de Robert Henry Charles, que o utilizou em contexto judaico, e o aplica ao contexto persa. Boyce, 1984, p. 57. Charles, 1914, p. 17. Agostini, 2013, p. 44.

⁹⁵ O primeiro esforço de sistematização da apocalíptica como gênero literário foi publicado em *Semeia 14*. Collins, 1979.

⁹⁶ Os apocalipses foram divididos em dois subgêneros: apocalipses históricos e apocalipses de viagem ao além. Enquanto os apocalipses históricos dão ênfase à escatologia política, o que geralmente implica em periodização da história, nos apocalipses de viagem ao além, a especulação cosmológica e experiências visionárias no além-mundo ganham destaque.

⁹⁷ Núñez & Extremeño, 2018, p. 47-52.

É problemático classificar alguma versão hipotética dos *OH* como apocalipse do tipo histórico sem viagem ao além, não apenas por não termos o texto integral ou pela possibilidade de o gênero ter sido oracular ou em hexâmetro grego, mas pelo fato de textos de literatura apocalíptica geralmente conterem materiais de origens diversas. Isto não impede o procedimento de pensá-los de acordo com as estruturas literárias do gênero apocalíptico, como fazem Núñez e Extremeño, porém, parece arriscado excluir a possibilidade de viagem ao além, por exemplo. É o caso do apocalipse persa *Zand ī Wahman Yasn*⁹⁸, que contém todas as características de apocalipse histórico, mas possui indícios de viagem ao além.

A exposição destes fragmentos e seus conteúdos não podem passar a ideia de que reunindo estes textos teremos um texto integral dos *OH*, pois eles devem ser abordados como uma coleção coerente de textos que apontam evidências de possivelmente mais de um oráculo atribuído a Hystaspes, o que não impede de compreendê-los em conjunto⁹⁹. Tal procedimento previne a tentativa de formar um texto completo a partir da coleta de evidências a fim de encaixá-lo num contexto histórico que faça sentido. As questões de proveniência, datação e possíveis contextos históricos propostos pelos estudiosos por meio dos fragmentos serão explorados junto à exposição das teses sobre os *OH* ainda neste capítulo.

Ao longo da bibliografia sobre os *OH* destaca-se um conjunto de fontes persas citadas como base textual para comparação e problematização. O *Jāmāsp-Nāmāg* (*JN*), devido às propostas do trabalho de Benveniste¹⁰⁰; o *Zand ī Wahman Yasn* (*ZWY*), mencionado acima, que guarda estreitas semelhanças com as citações de Lactâncio; a

⁹⁸ No *Zand ī Wahman Yasn*, Zoroastro tem visões das sete regiões do mundo, do céu e do inferno, que evidenciam o topos literário da jornada ao além. Hystaspes (*Vishtāspa*) é representado como uma figura capaz de realizar tais viagens em textos da literatura em persa médio. Hultgård, 1991, p. 128-130.

⁹⁹ Dobroruka & Kraft. *Oracles of Hystaspes. A new translation and introduction*.

¹⁰⁰ Benveniste, 1932.

Grande Bundahišn (*GrBd*) e a *Dēnkard* (*Dk*), que lançam luzes sobre a cultura persa e tradições relacionadas aos *OH*¹⁰¹. O *JN* e o *ZWY* assemelham-se pelo teor visionário e estrutura literária de textos apocalípticos, enquanto a *GrBd* e a *Dk* são duas compilações de caráter enciclopédico e de materiais diversos do zoroastrismo¹⁰².

Todos estes textos são da literatura em persa médio. Esse corpus literário é bastante diverso, contém obras apocalípticas e visionárias, textos historiográficos, literatura de sabedoria, tratados políticos, entre outros. O persa médio foi escrito em dois sistemas, o *pahlavi* e o *pazand*, e corresponde ao período da língua persa entre 300 AEC e 950 EC, que compreende o momento da transição da forma oral para a forma escrita na literatura persa durante o período sassânida¹⁰³.

Os manuscritos são dos séculos XIV e XVI EC, mas as datações das composições no período sassânida ou após a invasão árabe (nono e décimos séculos EC) são difíceis de estabelecer em sua maioria, sendo comum o argumento de que possuem material mais antigo, inclusive advindos de tradição oral. Esta dificuldade em estabelecer datações mais acuradas para textos da literatura em persa médio impõe desafios ao campo da iranologia, principalmente para determinar alguns aspectos da herança cultural dos persas em contato com outras culturas, que é significativa, embora nem sempre fácil de comprovar.

Apesar do foco desta investigação ser os fragmentos em grego e latim já explicitados acima, a pesquisa seria incompleta ao não demonstrar o devido peso das fontes persas no estudo dos *OH*. No entanto, é necessário reconhecer que um aprofundamento das questões que envolvem as relações entre os *OH* e os textos da

¹⁰¹ Daqui em diante utilizarei as seguintes abreviações: *JN* = *Jāmāsp-Nāmag*; *ZWY* = *Zand ī Wahman Yasn*; *GrBd* = *Grande Bundahišn* e *Dk* = *Dēnkard*. As edições utilizadas serão: Bailey, 1930, p. 55-85. 1931, p. 581-600. Cereti, 1995. Anklesaria, 1956.

¹⁰² Boyce, 1968, p. 40-50.

¹⁰³ Boyce, 1968, p. 31.

literatura em persa médio exige um nível de análise que foge mesmo ao escopo desta tese e sua proposta, embora sejam essenciais para a abordagem de problemas pontuais.

Por sua natureza compósita, os *OH* também são compreendidos em relação a fontes judaicas e judaico-cristãs. As de maior peso são os *Oráculos Sibilinos*¹⁰⁴, citados pelos padres da Igreja em conjunto com Hystaspes sob o nome de a “Sibila”¹⁰⁵; o livro canônico de *Daniel*¹⁰⁶; *1 Enoque*¹⁰⁷; *4 Esdras*¹⁰⁸; o *Apocalipse de João*, devido a interessante hipótese desenvolvida por David Flusser e ainda trabalhos que sugerem paralelos com textos dos *Manuscritos do Mar Morto*¹⁰⁹.

O denominador comum a estas fontes é o pertencimento ao período conhecido como Judaísmo do Segundo Templo, excetuando-se partes dos *OrSib*. Todas elas são apocalipses (ou de literatura correlata, oráculos) e pseudoepígrafos, esta última qualidade não se aplica ao *Apocalipse de João*, cujo autor é realmente João de Patmos, embora não seja consenso identificá-lo com o Apóstolo João.

Assim como as fontes da literatura em persa médio, estas fontes serão utilizadas na medida em que se tornam essenciais para reflexão de problemas relacionados aos *OH*, pois possuem uma variedade de línguas (do hebraico ao grego) e proveniências bastante diversas, bem como camadas textuais cuja análise pormenorizada fugiria aos objetivos da pesquisa.

¹⁰⁴ Serão abreviados como *OrSib*. Kurfess, 1951. Collins, OTP.

¹⁰⁵ Para os romanos a Sibila significava os Livros Sibilinos (*Libri Sibyllini*), que eram consultados em tempos de crise para entender presságios, enquanto isso judeus e cristãos adaptaram o nome da Sibila num crescente corpo de material profético em versos hexâmetros, que passaram a ser conhecidos como Oráculos Sibilinos. Stoneman, 2011, p. 190-194. Sobre os desdobramentos das adaptações cristãs da figura da Sibila e seus registros na cultura material, cf. Magnani, 2009, p. 1571-1599.

¹⁰⁶ Para os textos bíblicos será utilizada a tradução da Bíblia de Jerusalém para eventuais citações, com o suporte dos textos originais sempre que necessário. *Bíblia de Jerusalém*, 2002. Nestle & Aland, 1993.

¹⁰⁷ Reeves, 1994.

¹⁰⁸ Philonenko, 1977.

¹⁰⁹ Philonenko, 1997.

3. A herança da *Religionsgeschichtliche Schule*

Os estudos sobre os *OH* estão no centro de um amplo debate acadêmico sobre o problema da influência iraniana, especificamente da tradição zoroastrista, no judaísmo e mais tarde no cristianismo¹¹⁰. Nesse cenário, um grupo alemão que passou a ser conhecido como *Religionsgeschichtliche Schule* (Escola de História das Religiões), tomou posicionamento nas primeiras décadas do século XX sugerindo a influência das tradições iranianas no apocalipsismo, messianismo e escatologia judaica e cristã¹¹¹.

Reunidos em torno da faculdade de teologia da Universidade de Göttingen, no fim do século XIX, em meados da década de 1890, alguns dos principais teólogos protestantes da *Religionsgeschichtliche Schule* foram Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Ernest Troeltsch, William Wrede, Wilhelm Heitmüller, Paul Wernle e Johannes Weiss¹¹². Acadêmicos de fora da faculdade de teologia de Göttingen também se uniram ao grupo em método e propósito, entre eles os filólogos clássicos Richard Reitzenstein e Albrecht Dieterich. Apesar do influente legado, a escola teve seu auge na primeira década do século XX mas entrou em declínio logo após a Primeira Guerra Mundial¹¹³.

Troeltsch, escrevendo para *The American Journal of Theology* em artigo publicado em 1913, argumentou ser preferível falar de um método *religionsgeschichtliche* do que de uma escola *religionsgeschichtliche*. Tal método, segundo Troeltsch baseado em instrumentos universalmente válidos da psicologia e história, propôs uma abordagem comparativa da religião, sobretudo a cristã, numa concepção histórico-crítica¹¹⁴. Para isso era necessário reconhecer que os cultos religiosos

¹¹⁰ Agostini, 2016, p. 495-503.

¹¹¹ Gignoux, 1988, p. 67. Hultgård, 1998, p. 79-81.

¹¹² Meeks, 2015, p. 127-128.

¹¹³ Simon, 1975, p. 135.

¹¹⁴ Troeltsch, 1913, p. 4-21.

se desenvolvem em complexas relações de contato mútuo e influência, ao invés de reivindicar teologicamente a revelação do sobrenatural a uma religião específica¹¹⁵.

Analizando resultados de estudos da Escola de História das Religiões cinquenta anos depois, especificamente sobre o problema da relação entre o apóstolo Paulo e as religiões de mistério pagãs, Simon diagnosticou a tendência da escola em tomar como garantido que o cristianismo podia sofrer influências, mas não exercer influências no seu ambiente religioso¹¹⁶. O autor aponta a necessidade de testar as posições da escola em outros casos, como a relação entre a *gnosis* e o paleocristianismo¹¹⁷.

Esquemas evolucionários e o ímpeto para descobrir origens ajudaram a formar o pensamento da Escola de História das Religiões¹¹⁸, este último aspecto aliado à questão das influências de outras religiões no judaísmo e cristianismo marcaram as controvérsias sobre a origem dos *OH*¹¹⁹. As teses que surgiram sobre os *OH*, altamente preocupadas com a origem dos oráculos, foram definidas a partir de posicionamentos desta escola, que como mencionado, sugeriu a precedência e influência de tradições e da apocalíptica persa como determinante para o surgimento e desenvolvimento de um conjunto de temas entre os judeus. Bousset considerou a origem da apocalíptica entre os judeus como resultado de uma adaptação do motivo do dualismo persa¹²⁰.

Durante o século XX pode-se identificar pesquisadores que embora não tenham tido envolvimento direto nos procedimentos iniciais da escola alemã, se inspiraram em seus pressupostos ou compartilharam de perspectivas semelhantes sobre a questão da antiguidade e influência da apocalíptica persa. Entre eles estão principalmente os historiadores escandinavos Widengren e Hultgård, Hartmann, Kippenberg, Olsson,

¹¹⁵ Troeltsch 1913, p. 1-2.

¹¹⁶ Simon, 1975, p. 141.

¹¹⁷ Simon, 1975, p. 144.

¹¹⁸ Meeks, 2015, p. 135.

¹¹⁹ Galicia, 2009, p. 131.

¹²⁰ Bousset, 1926, p. 480.

Flusser e a iranóloga Mary Boyce¹²¹. Algumas contribuições principais ganharão destaque ainda nesta revisão de literatura, na medida que se relacionam com as teses desenvolvidas sobre os *OH*.

O contraponto no debate, representado principalmente por Gignoux e Duchesne-Guillemin, fez o devido contraste acadêmico ao questionar postulados de membros da Escola de História da Religião e os resultados dos subsequentes estudos das relações entre as tradições persa e a judaica-cristã. Os trabalhos desses estudiosos possuem questionamentos valiosos que permitem uma apreciação mais balanceada das questões que envolvem essa área de estudo.

O debate entre Duchesne-Guillemin e Hultgård na ocasião do colóquio internacional sobre a soteriologia do culto oriental no império romano de 1979 é representativo das divergências entre os posicionamentos. Em *Apocalypse juive et apocalypse iranienne*, Duchesne-Guillemin defende a influência da apocalíptica judaica na contraparte iraniana, que teria adaptado aspectos do modelo judaico, como o mito dos metais do livro de *Daniel*¹²². Hultgård reconhece o mérito do autor ao propor o caminho inverso ao da *Religionsgeschichtliche Schule*, e concorda com o argumento da existência de material da época sassânida em textos apocalípticos persas, reforçando, no entanto, o argumento, que é comum em seus trabalhos, de que é possível identificar camadas mais antigas nesses textos, permanecendo o problema de quando são datadas¹²³.

Nesse cenário, os pesquisadores simpáticos aos postulados da *Religionsgeschichtliche Schule* tendem a reconhecer o componente iraniano dos *OH*, como Hultgård no colóquio de 1979 ao apresentá-los como testemunho da propagação de concepções messiânicas de origem iraniana no império romano¹²⁴. Enquanto os

¹²¹ Gignoux, 1988, p. 71.

¹²² Duchesne-Guillemin, 1982, p. 753-759.

¹²³ Duchesne-Guillemin, 1982, p. 760.

¹²⁴ Hultgård, 1982, p. 743.

pesquisadores que optam pelo caminho inverso ressaltam o caráter judaico ou cristão dos *OH*, é o que fez Duchesne-Guillemain ao atribuir a autoria dos *OH* a um judeu ou a um cristão¹²⁵. Gignoux aponta que os *OH* foram utilizados para demonstrar a antiguidade da apocalíptica iraniana, mas adere à tese de Flusser de que se trata de um pseudoepígrafo judaico¹²⁶.

4. A tese iraniana

O primeiro proponente de uma tese que destacou a origem iraniana dos *OH* foi o renomado linguista francês Émile Benveniste (1902 – 1976), em seu artigo “Une apocalypse pehlevi: le Zamasp-Namak” publicado na *Revue de l’histoire des religions* (Revista de história das religiões) em 1932.

Analizando o *Jāmāsp-Nāmag*, texto que traduz em versos¹²⁷ do *pahlavi* para o francês no corpo do artigo, o autor aponta as semelhanças com revelações presentes também no *Zand ī Wahman Yasn*. Benveniste aceitava o postulado da existência de um *Bahman Yasht* avéstico¹²⁸, texto perdido creditado como fonte tanto para o *ZWY*, que seria seu comentário, quanto para o *JN* e obras como os *OH* e o *Oráculo do Oleiro*, obra egípcia de conteúdo apocalíptico escrita em grego.

O *JN* apresenta um diálogo entre *Wištāsp* e seu ministro *Jāmāsp* acerca de quanto durará a religião e o que acontecerá após seu declínio. A narrativa se desenvolve com a

¹²⁵ Duchesne-Guillemain, 1982, p. 757.

¹²⁶ Gignoux, 1986, p. 345. 1988, p. 73.

¹²⁷ Benveniste propõe uma restituição métrica para o *JN*, pois sugere que o texto tenha sido escrito originalmente em versos octossílabos e não em prosa. A versificação teria inspiração no *Bahman Yasht* avéstico. 1932, p. 365-366.

¹²⁸ É considerado obra fundante da literatura apocalíptica persa, Benveniste, 1932, p. 373. De acordo com Boyce, uma compilação oral do *Bahman Yasht* avéstico já existia cerca de 300 AEC (1984, p. 75). Já Gignoux é ferrenho opositor do postulado da existência de um *Bahman Yasht* avéstico, p. 87-97, 1986. 1986, p. 337-338.

descrição dos eventos do fim do milênio de Zoroastro, revelados por *Jāmāsp* a *Wištāsp*, e encerra-se com a intervenção de heróis que restauram a fé e a ordem, colocando fim ao mal.

No *ZWY*, Zoroastro recebe revelações diretamente de Ahura Mazda, que interpreta seus sonhos e visões, que lhe aparecem em duas versões: uma árvore de quatro e outra de sete galhos metálicos. Os galhos são interpretados como reinos vindouros, do ouro (*Wištāsp*) até a época do ferro misturado, que é o fim do milênio de Zoroastro, marcado pela invasão das terras do Irã pelos *dēws* de cabelo partido da raça de *Xēšm*. Os sinais do tempo do fim são descritos com riqueza de detalhes no capítulo 4 do *ZWY*. O desfecho apresenta a intervenção de figuras salvadoras e a realização da ressurreição dos mortos e renovação do mundo.

São os sinais do fim do milênio que interessam em relação aos paralelos entre *JN*, *ZWY* e *OH* (Lactâncio). Benveniste demonstra que existem paralelos entre o *JN* e os *OH* que não são registrados no *ZWY*: guerras entre cidades vizinhas; derrota de três reis por um inimigo do norte; terremotos; sobrevivência de um terço dos que passam pelas tribulações apocalípticas e a transferência do poder para o Oriente¹²⁹. Diante das semelhanças e divergências, Benveniste conclui que o *JN* não foi baseado no *ZWY* ou vice-versa, mas sim que de modo independente ambos os textos remontam a uma mesma fonte, o *Bahman Yasht* avéstico¹³⁰.

Reconhecendo resultados de pesquisas de sua época, que apontavam o *Bahman Yasht* avéstico como origem de um grupo de oráculos ou apocalipses de inspiração greco-oriental, Benveniste adiciona também os *OH* a este ciclo¹³¹. O linguista postula que as conclusões de Windisch e Cumont sobre os *OH* lidam bem com o aspecto “ocidental” do

¹²⁹ Benveniste, 1932, p. 374-376.

¹³⁰ Benveniste, 1932, p. 371.

¹³¹ Benveniste, 1932, p. 372-373.

problema, mas na questão oriental propõe que não se pode reportar apenas ao *Bahman Yasht* avéstico e considerar seu comentário em *pahlavi* (ZWY) como único exemplar de apocalíptica zoroastrista¹³².

É por meio da condição que estabelece para o *JN* em relação ao *Bahman Yasht* avéstico que o autor tenta definir a posição dos *OH* em relação à literatura zoroastrista. Identifica que características significativas das citações de Lactâncio advindas dos *OH* não encontram paralelos no *ZWY*, mas sim no *JN*.

Apresentando evidências de que um possível escrito zoroastrista ao qual remonta os *OH* não era parecido com o *Bahman Yasht* avéstico, Benveniste vê a necessidade de propor a restituição de uma obra chamada hipoteticamente de *Vištāsp Namak*¹³³, sugerindo também um enredo: o rei narra o sonho e conhece as profecias sobre o futuro do império iraniano e da fé zoroastrista¹³⁴. Por fim, reafirma o caráter do *Bahman Yasht* avéstico como ponto de partida das composições apocalípticas em línguas iranianas, e argumenta serem os *OH* uma adaptação grega de um *Vištāsp Namak*, também herdeiro de tradições do *Yasht* avéstico¹³⁵.

Samuel K. Eddy defendeu a existência de um *Bahman Yasht* pré-sassânida, sobretudo de data helenística, e procurou provar sua hipótese ao comparar o *ZWY* com os fragmentos dos *OH* em Lactâncio, alegando que pelo menos ambas as seções das obras deviam existir nos séculos primeiros AEC ou EC¹³⁶. Eddy chega a argumentar que o *ZWY* está intimamente conectado com o desenvolvimento religioso iraniano do período aquemênida¹³⁷.

¹³² Benveniste, 1932, p. 374.

¹³³ Segundo a transcrição utilizada por Benveniste. Os problemas que envolvem a teoria de Benveniste é que as evidências para um *Bahman Yasht* avéstico são escassas, além dos problemas de datação da literatura em persa médio. Soma-se o fato de que a existência de um *Vištāsp Namak* não pode ser atestada.

¹³⁴ Benveniste, 1932, p. 379.

¹³⁵ Benveniste, 1932, p. 380.

¹³⁶ Eddy, 1961, p. 18-19.

¹³⁷ Eddy 1961, p. 31.

Para Eddy, os fragmentos dos *OH* são o último exemplo de literatura religiosa persa hostil ao governo helenístico, devido à queda do Império Aquemênida¹³⁸. O autor data uma suposta versão dos *OH*, referindo-se à obra como se fosse apenas um oráculo, no século II AEC, ou seja, num período helenístico mais recuado. Esta versão teria sido composta em língua oriental, posta em circulação pelos *magoi* na Capadócia e no Ponto e, eventualmente, chegado às mãos de Lactâncio em grego¹³⁹.

Assim, os *OH* seriam primeiramente anti-macedônico/selêucida e depois teriam sido adaptados para as novas conjunturas do período romano. A resistência militar e cultural de Mitrídates VI do Ponto contra as anexações romanas na Anatólia, bem como sua conhecida circulação de oráculos contra Roma, faz com que seja provável, segundo Eddy, a tradução dos *OH* para o grego durante este período, com a consequente substituição do anti-macedonismo por um antirromanismo¹⁴⁰.

Em suas contribuições aos estudos sobre os *OH*, Cumont e Widengren compartilharam de uma mesma ideia sobre a figura do salvador nos oráculos, identificando-a com Mitra¹⁴¹. Cumont contextualiza o conteúdo dos *OH* em Lactâncio com o conhecimento disponível sobre o mitraísmo e ressalta o papel de Mitra no *ZWY* como entidade responsável pela destruição dos demônios; em Hystaspes o ponto culminante da revelação seria a aparição do deus solar para triunfar sobre os exércitos demoníacos e estabelecer o reino do bem¹⁴². O estudo de Benveniste foi bem recepcionado por Widengren, que considerou seus apontamentos plausíveis, e ao notar os elementos iranianos nos *OH* admitiu a possibilidade de ter sido composição de um helenista com conhecimento do zoroastrismo¹⁴³.

¹³⁸ Eddy 1961, p. 32.

¹³⁹ Eddy, 1961, p. 35 e 68.

¹⁴⁰ Eddy, 1961, p. 35 e 178-181.

¹⁴¹ Cumont, 1931, p. 85. Widengren, 1983, p. 88.

¹⁴² Cumont, 1931, p. 86.

¹⁴³ Widengren, 1965, p. 200. 1983, p. 87-88, Hinnells, 1973, p. 139.

Em “*The Zoroastrian doctrine of salvation: a study on the Oracle of Hystaspes*”, John R. Hinnells incorpora propostas de Benveniste ao demonstrar a teologia apocalíptica zoroastrista dos *OH* especificamente por meio de fragmentos em Lactâncio, ao compará-los com representantes da tradição zoroastrista: *ZWY*, *JN*, *GrBd* e *Dk*¹⁴⁴.

Para distinguir as referências aos *OH* nas citações de Lactâncio, o autor propõe o método de considerar como ideias genuinamente zoroastrista nos fragmentos aquelas que não podem ser encontradas na *Bíblia* ou nos *OrSib*, mas que fazem parte do ideário iraniano. Assim, é possível excluir “teorias extravagantes” e algumas passagens de Hystaspes onde a teologia dos oráculos toca outras fontes¹⁴⁵.

Hinnells identifica duas características da narrativa apocalíptica descrita por Lactâncio que não condizem com a crença cristã tradicional, mas que encontram paralelos na tradição apocalíptica iraniana: a ideia de julgamento e sinais do fim. O autor dá ênfase aos sinais do fim, os quais divide em duas categorias: sinais apocalípticos na natureza e sinais apocalípticos cósmicos, dispondo-os em tabelas. Na primeira tabela insere apenas os paralelos identificáveis entre Lactâncio e o *ZWY*, enquanto na segunda tabela dispõe os paralelos persas mas também os bíblicos e sibilinos. Numa terceira tabela, o autor procura demonstrar o que chama de “unidade teológica” entre os textos persas e o material zoroastrista que se pode identificar em Lactâncio.

Em seu artigo, Hinnells destaca o papel da figura do salvador nos oráculos. Fazendo um contraponto a Windisch, o autor argumenta que o texto original continha referência a um salvador, que identifica como *Sōšyant*¹⁴⁶, baseando-se em três evidências: a natureza imagética da apocalíptica zoroastrista do texto; a plausibilidade da ideia de

¹⁴⁴ Hinnells, 1973, p. 136-139.

¹⁴⁵ Hinnells, 1973, p. 133.

¹⁴⁶ O mesmo que *Sōšāns*, um dos filhos póstumos de Zoroastro, principal personagem da apocalíptica e escatologia iraniana. É o agente que possibilita a ressurreição dos mortos e a restauração do mundo no fim dos tempos (*Yt* 19.89-94, *ZWY* 9.24).

textos zoroastristas contendo sentimento antirromano e o conhecimento da pessoa e função do *Sōšyant* no ocidente¹⁴⁷. O diferencial do estudo de Hinnells é a ênfase que se coloca no tema da salvação, mostrando que além das respostas oferecidas pelos cultos de mistério e cultos de Estado no Império Romano, o *OH* foi portador de uma doutrina zoroastrista-soteriológica no mundo romano.

Numa abordagem diferenciada, Beatrice dá sua contribuição à tese iraniana sugerindo contextos históricos diferentes dos normalmente propostos por outros pesquisadores. De acordo com o autor, como o primeiro apocalipse iraniano, o livro de Hystaspes foi composto no cenário de resistência aos romanos durante os conflitos entre romanos e partas, que tiveram como marcos as guerras movidas pelo imperador Trajano e a conquista de Ctesifonte (114-117 EC)¹⁴⁸.

Além desta proposta de Beatrice, Reeves também se refere aos *OH* como um apocalipse parta da era pré-cristã, mas não apresenta objeções à datação comumente atribuída aos *OH* (100 AEC ou mais cedo)¹⁴⁹. Apesar de não desenvolver argumentação para uma composição mais tardia dos *OH*, como faz Beatrice, suas pesquisas interagem no apontamento de que Mani conhecia uma versão cristianizada da obra¹⁵⁰.

5. A tese judaica

A origem judaica dos *OH* foi de início proposta por Harnack e Schürer, devido à qualidade de pseudoepígrafos dos oráculos. No capítulo “Jewish Literature Composed in Greek” (“Literatura judaica composta em grego”), na seção “Jewish Writings under

¹⁴⁷ Hinnells, 1973, p. 145.

¹⁴⁸ Beatrice, 1999, p. 367-375.

¹⁴⁹ Reeves, 1994, p. 271.

¹⁵⁰ Reeves, 1994, p. 270-272, Beatrice, 1999, p. 378.

Gentile Pseudonyms” (“Escritos judeus sob pseudônimos gentios”), Schürer sugere a possibilidade dos *OH* serem uma composição judaica relacionada com os mesmos ciclos judeus que produziram os pseudoepígrafos sibilinos, admitindo também a ideia de que se pode atribuí-los a aderentes helenizados de religiões iranianas¹⁵¹. Harnack também assumiu a origem judaica dos *OH*, mas não desenvolve outros argumentos para corroborar a tese¹⁵².

David Flusser é o mais original ao sustentar a tese judaica. Por meio da análise entre os fragmentos de Lactâncio e trechos do Apocalipse de João, o autor levanta uma série de evidências para estabelecer o caráter judaico do material em Lactâncio, categorizando os *OH* como pseudoepígrafos judaicos escritos em grego na Ásia Menor antes da destruição do Segundo Templo, mas baseados, no entanto, numa fonte persa¹⁵³.

Flusser foi crítico do método de Windisch (1929) e de pesquisadores posteriores, que segundo ele acompanharam a tendência inaugurada por Windisch no tratamento do testemunho de Lactâncio, consistindo em retirar os elementos judaicos e cristãos da narrativa, isolando os elementos persas¹⁵⁴. Este procedimento favoreceu a busca por paralelos na literatura zoroastrista, encontrados principalmente nos sinais do fim dos tempos¹⁵⁵ e adicionados em trabalhos sobre os *OH*, no que Flusser alerta: “*Nobody could read Lactantius as a whole any more*”¹⁵⁶.

É por meio desta observação que Flusser constrói sua tese, abordando de forma ampla o material de Lactâncio, contextualizando-o com um conjunto de fontes judaicas que corroboram seu argumento de que os capítulos 16, 17, 18.1-3a e 19 são uma

¹⁵¹ Schürer, 1986, p. 654-655.

¹⁵² Harnack, 1958, p. 863.

¹⁵³ Para Flusser somente podemos falar desta fonte persa devido ao pseudônimo do herói persa, ou seja, Hystaspes, pois enquanto o conteúdo judaico é evidente em Lactâncio, o persa é difícil demonstrar. 1988, p. 444.

¹⁵⁴ Flusser, 1988, p. 398.

¹⁵⁵ Flusser não se convence de tais paralelos para estabelecer uma origem iraniana dos *OH*, pois defende a influência da escatologia zoroastrista no judaísmo e no cristianismo. 1988, p. 399.

¹⁵⁶ Flusser, 1988, p. 399-400.

“epítome” desses *OH* judaicos¹⁵⁷. A principal é o *Apocalipse de João*, ao demonstrar que os *OH* estão entre suas fontes de composição, especificamente o conteúdo sobre a medição do Templo e a morte de dois profetas (ou duas testemunhas)¹⁵⁸. Flusser argumenta que durante a composição de *Instituições Divinas*, Lactâncio ainda não tinha lido, ou pelo menos não totalmente, o *Apocalipse de João*, pois teria “corrigido” conteúdo de Hystaspes a partir da redação do Apocalipse apenas em seu Epítome¹⁵⁹.

Ao comentar a forma como se dá a revelação nos *OH*, com a interpretação profética de um sonho, Flusser traça um paralelo com *Daniel 2* e o sonho de Mardoqueu, na introdução grega de *Ester*, para sugerir o conteúdo do sonho de Hystaspes. Em sonho, Mardoqueu contempla dois dragões prontos para o combate e povos que se reúnem para guerrear contra o povo dos justos, que diante da morte invocam Deus, sendo salvos por um grande rio que brota de uma fonte de forma milagrosa. O autor identifica aqui motivos tomados de tradições apocalípticas, e argumenta que esse acréscimo grego combina mais com o possível conteúdo dos *OH* do que com o próprio livro de *Ester*: o conflito entre dois governantes maus, que podem ter sido representados como dragões nos *OH*; o que sobrevive faz guerra contra o povo dos justos, os judeus, que são salvos pela intervenção divina de um “grande rei”, o messias¹⁶⁰.

Flusser demonstra como a narrativa sobre os dois governantes vis que surgem no fim dos tempos relaciona-se com os fragmentos onde Hystaspes é explicitamente citado por Lactâncio. O primeiro governante é responsável por modificar o nome do império e a sede de poder para a Ásia. O segundo governante derrota o primeiro, demanda adoração como filho de Deus, tenta destruir o Templo de Deus e persegue o povo justo, identificado como o Templo de Jerusalém e os judeus. No *Apocalipse de João* este segundo

¹⁵⁷ Flusser, 1988, p. 394.

¹⁵⁸ Flusser, 1988, p. 390-392.

¹⁵⁹ Flusser, 1988, p. 398.

¹⁶⁰ Flusser, 1988, p. 395.

governante é representado como uma besta nos capítulos 9 e 13, e o autor sugere que a aparência bestial provavelmente deriva de Hystaspes¹⁶¹.

Outro paralelo entre o *Apocalipse de João* e o material de Hystaspes em Lactâncio é o profeta enviado por Deus. Em sua análise, Flusser sugere que a história deste profeta em três fontes (Lactâncio, Commodianus e *OrSib* 8) depende dos *OH*, enquanto João de Patmos também depende dos *OH* como fonte, no entanto, duplica a figura do profeta.

Assim, numa crítica textual detalhada dos textos do *Apocalipse de João* e de Lactâncio, Flusser demonstra quais temáticas teriam sido tomadas de Hystaspes por João de Patmos em sua composição. Entre elas estão a medição do Templo e a concepção de que ele não seria destruído pelos gentios (Ap 9.1-2), a morte dos dois profetas (Ap 9.3-13)¹⁶², e o segundo governante que é representado como a “besta” (Ap 13). O autor conclui que os capítulos 9 e 13 do *Apocalipse de João* foram originalmente parte de uma mesma narrativa, que derivou dos *OH*¹⁶³.

Ao conhecimento sobre a tese judaica pode-se adicionar os apontamentos de Knohl, para quem os *OH* foi escrito por um judeu, sobre o povo judeu e Jerusalém¹⁶⁴. Diferente de Flusser, que se dedica aos paralelos entre as narrativas, Knohl procura identificar os personagens com personalidades e acontecimentos históricos. Ao fazê-lo, o autor os insere nos contextos das disputas entre Augusto e Marco Antônio, respectivamente o segundo e primeiro governantes da narrativa atribuída a Hystaspes em Lactâncio. Marco Antônio pela intenção de deslocar a sede do poder romano para a Ásia (Egito), e Augusto por derrotá-lo e declarar-se filho de Deus.

Augusto é também identificado com a segunda besta do *Apocalipse de João*, que como notado por Knohl, compartilha semelhanças com a descrição do falso profeta em

¹⁶¹ Flusser, 1988, p. 396.

¹⁶² Flusser, 1988, p. 391-392.

¹⁶³ Flusser, 1988, p. 446-452.

¹⁶⁴ Knohl, 2000, p. 30.

Hystaspes¹⁶⁵. O autor recorre ao mito de nascimento de Augusto para demonstrar como a imagética utilizada por João de Patmos corresponde a parte da propaganda de divinização do imperador. O motivo de uma besta com dois chifres como de cordeiro teria relação com o símbolo do Capricórnio, enquanto o dragão simbolizaria a conexão entre Augusto e o deus Apolo¹⁶⁶.

É um caso de resposta à propaganda mítica com mito. Para Knohl, há uma polêmica em *Apocalipse* 13 e nos *OH* contra a divinização de Augusto e o culto imperial romano. Assim, Hystaspes teria acusado Augusto por criar um culto onde ele era adorado como Deus ou “filho de Deus”¹⁶⁷. Ao representá-lo como um falso profeta, os *OH* contrapõem a associação do imperador à profecia, por supostamente ser filho de Apolo.

A interpretação de Knohl demonstra-se ainda mais peculiar quando ele identifica o profeta enviado por Deus dos *OH* com o Messias de Qumran. Há evidências de motivos similares entre os fragmentos dos *OH* em Lactâncio e a literatura dos *Manuscritos do Mar Morto*, como a *Herev-El* (Espada de Deus). A tradição sobre a morte do profeta, perseguido pelo segundo governante, teria vindo da seita de Qumran ou de círculos relacionados a ela, e possivelmente o profeta messiânico pertencia à comunidade¹⁶⁸.

Embora não procure encaixar suas reflexões na corrente que defende a origem judaica dos *OH*, a contribuição de Reeves ajuda a compreender melhor a interação do conteúdo dos oráculos com a literatura apocalíptica judaica, sobretudo *1 Enoque*. Ao analisar uma passagem da *Epístola de Barnabás* (4.3), o pesquisador destaca três motivos que demonstram interação entre o material enóquico e o de Hystaspes: a compressão do tempo; os escatológicos “dez governantes” ou “dez reinos” e o motivo do “o amado”¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Knohl, 2000, p. 32.

¹⁶⁶ Knohl, 2000, p. 33-37.

¹⁶⁷ Knohl, 2000, p. 37.

¹⁶⁸ Knohl, 2000, p. 41-42.

¹⁶⁹ Reeves, 1994, p. 266-272.

Por fim, é curioso como Reeves aborda a possibilidade de assimilação entre Zoroastro e Enoque e de como os *OH* podem ter sido vistos como literatura enóquica¹⁷⁰. Baseando-se na imagem popular helenística do profeta persa, Reeves conjectura que as personalidades teriam compartilhado características como a descoberta e desenvolvimento da astrologia, viagens ao além e a ocultação sobrenatural da companhia de seus contemporâneos¹⁷¹. De acordo com o autor, a assimilação e identificação de heróis culturais de diferentes tradições era popular na historiografia helenística e a produção de histórias universais estimulou o processo.

6. A tese helenística-oriental

Windisch foi responsável pelo primeiro e único livro a oferecer um estudo sistematizado sobre os *OH*. “*Die Orakel des Hystaspes*” é dividido em sete capítulos, com introdução sobre os *OH*, o sincretismo que envolve os nomes de Hystaspes e *Zarathustra* e comentários dos testemunhos de Justino, Clemente, da *Teosofia* e de Lactâncio¹⁷².

Os resultados de seu estudo estabeleceram as bases da tese que ficou conhecida como “helenística-oriental” sobre os *OH* e tornou-se predominante. Entre as principais tendências inauguradas por Windisch está a de considerar a existência de duas versões dos *OH*: o pagão, testemunhado por Lactâncio e o judaico-cristão, citado no Pseudo-Paulo (Clemente) e na *Teosofia*¹⁷³.

Em sua interpretação dos fragmentos de Hystaspes em Lactâncio, Windisch argumenta que o Grande Rei do céu (*rex magno de caelo*) é uma interpolação cristã

¹⁷⁰ Reeves, 1994, p. 274-277.

¹⁷¹ Reeves, 1994, p. 274-275.

¹⁷² Windisch, 1929, p. 5-95.

¹⁷³ Windisch, 1929, p. 96.

retirada dos *OrSib* (*OrSib* 3.651), pois a destruição dos ímpios é obra do próprio “Júpiter” (Ahura Mazda) na tradição zoroastrista¹⁷⁴. Para corroborar seu posicionamento o pesquisador ressalta o caráter cristão dos temas relacionados a Hystaspes no Pseudo-Paulo: a aparição do filho de Deus; a guerra de um rei contra os justos e a parusia de Cristo¹⁷⁵.

Para Windisch, Lactâncio conheceu os *OH* numa versão mais antiga, zoroástrico-helenística, esta versão seria produto do sincretismo entre as tradições persa e a helenística¹⁷⁶. Após estabelecer marcos cronológicos como o avanço da conquista romana do Oriente, a reação de Mitrídates e a datação da primeira citação de Hystaspes por Justino, o autor sugere uma data de composição em língua grega entre os séculos I AEC e I EC¹⁷⁷.

Os argumentos de Eddy se aproximam dos de Benveniste, quando supõe uma composição dos *OH* em língua oriental, e dos argumentos de Windisch e Boyce-Grenet, quando comenta a possibilidade de uma tradução para o grego num período de sincretismo cultural, quando gregos e orientais esperavam por uma vingança sobrenatural contra um inimigo em comum, os romanos¹⁷⁸.

Num artigo sobre a figura da Sibila Pérsica, Boyce adotou inicialmente a tese judaica sobre os *OH*, afirmando que seu uso por escritor judeu evidencia o respeito dado a oráculos sibilinos pelos judeus letrados mesmo no tempo da Roma imperial¹⁷⁹. Apesar de concordar com Flusser sobre a autoria judaica, Boyce cita Windisch ao comentar o

¹⁷⁴ Windisch, 1929, p. 72-81.

¹⁷⁵ Windisch, 1929, p. 74.

¹⁷⁶ Windisch, 1929, p. 97-98.

¹⁷⁷ Windisch, 1929, p. 70.

¹⁷⁸ Eddy, 1961, p. 35-36.

¹⁷⁹ Boyce, 1989, p. 69-70.

original perdido e sua atribuição à escola sibilinista persa, além de se posicionar sobre a destruição dos pecadores como doutrina zoroastrista latente nas citações de Lactânico¹⁸⁰.

Em sua interação acadêmica com Grenet, Boyce foi convencida a abandonar a tese de uma autoria judaica dos oráculos e a considerar o caráter helenístico-oriental (greco-persa) do possível original da obra, que teria sido composta em grego contendo tradições zoroastristas¹⁸¹. Boyce passou então a considerar os *OH* como obra zoroastrista de produção de sibilinistas persas, escrevendo para o público de fala grega da Ásia Menor e outros asiáticos de fala grega¹⁸². A iranóloga fundamenta sua nova abordagem por meio da exposição do material persa nos fragmentos, sobretudo a referência a Júpiter em Lactâncio, referência à Zeus que seria uma tradução de Ahura Mazda; a destruição dos pecadores e algumas descrições dos sinais do fim dos tempos em comparação com o conteúdo da literatura *pahlavi*¹⁸³.

Nesse cenário, ao comentar a helenização das tradições religiosas iranianas, Colpe aponta a possibilidade dos *OH* terem sido compostos por magos (*magoi*) da Pérsia ou da Ásia Menor, pois no texto há evidências de uma escatologia de base nacional¹⁸⁴, um fenômeno iraniano, que teria se helenizado, internacionalizado e cristianizado posteriormente¹⁸⁵. Segundo Colpe, a atitude dos magos não era claramente zoroastrista, mas monarquista e nacionalista, daí o conteúdo dos *OH* coincidirem apenas pontualmente com a tradição zoroastrista¹⁸⁶. A escatologia nacional dos *OH* teria se desenvolvido primeiramente sob os selêucidas, indo de uma tendência anti-grega a antirromana, com

¹⁸⁰ Boyce, 1989, p. 70.

¹⁸¹ Boyce, 1991, p. 378.

¹⁸² Boyce, 1991, p. 380.

¹⁸³ Boyce, 1991, p. 379-387.

¹⁸⁴ Colpe utiliza alguns termos que podem ser considerados anacrônicos na abordagem da antiguidade como “*national traditions*” e “*national*” (1994, p. 825 e 834).

¹⁸⁵ Colpe, 2000, p. 831-834.

¹⁸⁶ Colpe, 1994, col. 1068.

as novas condições políticas impostas pela expansão romana e a resistência de Mitrídates¹⁸⁷.

A análise de Kippenberg destaca o aspecto milenarista da cronologia de Hystaspes, pois é tema central no seu estudo sobre a história da tradição apocalíptica em persa médio. Para demonstrar a cronologia apocalíptica de sete (ou seis) mil anos dos oráculos, o autor cita ID 7.14.8, onde Lactâncio dá exemplos sobre a importância do número sete na realização dos desígnios divinos, e a *Teosofia*, que utiliza a periodização de seis mil anos para o cumprimento das profecias¹⁸⁸. Esta periodização difere do que registra Plutarco em *Sobre Ísis e Osíris*, nove mil anos, e dos doze mil anos tradicionais da literatura apocalíptica em persa médio, que para Kippenberg foi uma derivação da astrologia babilônica¹⁸⁹. Além disso, Kippenberg corrobora apontamentos de Colpe e a tendência da tese helenística-oriental, de que houve uma versão dos oráculos com escatologia anti-helenística e depois antirromana¹⁹⁰.

A tese helenística-oriental foi bem incorporada por Hultgård, Collins e outros pesquisadores que estabeleceram os *OH* como testemunho das ideias apocalípticas persas no mundo helenístico-romano, especialmente em contextos de resistência aos macedônios e romanos num cenário sincrético¹⁹¹.

7. A tese cristã

Kuhn foi o principal representante de uma abordagem dos *OH* como material de origem cristã. Segundo o autor, a função dos *OH*, como composição cristã, teria um

¹⁸⁷ Colpe, 1994, col. 1069.

¹⁸⁸ Kippenberg, 1978, p. 71-72.

¹⁸⁹ Kippenberg, 1978, p. 53.

¹⁹⁰ Kippenberg, 1978, p. 75.

¹⁹¹ Hultgård, 1998, p. 79-81. Collins, 1998, p. 32-35 e 117-118.

caráter de proselitismo, a fim de recrutar seguidores do zoroastrismo, já influenciados pela cultura helenística, ao cristianismo¹⁹².

O orientalista italiano Giuseppe Messina recorreu ao pseudo-Paulo (Clemente de Alexandria) e à *Teosofia* para propor que em Hystaspes a doutrina do *Sōšyant* desempenhou papel central, e teria sido alvo de uma interpretação cristã¹⁹³. O pesquisador reconhece que pela crítica interna das fontes não é possível estabelecer com certeza a autoria judaica ou cristã, e aponta as evidências pelas quais se pode atribuir a autoria a um judeu ou cristão, destacando as oportunidades históricas de contatos culturais com os persas e a consequente interação entre a doutrina de um salvador avéstico com o messianismo e a escatologia judaico-cristã¹⁹⁴.

Messina critica dois pontos da argumentação de Windisch para descartar uma autoria judaica ou cristã dos *OH*: não há o suposto contraste entre Clemente e Lactâncio sobre o filho de Deus, como propõe Windisch; a menção a Júpiter não é impeditiva, pois é possível que um judeu ou cristão, pela eficácia da argumentação, tenha trocado até mesmo o nome da divindade e profeta pelos quais os pagãos acreditavam para fazê-los simpatizar com doutrinas análogas às suas¹⁹⁵.

Por fim, Messina insere o conteúdo dos *OH* em sua reflexão ampla sobre a visita dos magos a Belém narrada no *Evangelho de Mateus*, para exemplificar como era viva a expectativa por um salvador, a ponto de estabelecer relações entre magos persas, judeus e cristãos¹⁹⁶.

A interpretação cristã ou “cristianização” dos *OH* fez parte de um fenômeno amplo que foi o da conversão de figuras pagãs em cristãs¹⁹⁷, sobretudo com funções apologéticas

¹⁹² Kuhn, 1893, p. 217.

¹⁹³ Messina, 1933, p. 74-82.

¹⁹⁴ Messina, 1933, p. 91-94.

¹⁹⁵ Messina, 1933, p. 89-91.

¹⁹⁶ Messina, 1933, p. 94-95.

¹⁹⁷ Dobroruka, 2017.

pelos primeiros Pais da Igreja. Tal fenômeno teve impulso enquanto o cristianismo estabelecia-se como uma religião do *mainstream*, deixando de fazer sentido à medida em que conquistava seu lugar ao sol. Acontece que entre os antigos, em matéria de assuntos religiosos, a comprovada antiguidade de uma fé determinava seu valor, fazendo com que os apologetas cristãos utilizassem fontes clássicas com objetivo de criticar o conhecimento pagão ou de fazê-lo corroborar a fé cristã¹⁹⁸.

Embora a tese da origem cristã dos *OH* não tenha atraído adesões, a cristianização dos oráculos é tida como certa pela maioria dos estudiosos¹⁹⁹. Para Beatrice, a versão cristianizada dos *OH* é o documento mais antigo a demonstrar a propaganda missionária cristã nas proximidades dos partas de fé zoroastrista que habitavam a Mesopotâmia²⁰⁰. O autor demonstra o processo de cristianização do conteúdo do livro de Hystaspes por meio de fontes como o pseudo-Paulo (Clemente de Alexandria), Mani, a *Teosofia* e propõe uma conjectura sobre a *Profecia de Zoroastro*. Clemente de Alexandria é a primeira fonte a atestar a existência da versão cristianizada, se referindo provavelmente à obra apócrifa *Atos de Paulo*, composta na Ásia Menor por volta de 180 EC²⁰¹.

Baseando-se na evidência do Catálogo (*Fihrist*) da enciclopédia árabe de *Mohammed Ibn al-Nadim*, por onde se sabe que Mani citou em seu *Livro dos Mistérios* um “Testemunho de Hystaspes sobre o amado”, Beatrice afirma que o profeta conhecia a obra atribuída a Hystaspes. “O amado” é epíteto para Jesus Cristo, como também demonstra Reeves na sua análise da *Epístola de Barnabás* 4.3 e os *OH*, levantando o questionamento se neste caso Mani realmente interpreta a mesma obra conhecida como os *OH* pelos ocidentais e a quem o epíteto “O amado” se refere²⁰². Reeves conclui

¹⁹⁸ Dobroruka, 2017, p. 453-472.

¹⁹⁹ Windisch, 1929, p. 74, Colpe, 1994, col. 1071-1074, Beatrice, 1999, p. 375-378.

²⁰⁰ Beatrice, 1999, p. 377.

²⁰¹ Beatrice, 1999, p. 378.

²⁰² Reeves, 1994, p. 270.

argumentando que há evidências do conhecimento e uso de conceitos e terminologia dos *OH* por Mani, porém, ele deve ter tido acesso a uma versão revisada, ou seja, com adaptações judaicas ou cristãs²⁰³.

A *Teosofia* é a última obra a registrar a existência de uma profecia sobre o salvador, ou seja, o Cristo, num livro de Hystaspes. Beatrice propõe que uma outra fonte se baseou na mesma versão cristã de Hystaspes que o autor da *Teosofia* teve acesso, trata-se da *Profecia de Zoroastro sobre o Messias*, preservada em sua versão siríaca nos *Scholion* (Comentários) de Teodoro Bar Konai (século VIII EC)²⁰⁴. No texto, Zoroastro revela a seus discípulos *Gouštasp*²⁰⁵, *Sāsan* e *Māhman*, o mistério do grande rei²⁰⁶ que virá ao mundo: no fim dos tempos uma criança nascerá de uma virgem; será morto por causa de sua missão; descenderá às profundezas da terra, ascenderá e voltará para realizar o julgamento escatológico²⁰⁷. Ao ser questionado por *Gouštasp* se o salvador seria maior que o profeta, Zoroastro explica que o grande rei nasceria de sua própria linhagem, identificação que supõe a doutrina iraniana do *Sōšyant*²⁰⁸.

A associação de Zoroastro com Jesus Cristo pode ter sido a culminação do processo de cristianização dos conteúdos dos *OH*, caso a *Profecia de Zoroastro* tenha realmente se baseado na mesma fonte que o autor da *Teosofia*, uma versão cristã de Hystaspes, como argumenta Beatrice, ou fonte similar. Além disso, Teodoro Bar Konai acreditava na origem judaica de Zoroastro, atribuindo ao profeta o epíteto de “segundo

²⁰³ Reeves, 1994, p. 270-273.

²⁰⁴ Beatrice, 1999, p. 378-382.

²⁰⁵ Pode ser identificado com *Vīštāspa*, ou seja, Hystaspes, devido a passagem do *vi* inicial para *gou* já atestada depois do primeiro século EC. Bidez & Cumont, 2007, p. 127.

²⁰⁶ Enquanto alguns pesquisadores sugerem que grande rei, assim como aparece nas citações dos *OH* por Lactâncio, corresponde ao título de rei persa *shāhānshāh* (*pahlavi*), Beatrice sugere que não se trata de um elemento iraniano, mas um título que apresenta afinidade com a cristologia judaico-cristã. 1999, p. 381-382.

²⁰⁷ Bidez & Cumont, 2007, p. 126-129.

²⁰⁸ Messina, 1933, p. 81, Beatrice, 1999, p. 380.

Balaão”, mais um fator a integrar este curioso caso sincrético e tardio entre elementos da tradição zoroastriana e da judaico-cristã²⁰⁹.

8. Trabalhos e tendências recentes

Um estudo recente sobre as citações de Hystaspes, da Sibila e de Hermes Trimegisto por Lactâncio, deu ênfase a questões diferentes além do foco nas origens do conteúdo. Nicholson propôs se “perguntar por que essas citações estão lá, qual efeito elas pretendiam causar em seus leitores, e como elas combinam com um sistema completo, coerente e autossuficiente que Lactâncio esperava que seus leitores fizessem (desse sistema) o deles próprios”²¹⁰. Após analisar os recursos retóricos e apologéticos utilizados por Lactâncio, Nicholson chegou à conclusão de que as citações de Hermes, da Sibila e de Hystaspes nas *Instituições Divinas*, estão relacionadas a um convite a homens na vida pública para considerar os paralelos ao poder romano e pensar sobre as forças que estão por trás da ascensão e quedas de impérios²¹¹.

Dois artigos em língua espanhola apresentam um estado do conhecimento sobre os *OH* e atualizam questões de pesquisa. Galicia analisa os argumentos dos diferentes posicionamentos sobre os *OH* e os examina com base nas fontes iranianas e não iranianas da literatura apocalíptica que geralmente são comparadas com os oráculos, acabando por posicionar-se pela origem no sincretismo da apocalíptica iraniana com o helenismo²¹². Partindo do referencial da apocalíptica iraniana, Núñez e Extreño propõem uma análise dos *OH* dentro da tipologia proposta para o gênero apocalíptico em *Semeia 14*,

²⁰⁹ Dobroruka, 2017, p. 467-470.

²¹⁰ Nicholson, 2001, p. 364. Dos estudos analisados até o momento, este é o que mais se aproxima de uma das propostas metodológicas desta pesquisa, o contextualismo linguístico, que tem uma perspectiva intencionalista em sua hermenêutica.

²¹¹ Nicholson, 2001, p. 374.

²¹² Galicia, 2009, p. 127-152.

categorizando o que se pode apreender dos *OH* por meio dos fragmentos como um apocalipse do tipo histórico sem viagem ao além²¹³.

Diferente de Galicia, que adota a tese helenística-oriental, Núñez e Extreño optam pela tese judaica, no entanto, especificam a localização e cronologia da possível autoria dos oráculos por um judeu helenizado. A proposta dos autores é que o compositor dos oráculos residia em uma das capitais do império parto: Ctesifonte, Babilônia ou Selêucia do Tigre. Alguns eventos históricos teriam contribuído para o ressentimento judeu aos romanos, como a invasão do templo por Pompeu em 63 AEC e o roubo do ouro do templo por Craso, que são identificados como o primeiro e o segundo governantes vis da narrativa de Lactânio²¹⁴. Nesse caso, a data de composição sugerida é da profanação do templo por Pompeu em 63 AEC até a conquista parta de Jerusalém em 40 AEC, quando os partas deixam de ser considerados aliados e passam a ser vistos como inimigos²¹⁵.

O estudo de Dobroruka lança luz sobre questões relativas aos *OH* a partir de uma abordagem comparativa com Hesíodo, em *Os Trabalhos e os Dias*, bem como outros materiais apocalípticos persas²¹⁶. O autor argumenta um vínculo entre o testemunho de Lactânio aos *OH*, além de outros textos da apocalíptica persa, e a descrição do fim dos tempos por Hesíodo em três hipóteses principais: ambos os relatos provêm de uma temática comum de contexto indo-europeu; uma das fontes usou material zoroastrista-helenístico tardio similar ao mito hesiódico e há possibilidade de uma separação entre as escatologias de Hesíodo e a indo-europeia, embora compartilhem de uma fonte em comum, um tipo de “protoforma” do mito²¹⁷.

²¹³ Núñez & Extreño, 2018, p. 33-58.

²¹⁴ Núñez & Extreño, 2018, p. 54.

²¹⁵ Núñez & Extreño, 2018, p. 55.

²¹⁶ Dobroruka, 2012, p. 275-295.

²¹⁷ Dobroruka, 2012, p. 275-277.

Em artigo recente, a partir de similaridades entre os *OH* e elementos da propaganda de Mitrídates VI Eupator, Dobroruka estabelece parâmetros para questões relativas à datação dos *OH* ou de seu *Vorlage*, sugerindo sua existência já no segundo século AEC como parte da tradição apocalíptica iraniana²¹⁸. O local de origem da obra é avaliado e a Ásia Menor, considerando-se as investigações precedentes, destaca-se por: testemunho de Luciano sobre produção e circulação de oráculos na região; questões comuns a Hystaspes e outros materiais apocalípticos que se relacionam à região; presença de grandes colônias persas e sua importância estratégica e política²¹⁹.

Inserindo as questões no contexto da resistência cultural contra a penetração romana na Ásia Menor e nas evidências do uso de oráculos por Mitrídates como propaganda, o autor desenvolve seus argumentos para um recuo na datação dos *OH* entre o final do segundo século AEC e a década de 70 AEC. Primeiro, relaciona os portentos do mito de nascimento de Mitrídates e outros fenômenos astrais incomuns de sua época com sinais do fim dos tempos nos fragmentos dos *OH* em Lactânio, nos *OrSib* e no material persa. Segundo, analisa a possibilidade do epíteto de “Rei do Sol” (*OrSib* 3.652-654) ser atribuído a Mitrídates, bem como o de matricida, especulando a relação entre uma camada mais antiga do *OrSib* 8 e dos *OH* como aparecem em Lactânio. Por fim, mostra o paralelo do ordálio com metal derretido, praticado por Mitrídates, e registrado textualmente como crença do apocalipsismo persa na *GrBd* e nos *OH* (Lactânio).

²¹⁸ Dobroruka, 2020, p. 179-194.

²¹⁹ Dobroruka, 2020, p. 181-182.

9. Desafios metodológicos

Quando decidi²²⁰ que os *OH* seriam o objeto desta pesquisa logo comecei a pensar em metodologias da ciência histórica que pudessem privilegiar sua abordagem. Afinal, nem sempre o historiador lida com fontes históricas da natureza dos *OH*: textos perdidos cujo conteúdo é conhecido por meio de terceiros e em testemunhos precários, excetuando-se as citações de Lactânio, mas que ainda oferecem dificuldades. Percebi que seria como trabalhar sobre escombros, uma atividade que lembra mais o ofício do arqueólogo do que o do historiador.

Encontrar a boa metodologia a partir do objeto não é suficiente, deve-se também fazer bom uso de suas ferramentas. Essa preocupação me acompanhou durante toda a primeira fase da pesquisa. Por isso decidi abandonar uma das propostas iniciais, por avaliar já com um pouco mais de maturidade que esta seria impraticável: trabalhar na reconstrução das camadas contextuais onde os discursos “originais” dos *OH* foram possivelmente concebidos, com destaque para a época de Mitrídates, considerando as possibilidades do conjunto de fontes e da literatura especializada sobre o tema.

Diante das ruínas dos *OH* acreditei ser viável por meio do contextualismo linguístico propor uma reconstrução dos possíveis contextos linguísticos dos primeiros discursos apocalípticos articulados contra Roma. Porém, alguns fatores elencados neste estado do conhecimento são impeditivos de tal procedimento: o autor ou autores dos *OH* são desconhecidos, e além de se esconderem sob o pseudônimo de Hystaspes não temos muitas pistas sobre seus *backgrounds*; não possuímos os *OH* em sua integralidade, e mesmo se tivéssemos, as fontes sugerem que seria um texto com camadas textuais, assim

²²⁰ O tom pessoal busca valorizar a experiência de pesquisa obtida durante o doutoramento.

como vários textos da antiguidade que foram atualizados e sofreram interpolações ao longo de sua preservação nos manuscritos.

A necessidade de pensar o objeto agora filosoficamente²²¹ abriu caminhos para novas maneiras de abordar os problemas dos *OH* e superar as primeiras dificuldades metodológicas. Na intenção de suspender a busca pelas origens e formas dos *OH*, parece interessante privilegiar a questão do sentido, de um conjunto de preocupações que chamarei de “A filosofia dos Oráculos de Hystaspes”.

A reconstrução da “filosofia dos Oráculos de Hystaspes” se dará a partir das concepções metahistóricas de uma filosofia especulativa da história que se pode identificar em seus temas. A proposta é pensar os *OH*, num primeiro momento, no panorama de três mitos bastante difundidos na antiguidade, que como demonstrarei, estão relacionados a seus conteúdos: o mito das idades do mundo; dos metais e das monarquias mundiais²²².

Compreender as noções de um mito como o das monarquias mundiais sucessivas é essencial para entender a propaganda antirromana, pois diante da expansão de Roma, gregos e orientais refugiaram-se em profecias e mesmo em movimentos revolucionários que prometiam reverter a história e devolver o governo mundial à Grécia ou ao Oriente²²³. É o caso dos *OH*, que ao profetizar a queda de Roma²²⁴, teria vaticinado ainda o retorno do poder à Ásia, momento em que novamente o Oriente seria senhor, e o Ocidente servo (ID 7.15.11).

²²¹ Devido ao ingresso no Programa de Pós-Graduação em Metafísica – UnB e novas reflexões sobre como abordar antigos problemas de pesquisa.

²²² O PEJ-UnB (Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos da Universidade de Brasília) dedicou parte dos seus empreendimentos de pesquisa à compreensão dos complexos míticos das idades do mundo, monarquias e metais nas temáticas de metahistória e resistência cultural no período helenístico-romano. Dobroruka, 2010 e 2011. Participei do PEJ como bolsista de Iniciação Científica e desenvolvi uma pesquisa sobre o mito das idades do mundo e a propaganda contra Alexandre, o Grande num apocalipse persa, o *Zand ī Wahman Yasn*.

²²³ Momigliano, 1987, p. 43.

²²⁴ A queda de Roma coincide com o fim do mundo.

Ao comentar os *OrSib*, no contexto da oposição religiosa a Roma, Momigliano afirma que estes textos eram veículos de uma acessível filosofia da história com suporte de expectativas apocalípticas²²⁵. Como demonstrado, os *OH* foram citados juntamente com a Sibila e gozaram de popularidade e circulação²²⁶ no Império Romano, seu conteúdo subversivo fez com que fosse imposta pena capital aos que lessem o material.

É sabido que textos de conteúdo apocalíptico carregam reflexões sobre a divindade (o Ser de Deus), sua intervenção na história humana e os sinais e tribulações do fim dos tempos, tudo isso associado a profundas preocupações existenciais provocadas pelas condições políticas e sociais de suas épocas. No entanto, devido à natureza das fontes só é seguro abordá-las num primeiro momento numa perspectiva sincrônica²²⁷, considerando que a “filosofia” dos *OH* será pensada em comparação com fontes de diversas épocas e proveniências culturais, e só eventualmente algumas podem lhe ter sido contemporâneas e circulado nos mesmos ambientes e com propósitos análogos.

Na interação entre o mítico e questões do político, há as categorias de discurso apocalíptico e a resistência cultural. O discurso apocalíptico será compreendido sobretudo como um contradiscurso, e articular e promulgar contradiscursos é uma das formas primárias de resistência contra a hegemonia²²⁸. Uma forma de contradiscurso é responder mito com mito, o que pode ser identificado nas cosmologias antagônicas de um poder infinito de Roma²²⁹ contra o discurso de que o Império Romano e seu nome seriam removidos do mundo devido à iniquidade romana (*ID* 7.15.19).

²²⁵ Momigliano, 1987, p. 138.

²²⁶ É oportunidade de estudar a interação entre cultura erudita e cultura popular no período helenístico romano, bem como as condições de leitura e consumo.

²²⁷ Os acontecimentos e personalidades históricas nesse caso servem como referências, não menos importantes embora em segundo plano, para pensar as possibilidades e dá-lhes historicidade.

²²⁸ Portier-Young, 2011, p. 12-13.

²²⁹ Notável na *Quarta Écloga* e na *Eneida* de Virgílio.

Discursos apocalípticos como resistência simbólica utilizam uma série de estratégias discursivas com imagens míticas de rico simbolismo: criticam o poder dos governantes como demoníaco e destrutivo; alegam conhecimento do passado, presente e futuro, projetando o fim do governo atual e assegurando providência divina, justiça e uma época boa que virá²³⁰.

Enquanto na sincronia pode-se esboçar os discursos apocalípticos dos *OH* e suas funções, na diacronia é possível investigar e compreender os discursos e contextos linguísticos não dos *OH*, mas dos autores e atores históricos que deles se apropriaram em passagens de suas obras. Justino, Clemente e Lactâncio foram filósofos ou pagãos convertidos ao Cristianismo que não viam problema em usar uma autoridade profética persa (Hystaspes) ou grega (Sibila) para corroborar a profecia cristã. Enquanto isso fortaleciam um contradiscurso que circulou por décadas ou até mesmo séculos entre a república e o império romanos, como rico material de resistência simbólica e cultural utilizado pelos governados.

É somente neste momento que se tornam operacionais algumas impressões iniciais de como lidar com as fontes dos *OH* como elas se apresentam. É o caso de se perguntar sobre a viabilidade de proceder de início como um “historiador-arqueólogo”, segundo a analogia de Pocock, de que o historiador do discurso político deve encontrar camadas e fazer a descoberta de vários contextos linguísticos nos quais o discurso foi realizado em dado momento²³¹.

Considero que alguns conceitos são indicadores essenciais de por onde começar a escavação. Ao associar Hystaspes ao tema da destruição do mundo pelo fogo ou conflagração (*ekpyrōsis*), Justino recorre também aos estoicos, que tinham por dogma que a própria divindade se dissolveria em fogo e que, por transformação, o mundo renasceria

²³⁰ Portier-Young, 2011, p. 29-45.

²³¹ Pocock, 2009, p. 90-97.

(1 Ap 20.2). A punição aos “ímpios” com fogo é constante no discurso de Justino, esta era uma crença comum não somente entre judeus e cristãos primitivos, mas presente também na tradição zoroastrista²³².

A *parousia*, termo utilizado em o *Novo Testamento* (2 Co 10.10 e 7.6) e por Clemente de Alexandria (*Stromata* 6.5.42-43) para se referir à presença ou segunda vinda de Cristo, teria sido descrita por Hystaspes, tema associado ao profeta persa em Lactâncio (*ID* 7.18.2-3). Curiosamente, no trecho em que utiliza a palavra *parousia*, Clemente de Alexandria afirma que o apóstolo Paulo recomendou a leitura dos livros gregos, de Hystaspes e da Sibila.

Lactâncio, considerado o “Cícero cristão”, discorda de Hystaspes por atribuir a intervenção divina no livramento dos justos e destruição dos ímpios a Júpiter e não a Deus. O retórico faz uma distinção entre inspiração divina e uma instigação dos demônios entre profetas e videntes. Como explicar esta contradição entre citar autoridades proféticas estrangeiras e anti-paganismo? Porque Lactâncio expõe tão enfaticamente o declínio do poder e a queda de Roma, tema central nos *OH*, enquanto Justino e Clemente sequer ousam citá-lo?

Alguns procedimentos metodológicos propostos por Skinner podem ser boas ferramentas no tratamento desses conceitos e questões. Na tarefa de interpretar textos, é preciso considerar qual era a intenção do autor em seu ato de fala (*speech act*), daí a necessidade de saber o que o autor “estava fazendo” ao dizer ou escrever algo, no discernimento de suas intenções e performances²³³. Não é o caso de adentrar a atividade mental do autor, mas de determinar um contexto linguístico e reconhecer as intenções autorais publicamente apreensíveis.

²³² No zoroastrismo há registros da ideia de um julgamento ou “ordálio universal” onde existe um rio de metal derretido com fogo como punição para os ímpios, mas como redenção para os puros que têm a sensação de passar por leite morno ao atravessá-lo (*GrBd* 30.17-20).

²³³ Skinner, 2002, p. 96-102. Pocock, 2009, p. 98.

Justino, Clemente e Lactânio foram representantes da cultura erudita. É sabido que o suporte de homens como eles podia endossar status social, prestígio e legitimação a governantes, ao mesmo tempo em que podiam colocar em circulação materiais que questionavam o poder dos governantes e as estruturas imperiais, como Hystaspes e a Sibila. Apesar de terem sido preservados em trabalhos da cultura erudita, os discursos apocalípticos presentes nos fragmentos dos *OH* encontravam alto fomento e recepção na cultura popular.

Pocock destaca a importância do estudo da linguagem política tomar como ponto de partida as linguagens dos grupos governantes, que ao articularem seus próprios interesses as tornam mais institucionalizadas e públicas, aumentando a disponibilidade para diversos interlocutores²³⁴. Pode-se fazer isso em alguma medida, no entanto, o foco será o contradiscurso, ou seja, as vozes dos governados.

Sabemos que enquanto o discurso oficial de Roma construiu um mito de seu poder infundável, grupos dominados como judeus e cristãos desenvolveram, a partir de suas tradições, discursos sobre uma nova ordem que viria para destruir o poder secular de Roma²³⁵. A contraposição, mesmo que pontual, entre discursos de grupos governantes e governados, pode ajudar na compreensão do desenvolvimento de uma retórica de hostilidade dos governados, reagindo à imposição de uma linguagem sobre si.

10. Conclusões

Os estudos recentes sobre os *OH* ainda são marcados pela tentativa de elucidação de suas origens, datação e pelo método comparativo. Sem dúvida, reflexo do estado das

²³⁴ Pocock, 2009, p. 92.

²³⁵ Edwards, 1996, p. 120-127.

fontes fragmentárias, da dificuldade de se estabelecer com precisão a antiguidade de temas da apocalíptica persa e por causa da herança da *Religionsgeschichtliche Schule*, que estabeleceu tendências e obteve o devido contraponto acadêmico.

Apesar de geralmente se dividirem as teses sobre os oráculos em quatro (iraniana, judaica, helenística-oriental e cristã), na prática, como sugere Beatrice, o embate é entre duas escolas de pensamento com posições realmente distintas sobre a origem e natureza dos OH: a escola judaico-helenística e a escola irano-sincrética²³⁶.

Atualmente os *OH* recebem pouca atenção acadêmica considerando sua centralidade para a compreensão de diversas questões em iranologia, interação entre judeus e persas na antiguidade e o ideário religioso dos primeiros cristãos. Sem negar a importância do conhecimento acumulado até o presente, é preciso explorar o potencial dessa coleção de fragmentos sob novas perspectivas.

Devido ao caráter fragmentário das fontes, as questões relativas aos *OH* serão abordadas primeiramente na sincronia (capítulo 2), em seguida na diacronia (capítulo 3). Enquanto na sincronia será esboçada uma reconstrução da filosofia dos *OH*, com base nas especulações sobre o sentido da história dos mitos das idades, monarquias e metais; na diacronia serão descobertos os contextos linguísticos de Lactâncio, a fim de compreender seus motivos e intenções ao citar os *OH* e como esses atos estavam relacionados a complexas questões políticas, filosóficas e culturais de sua época.

Tanto na abordagem sincrônica, quanto na diacrônica, é necessário evitar o que pode considerar-se um mau procedimento: tentar compreender os fragmentos dos *OH* inserindo-os num contexto histórico pronto. Nesse caso, já foram apresentadas algumas alternativas, a que mais popularizou-se foi a resistência de Mitrídates VI contra a

²³⁶ Beatrice, 1999, p. 359.

expansão romana²³⁷, além disso, cogitou-se a possibilidade de um contexto selêucida²³⁸ e mesmo a identificação de personagens da narrativa de Lactâncio com personalidades históricas da república romana como Pompeu e Craso²³⁹, Augusto e Marco Antônio²⁴⁰. Conjunturas históricas diferentes foram propostas, como as relações entre o Império Romano e os partas, na era pré-cristã e ainda nas guerras do imperador Trajano contra os partas e a conquista de Ctesifonte²⁴¹.

Ainda que seja possível demonstrar que algumas conjunturas históricas são mais prováveis que outras, tal procedimento não seria produtivo. Por isso, a reconstrução da filosofia especulativa da história dos *OH* não será encerrada em um momento histórico específico, com objetivo de suspender a busca pelas origens do material e talvez até mesmo compreender melhor suas funções. A questão é diferente ao se lidar com os contextos imediatos de Justino, Clemente e Lactâncio. Num território mais seguro para o historiador, é possível privilegiar a abordagem dos contextos linguísticos e desenhá-los, sobretudo em interação com as questões essenciais ao entendimento dos *OH*.

As categorias de discurso apocalíptico e resistência cultural, quer sincrônica ou diacronicamente, devem perpassar toda a reflexão, para testar o que aponta as evidências, de que os *OH* foram textos altamente subversivos para as estruturas imperiais romanas, da sua composição a seu processo de cristianização.

²³⁷ Windisch, 1929, p. 70, Sundermann, 2004, Dobroruka, 2020, p. 179-194.

²³⁸ Colpe, 1994, col. 1069.

²³⁹ Núñez & Extreño, 2018, p. 54.

²⁴⁰ Knohl, 2000, p. 30-32.

²⁴¹ Reeves, 1994, p. 271. Beatrice, 1999, p. 367-375.

CAPÍTULO II – A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DOS *ORÁCULOS DE HYSTASPES*

1. Oráculos como filosofia especulativa da história

A crença na possibilidade de se conhecer o futuro é verificável em várias culturas antigas. Os hebreus consultavam o *urim* e o *tumim*²⁴² ao tomar decisões, e em seu povo se tornou eminente a figura do profeta, como canal das mensagens divinas. Entre os persas, Zoroastro teria dado origem a uma forma de pensar o mundo em que o bem venceria o mal no último milênio. Os gregos têm histórias fascinantes sobre seus oráculos, que geralmente proferiam respostas enigmáticas aos consulentes em busca de orientação²⁴³.

As práticas religiosas e culturais relacionadas ao conhecimento sobre o futuro levaram ao desenvolvimento de literatura, como é o caso das literaturas profética, apocalíptica e oracular entre os judeus. Os romanos possuíam um extenso corpus de literatura oracular creditados à Sibila, que era consultado em tempos de crise a fim de se enfrentar a instabilidade. Segundo a lenda, os primeiros livros teriam sido adquiridos por Tarquínio, impressionado diante da intrepidez de uma Sibila, que destruíra livros à medida que o rei se recusava a pagar o devido preço por eles²⁴⁴.

Vontade de sentido²⁴⁵ e carência de orientação são fatores que levavam os antigos a recorrerem às mais diversas práticas adivinhatórias, assim como se recorre ao

²⁴² Pedras oraculares carregadas e consultadas pelo sumo sacerdote como forma de determinar a vontade ou conselho de *Yahweh* (Stoneman, 2011, p. 133-136).

²⁴³ Um episódio famoso é o narrado por Heródoto sobre a ocasião da consulta ao Oráculo de Delfos pelos atenienses durante as guerras greco-pérsicas. Apesar da metáfora da “muralha de madeira” feita pela pitonisa, a resposta oracular foi debatida publicamente, e chegou-se à conclusão, sobretudo proposta por Temístocles, de que o oráculo se referia aos navios e ao combate naval contra os persas (*Hdt.* 7.140-143).

²⁴⁴ Stoneman, 2011, p. 190-191.

²⁴⁵ Victor Frankl postulou a logoterapia, conhecida como terceira escola vienense de psicoterapia. Entre os pilares da logoterapia está o foco no sentido da existência humana, a busca do sentido como principal

horóscopo, ao *tarot*, à numerologia atualmente, mesmo diante de todos os avanços científicos e tecnológicos dos últimos séculos. Esta investigação sobre as funções dos *OH*, na categoria de oráculos políticos que circulavam escritos, parte de uma premissa básica: a busca por um sentido é motivação primária na vida de um ser humano, que se preocupa antes em ver sentido em sua própria vida do que em obter prazer ou evitar a dor²⁴⁶. É a partir desta constatação que se pode perguntar pelo efeito terapêutico da leitura de oráculos, como geradores de sentido diante das mudanças políticas e experiências traumáticas do mundo helenístico-romano.

Entre as visitas aos oráculos, a crença em discursos inspirados de profetas e a produção escrita de oráculos é possível propor que se estabeleceu nesses textos um tipo de filosofia especulativa da história²⁴⁷, o que será demonstrado a partir dos *OH* com apoio do terceiro e quarto livro dos *OrSib*²⁴⁸. Este argumento, que tem a questão do sentido em seu cerne, pode ajudar a esclarecer alguns aspectos sobre como esses textos eram lidos e consumidos na antiguidade, embora seja desafiador acessar as condições de leitura entre os antigos.

A filosofia da história é aqui pensada tendo como referência inicial a obra e definição de Löwith, que a entende como uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio que unifica eventos históricos e sucessões e os direciona a um sentido último²⁴⁹. Portanto, para uma compreensão adequada da filosofia

força motivadora, daí a “vontade de sentido” em contraste com a “vontade de prazer” e a “vontade de poder”. Frankl, 2022, p. 124.

²⁴⁶ Frankl, 2022, p. 124-137.

²⁴⁷ Voltaire foi o primeiro a utilizar o termo “filosofia da história”, como algo diferente da interpretação teológica da história (Löwith, 1949, p. 1). A palavra “especulativa” diferencia “filosofia especulativa da história” de “filosofia crítica da história”.

²⁴⁸ Os *OrSib* formam um complexo *corpus* oracular datado entre o segundo século AEC e o sétimo século EC, são repletos de camadas redacionais e diferem em data, objetivo e organização. Gruen, 2020, p. 190-191.

²⁴⁹ Löwith, 1949, p. 1.

da história sob esta perspectiva, e especificamente com as fontes que serão abordadas, é preciso se deter por um momento no tema da história universal na antiguidade.

Uma maneira de se compreender como o gênero história se tornou “universal” é por meio do conceito de “*focalized universality*” (universalidade focalizada), a prática de representar tudo ou o todo em relação a um centro específico, um ponto focal²⁵⁰. Yarrow distingue ainda duas nuances do conceito: “*gentle focalized universality*”, algo como universalidade focalizada suave, e “*radical focalized universality*” (universalidade focalizada radical), para explicar a intensidade do foco universal no discurso ou narrativa de determinada história. A autora demonstra a materialidade do conceito em narrativas da história romana e na numismática. É o caso da relação entre *urbs* e *orbis* em Diodoro Sículo, ao afirmar a supremacia de Roma sob a *oikoumene*, o mundo habitado, e as várias moedas emitidas com a representação do globo, símbolo de domínio político romano²⁵¹.

Analisar a história universal com foco na Roma antiga é oportunidade para conhecer as bases intelectuais sobre as quais se assentava o discurso oficial de um poder infinito de Roma. Por sorte, foi um historiador grego, Políbio, que contou a ascensão romana num modelo de história universal, declarando expressamente seu método e objetivo de escrever história geral (5.33)²⁵². Embora compartilhe semelhanças com Heródoto e Tucídides, que escreveram história num padrão repetitivo e com foco na investigação pragmática dos acontecimentos e lutas políticas, Políbio representa os eventos num encadeamento que levaria ao fim último da dominação mundial romana²⁵³.

Políbio explicou o sucesso romano na intervenção na Grécia e Ásia Menor, até então dominadas pelos reinos helenísticos, por meio da teoria da *tripoliteia*. A constituição romana era formada por três elementos de diferentes tipos de governo: o

²⁵⁰ Yarrow, 2010, p. 132.

²⁵¹ Yarrow, 2010, p. 133-145.

²⁵² Momigliano, 1987, p. 39.

²⁵³ Löwith, 1949, p. 7.

poder dos cônsules (monárquico), o senado (aristocrático) e o poder das massas (democracia), (*Pol.* 6.12). A constituição mista teria garantido o domínio romano, assim como outras qualidades da aristocracia e do povo romano como o patriotismo e a religiosidade (*deisidaimonia*), *Pol.* 6.55-56).

Apesar de sua eficácia, a constituição romana poderia se deteriorar como qualquer outra em algum momento da história. No modelo de história universal de Políbio, a fortuna (*tyché*) podia abençoar ou abandonar um império. Um exemplo dessa consciência é a descrição do episódio de Cipião Emiliano derramando lágrimas ao pensar no destino de Roma, ao presenciar a queda de Cartago em 146 AEC (*Pol.* 38.21-22).

A obra de Políbio lida com o problema, ou solução, do imperialismo²⁵⁴ romano. Sua história universal atribuiu a Roma um senso de destino: o *imperium* que colocaria ordem na *orbis terrarum* ou na *oikoumenê* (*Pol.* 6.50). No entanto, a relação de Políbio com o imperialismo romano não foi clara, e os historiadores modernos divergem acerca de sua cooperação, oposição cuidadosa e outras nuances da sua personalidade e obra em relação às questões romanas²⁵⁵. É mais verossímil que Políbio tenha seguido um padrão comum aos intelectuais de seu tempo, admirando a dominação romana e aceitando o imperialismo como um princípio fundamental a governar a ordem internacional,²⁵⁶ embora o historiador demandasse justificção às políticas imperialistas de expansão²⁵⁷. Para Eric Voegelin, a aura de finalidade que Políbio percebeu em torno dos eventos da expansão romana, mais tarde foi articulada no símbolo de Virgílio do *imperium sine fine*²⁵⁸.

²⁵⁴ Apesar de reconhecer que Políbio não articulou uma teoria do imperialismo, Baronowski justifica o uso do termo “imperialismo” argumentando que Políbio entendeu a *arkhê* romana como uma forma de dominação de um país forte sobre estados menos poderosos, a fim de garantir vantagens políticas e econômicas, embora também pudesse conferir benefícios aos súditos. Nesse sentido, a concepção de Políbio sobre o domínio romano é compatível com as noções modernas de imperialismo. Baronowski, 2011, p. 13.

²⁵⁵ Baronowski, 2011, p. 5-13.

²⁵⁶ Baronowski, 2011, p. 65.

²⁵⁷ Baronowski, 2011, p. 73-86.

²⁵⁸ Voegelin, 2000, p. 180.

Uma imagem interessante para o entendimento do imperialismo romano em Políbio é a metáfora do corpo, sendo o primeiro autor de que se tem notícia a pensar o império romano como um corpo. A expansão do poder romano é compreendida como a *oikoumene* como um corpo e sua *energeia*, a relação entre as partes resultantes em um todo harmônico e estético²⁵⁹.

Políbio era grego, não romano, e a tarefa de desenvolver as narrativas espirituais e míticas sobre o poder romano coube a homens como Cícero (106 – 43 AEC) e Virgílio (70 – 19 AEC). O orador representou Roma como uma *cosmopolis* e desenvolveu o mito do governo e da lei. O poeta contribuiu para a ideia de uma era de ouro romana e deu forma ao mito do poder infinito de Roma, cujo uso pode ser registrado pelo menos até perto do fim do Império Romano do Ocidente, por outro poeta, Claudiano, para quem Roma possuía império universal e eterno, força anunciada nos oráculos da Sibila²⁶⁰.

Na *Quarta Êcloga* de Virgílio, de acordo com o cumprimento da profecia da Sibila de Cumas, o nascimento de uma criança estava trazendo o fim de uma era de ferro (*ferrea primum*) e o início de uma raça de ouro (*gens aurea*) no mundo (*Ec* 4.5-10), que também pode ser interpretada como uma era de ouro²⁶¹. É afirmado que a criança reinaria num mundo pacificado com as mesmas virtudes do pai (*Ec* 4.17). Tentativas de identificar a criança a quem Virgílio se refere foram feitas, mas também se argumentou que a figura poderia ser uma criação mítica do poeta²⁶². Tarn sugeriu que a criança supostamente seria o filho do casamento entre Antônio e Otávia em 40 AEC, mas eles tiveram uma menina e Antônio deixou Otávia e sua conexão com o ocidente para se casar com Cleópatra²⁶³.

²⁵⁹ Wiater, 2022, p. 54.

²⁶⁰ Shoemaker, 2018, p. 32.

²⁶¹ Segundo Perkell, o tema do retorno da era de ouro parece ser uma inovação de Virgílio. O nascimento de uma criança era um símbolo apocalíptico de tradições do Oriente Próximo e mais tarde a Quarta Êcloga passou a ser lida por autores cristãos como um poema messiânico que profetizou o nascimento de Cristo. Perkell, 2002, p. 12-18.

²⁶² Tarn, 1932, p. 153.

²⁶³ Tarn, 1932, p. 150.

Virgílio descreve algumas características da era de ouro, que seria um tempo maravilhoso. Há paralelos entre a *Quarta Écloga* e *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo, nos versos em que o poeta grego conta como os deuses criaram uma raça de ouro de homens mortais, e como as outras gerações decaíram em qualidade até uma raça de ferro, a pior delas (*Trabalhos* 106-201). Virgílio não dá foco às características da raça de ferro como faz Hesíodo, mas é interessante notar as semelhanças das descrições da era de ouro por ambos: a raça de ouro vive no tempo de Saturno (Cronos), (*Ec* 4.5, *Trabalhos* 110-114); a terra é frutífera (*Ec* 4.17-29, *Trabalhos* 115-120) e os homens vivem em paz com seus prósperos rebanhos (*Ec* 4.20-21, *Trabalhos* 120-122).

Há uma estratégia retórica em Virgílio ao colocar a era de ouro depois da era de ferro na *Quarta Écloga*, mudando a lógica de deterioração de Hesíodo²⁶⁴. Está implícito que a era de ouro manifestaria o domínio eterno de Roma, um tema que Virgílio desenvolveu com evidentes implicações na propaganda política de sua época. Na *Eneida*, Virgílio associa a era de ouro ao imperador Augusto (63 AEC – 14 EC):

Este aqui... sim, este mesmo, é o herói prometido mil vezes,
César Augusto, de origem divina, que o século de ouro
restaurará nas campinas do reino do antigo Saturno,
e alargará seus domínios às fontes longínquas dos índios
e os garamantes, às terras situadas além de mil astros
(*Eneida* 6.791-794)²⁶⁵

A noção de um domínio eterno de Roma pode ser encontrada no Pseudo-Lycopron (terceiro ou início do segundo século AEC), Melinno (segundo século AEC) e Limênio²⁶⁶. Em *Alexandra*, a filha profetisa do rei Príamo, Cassandra, declara que a fama

²⁶⁴ Van Noorden expõe em detalhes como Virgílio “joga” com Hesíodo em sua adaptação do mito das raças (ou idades do mundo) e metais na *Quarta Écloga* e na *Eneida*. Van Noorden, 2015, p. 23-33, 208-211.

²⁶⁵ Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet
saecula qui rursus Latium regnata per arva
Saturno quondam, super et Garamantas et Indos
proferet imperium iacet extra sidera tellus

²⁶⁶ Baronowski, 2011, p. 62.

de seus ancestrais seria exaltada por seus descendentes (os romanos), porque eles deveriam reinar “*shall with their spears win the foremost crown of glory, obtaining the sceptre and monarchy of earth and sea*” (Alexandra 1226). Melinno representou Roma como uma deusa, filha de Ares, o deus da guerra, e em seu *Hino a Roma* a cidade está destinada a ter um poder duradouro e um império indestrutível.

O mito do poder infinito de Roma é colocado na boca de Júpiter na *Eneida*, que promete à sua filha Afrodite um futuro glorioso aos descendentes de Enéas, seu filho:

Prazo nem metas imponho às conquistas do povo escolhido.
Dou-lhes Império sem fim.
(...) os senhores do mundo, esse povo togado.
(*Eneida* 1.278-279a e 282)²⁶⁷.

Imperium sine fine dedi, o domínio romano teria sido dado pelo próprio pai dos deuses e dos homens. O mito de Enéas foi bastante influente em Roma e desempenhou papel fundamental nas redes de poder romanas, do que é exemplo a reivindicação da dinastia julio-claudiana de sua descendência em Enéas²⁶⁸. Em Chariton de Afrodisíás, o escritor grego de *Quéreas e Calíroe*, há a expressão do poder de Afrodite como definidor e legitimador do poder de Roma²⁶⁹. A figura da deusa representou um poder cósmico²⁷⁰, enquanto as autoridades romanas exerciam o poder imperial e as elites locais e *demos*, um poder local, conjunto de poderes que se manifestavam nos vários complexos e monumentos religiosos pelo império²⁷¹.

Virgílio, que deliberadamente imitou “Homero”, estabeleceu a ancestralidade troiana de Roma, como forma de legitimar o destino romano e o imperialismo diante de Augusto e seu público. A inspiração do poeta teria organizado, a partir do mito grego, a

²⁶⁷ His ego nec metas rerum nec tempora pono:
imperium sine fine dedi (...)

Romanos rerum dominos gentemque togatam.

²⁶⁸ Edwards, 1996, p. 54-55.

²⁶⁹ Edwards, 1996, p. 33-36.

²⁷⁰ *De rerum Natura*, Lucrécio.

²⁷¹ Edwards, 1996, p. 58-61.

legitimação que faltava a Roma, que apesar de bem-sucedida na expansão não tinha a mesma legitimidade política dos reinos helenísticos²⁷².

Padrões que intencionavam dar sentido ou ordem à história entre os gregos desenvolveram-se tanto no pensamento mítico como no filosófico. Além do tema da sucessão de diferentes raças caracterizadas por metais em Hesíodo, pode-se destacar mais dois esquemas de história universal no pensamento grego: o esquema biológico dos estágios da infância, juventude e maturidade aplicado a nações ou à humanidade e o esquema do progresso da humanidade da barbárie à civilização por meio de descobertas tecnológicas²⁷³. Em *Crátilo* 398a, Platão expõe a interpretação socrática do mito hesíodico; noutro diálogo, *Leis* III 676b, o filósofo apresenta um modelo de história universal. Aristóteles, por sua vez, registrou o esquema dos estágios da infância, juventude e maturidade nos livros I, II e VI da *Ética a Nicômaco*²⁷⁴. Próximo à sua citação de Hystaspes, Lactâncio aborda o esquema dos estágios da vida (*infantiam, pueritiam, senectus*) como tema da filosofia da história do estoico Sêneca, o velho (*ID* 7.12.14).

Da mesma forma que tais esquemas podiam ser utilizados nas propagandas políticas que objetivavam justificar posturas imperialistas, como em Virgílio, temos abundantes exemplos de questionamento e resistência a projetos imperialistas nas literaturas apocalípticas e oráculos judaicos e persas. Consequentemente, os textos compostos nesses contextos precisavam adotar uma perspectiva diferente de história, em parte enraizada profundamente em suas tradições. Momigliano notou que os judeus do período helenístico deram um passo além do que conhecemos sobre as concepções de história dos gregos, não se restringindo ao presente, mas mirando o futuro e não se

²⁷² Voegelin, 2012, p. 194.

²⁷³ Momigliano, 1987, p. 32.

²⁷⁴ Os textos de Platão e Aristóteles foram sugeridos gentilmente pela minha coorientadora Professora Dra. Ivanete Pereira (Universidade Federal do Amazonas), a fim de evitar um “passo largo” entre Hesíodo e Sêneca.

limitando à história em direção ao apocalipse²⁷⁵. Neste cenário, é essencial destacar o que teria sido uma contribuição do zoroastrismo: o desenvolvimento da noção da história como processo²⁷⁶. A interação cultural e religiosa entre judeus e zoroastristas na antiguidade foi especialmente fecunda em aspectos escatológicos e apocalípticos.

Foi na formação do que chamamos de tradição judaico-cristã que outra diferente perspectiva de história tomou contornos decisivos, definindo a concepção de *eschaton* por meio da história universal da salvação. O evento central desta história é a paixão de Cristo, que ao consagrá-lo como salvador concentra em sua figura as primeiras e as últimas coisas (*eschaton*), dando um sentido de redenção a toda a história²⁷⁷. O cristianismo criou, assim, uma tensão entre uma “escatologia realizada” e uma expectativa pela consumação do plano de redenção, com o reino de Deus presente e ao mesmo tempo ainda por vir²⁷⁸.

Os *OH* se encaixam perfeitamente a cenários onde novas concepções de história foram necessárias. Apesar do complexo estado de seus fragmentos e das questões que suscitam, reconstruir sua filosofia da história com base em evidências de como seriam suas concepções metahistóricas pode ajudar na compreensão de suas funções como resistência cultural e na elaboração de hipóteses sobre modos de consumi-los. A objeção de P.F. Beatrice sobre o gênero das obras não é impeditiva para pensar a filosofia da história de “Hystaspes”²⁷⁹, pois tal reflexão independe do gênero literário, o mesmo não ocorre quando perguntamos pelas funções, circulação e modos de consumo de textos oraculares. Aqui parte-se do pressuposto que os textos perdidos podem ter circulado como oráculos.

²⁷⁵ Momigliano, 1987, p. 31.

²⁷⁶ Dobroruka, 2022, p. 161-162.

²⁷⁷ Löwith, 1949, p. 182-190.

²⁷⁸ Löwith, 1949, p. 188.

²⁷⁹ Beatrice, 1999, p. 361-363.

As próximas páginas serão dedicadas ao exercício de compreender como os *OH* foram textos com interpretações da história universal e com pretensões de estabelecer princípios que guiarão os eventos a um sentido último. Para isso, diante da diversidade de temas e fontes que serão dispostas, a análise focará estritamente nas questões relativas aos nossos oráculos em fragmentos.

1.1. O sentido da história: os mitos das idades do mundo, dos metais e das monarquias mundiais²⁸⁰

Após relatar uma série de sinais do fim dos tempos, que coincidem com a queda de Roma e o retorno do poder para a Ásia (*ID* 7.15.7-11), Lactâncio dispõe de um esquema bastante difundido na antiguidade: o das monarquias mundiais²⁸¹. Os egípcios, persas, gregos e assírios foram os antecessores dos romanos no governo mundial,²⁸² e assim como os quatro primeiros impérios, o dos romanos também cairia, como toda obra humana (*ID* 7.15.12-13).

Para Flusser, é possível que os *OH* tenham contido uma lista de impérios que precederam Roma, tal como citados por Lactâncio²⁸³. Estaríamos quase sem pistas diante

²⁸⁰ Aqui serão ressaltados os principais aspectos destes complexos míticos, pois a quantidade de fontes e questões torna impossível a um só pesquisador os abordar todos. Por isso a necessidade de um esforço de grupo, o que foi proposto no PEJ – UnB (Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos da Universidade de Brasília).

²⁸¹ Swain propôs que a lista de quatro monarquias foi de origem asiática. A sucessão Assíria, Média e Pérsia refletiria uma forma persa de ver a história. Após Alexandre dominar o Império Persa, os gregos foram adicionados ao modelo e um quinto império que restauraria o poder oriental passou a ser esperado. Swain, 1940, p. 7-9. Há uma distinção entre o modelo greco-romano e o modelo daniélico. No greco-romano todos os impérios são nomeados, o primeiro é a Assíria e o Império Romano é o quinto de quatro impérios, já em Daniel os impérios não são nomeados, o primeiro é a Babilônia e o quinto império será um reino messiânico eterno. Há ainda uma diferença de perspectiva, pois o primeiro modelo aborda os impérios em retrospectiva, enquanto Daniel apresenta o tema no modo escatológico-apocalíptico. Sharon, 2020, p. 40-42.

²⁸² *OrSib* 3.159-161 possui uma lista similar de reinos, começando pelo Egito. Lactâncio não atribui a lista a Hystaspes explicitamente, no entanto, é sabido que seu método envolvia o uso de fontes sem referenciá-las. Hinnells, 1973, p. 129-133.

²⁸³ Flusser, 1988, p. 448.

dessa possibilidade não fosse o testemunho de Lactânio, ao confirmar expressamente que uma profecia sobre a queda de Roma fazia parte do conteúdo dos oráculos:

The Sibyls say openly that Rome will perish, and by judgment of God, because she held God's name in hatred and in her hostility to justice slew the people brought up to truth. Hystaspes also, king of the Medes long ago, who gave his name to the river now called Hydaspes, put on record for posterity an extraordinary dream as interpreted by a boy prophesying: long before the founding of the Trojan race, he said that the power and name of Rome would be removed from the world. (*ID* 7.15.18-19)²⁸⁴.

A questão torna-se ainda mais relevante ao constatarmos que as fontes com as quais os *OH* possuem afinidades e são geralmente comparados possuem exemplos do esquema das monarquias mundiais, além disso, há uma confluência com os mitos das idades do mundo e dos metais. Como não podia deixar de ser, a análise deve lidar com os problemas de datação das fontes, no entanto, nesta abordagem tais problemas não afetarão significativamente as propostas e os resultados.

Nesse caso, o livro canônico de Daniel é uma das fontes mais relevantes e com datação mais bem estabelecida²⁸⁵, além de compartilhar com o zoroastrista *ZWY* semelhanças intrigantes, que podem lançar luz sobre questões relativas aos *OH*. Já vimos que o primeiro paralelo a se estabelecer entre *Daniel* e os *OH* é uma questão de forma, que seria a de um sonho visionário político. O jovem Daniel interpreta o sonho na corte do rei Nabucodonosor quando todos os outros sábios da Babilônia falham na tarefa (*Dn* 2). Pelo testemunho de Lactânio sabemos que a queda de Roma teria sido prevista por

²⁸⁴ Tradução de Bowen & Garnsey, 2003. Sibyllae tamen aperte 'interituram esse Romam' loquuntur 'et quidem iudicio dei, quod nomen eius habuerit inuisum et inimica iustitiae alumnum ueritatis populum trucidarit'. Hystaspes quoque, qui fuit Medorum rex antiquissimus, a quo amnis nomen accepit qui nunc Hydaspes dicitur, admirabile somnium sub interpretatione uaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit: 'sublatuiri ex orbe imperium nomenque Romanum' multo ante praefatus est quam illa Troiana gens conderetur.

²⁸⁵ A maioria dos acadêmicos modernos concordam sobre o livro de Daniel ter chegado à sua forma atual entre 168 a 165 AEC, sob perseguição e resistência ao governo de Antíoco Epífanes. Divide-se a estrutura do livro em dois blocos principais: capítulos 1 a 6, contos de corte, que podem conter material mais antigo; capítulos 7 a 12, visões apocalípticas; além das adições gregas da Septuaginta. Swain, 1940, p. 1, Collins, 1984.

meio da interpretação de um sonho por um jovem profeta (*admirabile somnium sub interpretatione uaticinantis pueri*).

O tema das monarquias mundiais se repete duas vezes em *Daniel*. No capítulo 2 se associa ao esquema dos metais, pois os reinados representados em cada parte do corpo da estátua do sonho de Nabucodonosor também são especificados por materiais, do ouro, prata e bronze ao ferro e barro misturados. O capítulo 7, numa mudança de foco para a atividade visionária de Daniel, representa as monarquias sucessivas em metáforas, com quatro bestas que saem do mar. Em ambos os relatos, segundo as concepções históricas do livro de *Daniel*, pode-se identificar os reinos com a Babilônia, a Média, a Pérsia e a Grécia, e nos dois casos os reinos dão lugar a um quinto, um reino messiânico.

São os capítulos 2 de *Daniel* e o primeiro do *ZWY* que inquietaram vários pesquisadores devido aos estreitos paralelos²⁸⁶. No apocalipse persa, Zoroastro tem a visão de uma árvore com quatro galhos de diferentes materiais, o sonho é interpretado por Ahura Mazda, que associa os quatro galhos a quatro épocas e reinos que se sucederão na história da terra do Irã: *Wištāsp*, o correspondente em persa médio para nosso *Hystaspes* (ouro); *Ardaxšir* (prata); *Husraw* (aço) e ferro misturado com elemento não especificado, representando o governo mau dos *dews* da raça de *Xešm* (*ZWY* 1.9-11). No capítulo 3 há uma versão com sete galhos, os correspondentes sete reinos e os materiais que os representam²⁸⁷.

O capítulo 4 do *ZWY* apresenta uma sessão com os sinais do fim dos tempos, ou seja, do fim do décimo século de Zoroastro, que é a idade de ferro misturado. É nesta

²⁸⁶ Basicamente duas posições se estabeleceram: por um lado, a defesa da antiguidade da escatologia e apocalíptica persas em forma oral e como matriz para o desenvolvimento desses temas entre os judeus. Boyce, 1984, p. 57-75, Hultgard; por outro, a defesa do modelo judaico como alvo da adaptação persa no período sassânida ou islâmico. Duchesne-Guillemin, 1982, p. 753-759. Gignoux, 1986, p. 345.

²⁸⁷ Não está bem estabelecido qual versão é mais antiga, se a de quatro ou a de sete. O padrão de quatro impérios, idades ou metais é mais frequente nas fontes antigas do que o padrão de sete. Nos textos pré-islâmicos persas há a presença de modelos metahistóricos com os numerais 4, 7 e 12, essa variedade também ocorre nos *OrSib*. Dobroruka, 2022, p. 163-169.

sessão que estão os trechos mais utilizados no estudo comparado entre o *ZWY*, o *JN* e os *OH*. Pode-se adicionar a esse grupo *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo²⁸⁸. É interessante expor aqui os textos pelo menos do *ZWY* e dos *OH* (Lactânio), não numa tentativa de demonstrar influências por meio de uma abordagem comparativa, mas de perceber como a temática dos sinais de uma idade de ferro se insere numa narrativa de história universal, construindo parte essencial da função do sentido na mesma. Lactânio expressamente relata que Hystaspes descreveu a iniquidade dos últimos tempos e a intervenção divina na história:

Hystaspes, whom I mentioned earlier, in describing the iniquity of this final generation says ‘The pious and the faithful will separate themselves from the evil and will stretch out their hands to heaven with weeping and wailing, begging for Jupiter’s promise; Jupiter will look upon the earth, hear the voices of men and destroy the impious.’ All that is true except for one thing: he said Jupiter would do what God will do. (*ID* 7.18.2)²⁸⁹.

Como vimos, entre as duas citações a Hystaspes, Lactânio desenvolve uma narrativa sobre os acontecimentos que marcariam a queda de Roma. A seguir destacam-se os paralelos entre sua citação, que supostamente possuem conteúdos que remontam aos *OH*, e o *ZWY*:

ID 7.16.8-11:

There will also be extraordinary signs in the sky, fretting men’s minds with great panic, comets with tails, a dark sun, the moon changing colour and shooting stars descending. These things will not happen in their usual way: unknown stars will suddenly appear, unfamiliar to sight. The sun will be overcast for good, so that distinction of night and day will scarcely occur, and the moon will go into eclipse not just for three hours but with a lasting veil of blood and extraordinary irregularity of orbit, so that people will not be able to recognise the courses of the heavenly bodies or the pattern of the seasons; there will be summer in winter or else winter in summer. The

²⁸⁸ Dobroruka argumenta que a narrativa dos sinais dos tempos nos *OH* (Lactânio) possuem material hesiódico sem a mediação dos modelos daniélico ou persa. 2012, p. 295. É interessante observar que tanto o material pró-Roma (como a *4 Écloga*, *Eneida*) quanto o anti-Roma basearam-se em alguma medida em Hesíodo.

²⁸⁹ Tradução de Bowen & Garnsey, 2003. Hystaspes enim, quem superius nominaui, descripta iniquitate saeculi huius extremi ‘pios ac fideles a nocentibus segregatos’ ait ‘cum fletu et gemitu extenturos esse ad caelum manus et imploratorios fidem Iouis; Iouem respecturum ad terram et auditorum uoces hominum atque impios extincturum’. quae omnia uera sunt praeter unum, quod Iouem dixit illa facturum quae deus faciet.

year will shorten, the month will lessen, and the day will be squeezed into a small span, and stars will fall in great frequency, so that the whole sky will look blind, with no lights in it. The loftiest mountains will also tumble and be levelled with the plains, and the sea will become unnavigable²⁹⁰

ID 7.19.2b

Then, at darkest midnight, the centre of heaven will open, so that the light of God descending is visible throughout the world like lightning²⁹¹.

ID 7.19.5a

A sword will suddenly fall from the sky, so that the just may know that the leader of the holy army is about to descend²⁹² (...)

ZWY 4.16

When it will be the end of your tenth century, o Spitāmān Zarduxšt, the sun will be more direct and smaller, and the year, the month and the day shorter²⁹³.

ZWY 6.4

When they will come, o Spitāmān Zarduxšt, the sun will be veiled and will change colour, on earth there will be haze, darkness and obscurity, in the sky signs of different kinds will be manifest, there will be many earthquakes, the wind will blow stronger, in the world need, distress and misfortune will be more manifest and Tir and Ohrmazd will organize the rule for the worst ones²⁹⁴.

ZWY 7.6

²⁹⁰ prodigia quoque in caelo mirabilia mentes hominum maximo terrore confundent, et crines cometarum et solis tenebrae et color lunae et cadentium siderum lapsus. nec tamen haec usitato modo fient, sed existent subito ignota et inuisa oculis astra. sol in perpetuum fuscabitur, ut uix inter noctem diemque discernat, luna iam non tribus deficient horis, sed perpetuo sanguine offusa meatus extraordinarios peraget, ut non sit homini promptum aut siderum cursus aut rationem temporum agnoscere; fiet enim uel aestas in hieme uel hiems in aestate. tunc annus breuiabitur et mensis minuetur et dies in angustum coartabitur, stellae uero creberrimae cadent, ut caelum omne caecum sine ullis luminibus appareat. montes quoque altissimi decident et planis aequabuntur, mare innauigabile constituetur.

²⁹¹ *tunc aperietur caelum medium intempesta et tenebrosa nocte, ut in orbe toto lumen descenditis dei tamquam fulgur appareat.*

²⁹² *cadet repente gladius e caelo, ut sciant iusti ducem sanctae militiae descensurum*

²⁹³ Tradução e transcrição de Cereti, 1995: *ka sadōzam ī dahom ī tō sar bawēd, spitāmān zarduxst, xwarsēd rāsttar ud nihangtar ud sāl ud māh ud rōz kamtar.*

²⁹⁴ Tradução e transcrição de Cereti, 1995: *ka be āyend, spitāmān zarduxst, xwarsēd nizm nisān nimāyed ud az gōnag wardēd, pad gehān nizm ud tom ud tārigih bowed, pad asmān nisānag ī gōnag gōnag paydāg bawēd, ud būm-candag ī was bawēd, ud wād stambagtar āyēd ud pad gehān myāz ud tangih ud duxwārhlh wēš ō didār āyēd ud tir ud ohrmazd wattarān rāy padixsāyih rayēnēd.*

In the religion it is revealed that the night when that kay will be born a sign will reach the world, a star will fall from the sky. When that kay will be born a star will reveal the sign (...) ²⁹⁵.

Ao sistematizar os sinais do fim classificando-os em “sinais apocalípticos na natureza” e “sinais apocalípticos cósmicos”, Hinnells compara os *OH* (Lactâncio) com o *ZWY* ²⁹⁶. Os paralelos entre a citação de Lactâncio, textos bíblicos e os *OrSib* também são destacados, demonstrando como em determinados momentos é difícil distinguir a tradição zoroastriana da judaico-cristã no texto ²⁹⁷.

Hinnells procura mostrar a unidade teológica do material persa adicionando o *JN* e a *Dk* nas comparações dos seguintes temas: impiedade; avareza; luxúria; homens ímpios atacam justos; ímpios desfrutam riqueza; confusão da justiça; destruição da lei; ganhos por meio da violência; falta de paz, bondade, senso de vergonha, verdade, segurança, além da falta do respeito pelos mais velhos e do reconhecimento do dever da piedade ²⁹⁸.

No *ZWY* há o conceito de *tan ī pasēn* (corpo final, futuro ou escatológico), que é o que mais se aproxima semanticamente do conceito de escatologia judaico-cristã ²⁹⁹. O *tan ī pasēn* expressa o corpo a ser recebido no fim dos tempos e faz parte de uma tríade de noções escatológicas importantes no *ZWY* juntamente com a *ristāxēz* (ressurreição) e a *frašgird* (renovação). O diálogo entre Zoroastro e Ahura Mazda acontece numa idade de ouro, onde Hystaspes aceita a religião e afasta os *dēws*, enquanto a idade de ferro é marcada pelo governo dos demônios e sinais dos tempos. O tema das idades sucessivas e especialmente da idade de ferro está registrado também na *Dk*, que contém um trecho sobre os tempos confusos da idade de aço e da idade de ferro (*Dk* 5.3).

²⁹⁵ Tradução e transcrição de Cereti, 1995: *kū ān Šab ka ān kay zayēd nisān ō gehān rasēd, stārag az asman wāred. ka ōy kay zāyēd stārag nisān nimayēd {hād dād ohrmazd guft kū ābān mah ud wād rōz}. pidar rōy kay frazām bawēd pad kanigān ī šāh parwarēnd. xwadāy zan-ēw bawēd.*

²⁹⁶ Inconfiabilidade das chuvas (ID, *ZWY*); alternância entre calor e frio (ID, *ZWY*); plantas aparentemente florescem, mas não geram frutos (ID, *ZWY*); seca (ID, *ZWY*).

²⁹⁷ É o caso do sol e lua escurecidos, estrelas caindo, montanhas niveladas e o mar inavergável.

²⁹⁸ Hinnells, 1973, p. 140-141.

²⁹⁹ Timuş, 2004.

Na difícil idade de ferro a intervenção de figuras salvadoras protege o Irã dos *dēws* e restaura a religião. Dentre essas figuras merecem destaque *Pišotan* e *Sōšāns*, respectivamente filhos póstumos de Hystaspes e Zoroastro. *Pišotan* é um dos heróis restauradores em *JN*, juntamente com *Ušēdar*. Hinnells identificou a figura do rei que vem do céu como uma referência ao *Sōšāns*³⁰⁰, é razoável propor que em uma versão persa dos *OH* outras figuras salvadoras zoroastristas, como o próprio *Pišotan*, tenham desempenhado algum papel na composição, pois aparecem sempre juntas na literatura em persa médio³⁰¹.

É bastante significativo que Hystaspes apareça associado à idade de ouro e que a idade de ferro seja sempre marcada por presságios do fim. É razoável propor que os *OH* tenham contido explícita ou implicitamente a ideia de uma idade de ouro, o momento quando se dá o sonho e a interpretação sobre a queda de Roma, e a ideia de uma idade de ferro, com descrições dos sinais que indicariam que finalmente teria chegado a época do cumprimento da profecia. Indiretamente, Hystaspes também pode ser associado a uma atuação na idade de ferro, já que *Pišotan* surge nesse momento crítico confirmando o papel destinado à descendência de Hystaspes no fim do milênio de Zoroastro (*JN*, *ZWY*).

Outra evidência que favorece a atribuição do tema das idades do mundo aos *OH* está na Teosofia, que mostra como o tempo de seis mil anos estava estabelecido como tempo para consumação da história. Lactâncio apresenta um esquema milenarista similar, de sete mil anos (*ID* 7.14.8). Da mesma forma, Lúcio relaciona Hystaspes com uma periodização em sete, de onde teria tirado os dias da semana segundo o número de planetas.

³⁰⁰ Hinnells, 1973, p. 145.

³⁰¹ Esta questão evoca o problema de datação das fontes e de diversas tradições zoroastristas. Segundo a reconstrução de Boyce, a crença num salvador do mundo (*Saošyant*) já estaria estabelecida por volta de 1.200 AEC, período em que data o próprio Zoroastro. A lenda de *Pišotan* como um dos companheiros de *Sōšāns* teria sido desenvolvida por volta de 1.000 AEC. Boyce, 1984, p. 75.

Como seria má metodologia a tentativa de reconstruir um texto dos *OH* com base nessas concepções metahistóricas, a proposta é apresentar como verossímil a possibilidade dos *OH* terem contido esses esquemas. É preciso resistir também a um padrão exegético, na expectativa de que tudo faça sentido atribuindo às obras aspectos que na verdade lhe foram alheios, pois é possível que tenham existido dissonâncias nos textos ou versões. Mesmo que não se possa demonstrar definitivamente devido à ausência de pelo menos um texto integral, ainda assim é altamente provável que tenham sido lidos e interpretados à luz de temas tão populares no período helenístico-romano.

Antes da intervenção efetiva de Roma no mundo helenístico, já eram produzidas entre os judeus teologias de resistência contra os gregos, sendo as mais influentes expressas em *Daniel* e *1 Enoque*. Além do livro de *Daniel* e *1 Enoque*, há um conjunto de fontes do período helenístico que contêm os mitos das idades do mundo e das monarquias mundiais: ZWY³⁰², *Profecia dinástica babilônica*, *Os quatro reinos*, *OrSib*³⁰³. Ao fazer uma abordagem comparativa entre este conjunto de fontes, Baronowski cita os *OH* somente numa nota de rodapé, sem notar de forma explícita o potencial dos *OH* para figurar entre as fontes principais quando o assunto é o mito das monarquias mundiais, por exemplo³⁰⁴.

Este conjunto de fontes, especialmente *Daniel*, *1 Enoque*, a *Profecia dinástica* e textos persas foi abordado por Kosmin na perspectiva de uma história total envolvendo apocalíptica e periodização. Segundo o autor esta forma de perceber a história desenvolveu-se sob o Império Selêucida, devido a um esforço imperial sistemático de revisar os registros e histórias locais, de modo que a escatologia apocalíptica seria

³⁰² Apesar de citar o ZWY numa lista de fontes do período helenístico, Baronowski problematiza a origem e datação da fonte, demonstrando seguir o postulado da existência de um *Bahman Yasht* avéstico. 2011, p. 34-35.

³⁰³ Baronowski, 2011, p. 34.

³⁰⁴ O autor cita os *OH* como um dos oráculos postos em circulação por Mitrídates, cujo conteúdo previa a inauguração de uma nova era sob o governo do rei. Baronowski, 2011, p. 33 e 186-187.

selêucida por derivação e anti-selêucida por consequência³⁰⁵. Diante da ameaça, os povos dominados desenvolveram noções de história que resistiam às inovações selêucidas³⁰⁶. Os *OH* são citados juntamente com o *ZWY* e o *JN* por Kosmin como exemplos de textos contendo tradições escatológicas zoroastristas que podiam ser usadas contra o domínio imperial. Para o autor os *OH* contém escatologia zoroastrista autêntica, ele cita a tese de que houve uma versão anti-selêucida dos oráculos, mas reconhece que não há evidência direta para confirmar tal ideia³⁰⁷.

Assim como Baronowski, Kosmin parece não notar como os *OH* podem se relacionar com o mito das monarquias mundiais, ou dos metais e idades, temas caros a *Daniel* e ao *ZWY*. Vários pesquisadores também abordaram estes temas numa perspectiva comparativa, que já não oferece resultados muito diferentes do que já temos. A proposta desta tese é abordar estes complexos míticos como letramento apocalíptico³⁰⁸, ou seja, um conjunto de ferramentas composicionais eficazes tanto na produção de textos apocalípticos contra o imperialismo, quanto na recepção e compreensão da mensagem pelos leitores ou ouvintes.

Lester notou a ausência dos *OrSib* 4 na análise de Kosmin e propôs uma abordagem do livro a partir da proposta do autor, que percebe o tema das quatro monarquias como uma resposta anti-selêucida. A autora faz um interessante comentário sobre a adição de um quinto reino após os tradicionais quatro (tornando confuso o quarto reino ou a última geração), corroborando o que aqui se propõe sobre letramento apocalíptico:

³⁰⁵ Kosmin, 2018, p. 186.

³⁰⁶ Kosmin, 2018, p. 137-186.

³⁰⁷ Kosmin, 2018, p. 180.

³⁰⁸ Aparentemente o primeiro a propor o conceito de “*apocalyptic literacy*” (letramento apocalíptico) foi Jin Hee Han. Em “*Daniel’s Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*” (2009), Han propõe que o livro de Daniel forneceu a seus leitores uma “*apocalyptic paideia*” e uma “*apocalyptic literacy*” com sua visão alternativa do presente influenciada pelo seu entendimento do futuro. Nessa tese desenvolvi uma reflexão própria sobre o conceito focada nos problemas dos *OH*.

I argue that the fragmentation and multiplicity of the transformed four kingdoms motif in Sib. Or. 4 could destabilize ancient audiences. The predictability of the four kingdoms motif and the final conflagration are undermined with a sense of unpredictability and chaos, disorienting the audience and escalating the threat of divine judgment³⁰⁹.

O quarto livro dos *OrSib* é o único da série de oráculos sibilinos judaicos e cristãos a conter o esquema das monarquias mundiais na versão de quatro reinos³¹⁰, sucedidos por um quinto, Roma. Apesar dos comentadores indicarem uma datação após a destruição do Segundo Templo em 70 EC, o livro possui camadas textuais mais antigas do que sugerem suas referências da era flaviana, tendo o autor ou redator recorrido à tradicional sequência de impérios de um substrato helenístico³¹¹.

Os quatro reinos dos *OrSib* 4 governam por dez gerações: Assíria (seis gerações); Média (duas gerações); Pérsia (uma geração) e a Macedônia, cujo reinado coincide com a décima geração. Na décima e última geração acontecerá o julgamento (*OrSib* 4.47), no entanto, a unidade da narrativa parece comprometida com a adição de Roma como quinto reino, que traz distúrbios significativos para várias cidades gregas e a destruição de Jerusalém e seu Templo (*OrSib* 4.102-151). O desfecho de *OrSib* 4 é um tanto interessante para o estudo sobre os *OH*, pois possui uma descrição da impiedade dos últimos dias (152-161) e a conflagração (171-178), além da ressurreição e do julgamento final (179-192).

Curiosamente, o terceiro livro dos *OrSib* apresenta uma versão do mito das monarquias com oito reinos (3.156-161), que são ao todo dez se adicionados o reino de Cronos e o último reino. Outra característica significativa é a versão do mito dos metais associado a uma viúva, identificada com Cleópatra, que lança ouro e prata numa salmoura

³⁰⁹ Lester, 2021, p. 122-123. Eu argumento que a fragmentação e a multiplicidade da transformação do motivo dos quatro reinos em *OrSib* 4 podia desestabilizar as audiências antigas. A previsibilidade do motivo dos quatro reinos e da conflagração final são minados pelo senso de imprevisibilidade e caos, desorientando a audiência e escalando a ameaça do julgamento divino. Tradução minha.

³¹⁰ Sharon, 2020, p. 46.

³¹¹ Gruen, 2020, p. 191-194.

e bronze e ferro no mar, ação que precede a destruição cósmica (3.77-80). O tema do confronto entre a Europa e a Ásia, bem como o retorno do poder e riqueza a Ásia, que receberá três vezes mais e dará o troco pela arrogância romana (3.350-354), é paralelo essencial com os *OH* (*ID* 7.15.11). Outros temas em comum entre o *OrSib* 3 e os *OH* são: a súplica pela vinda de um grande rei (3.558-560; *ID* 7.17.18); cerco dos ímpios contra os justos (3.663-668; *ID* 7.17) e espadas flamejantes que caem do céu (3.672-67; 3.798; *ID* 7.19)³¹², que fazem parte dos sinais do fim dos tempos e do julgamento.

Prova da popularidade e influência dessas temáticas foram as recorrentes atualizações dos mitos conforme novas conjunturas políticas, em parte já demonstradas com os *OrSib*. A expansão e imperialismo romanos impôs aos judeus situações similares às vivenciadas quando do jugo selêucida sob Antíoco IV Epífanes, a resposta foi mais uma vez o apocalipse.

O historiador judeu Flávio Josefo relatou sua percepção sobre a dominação romana atualizando a profecia do livro de Daniel em sua *Antiguidades Judaicas*, finalizada por volta de 93/94 EC, identificando o quarto reino do mito das monarquias com Roma (*AJ* 10.208-210). É o único autor a utilizar o esquema mítico que pode ser identificado, datado e contextualizado com precisão dentre os primeiros textos a aplicá-lo a Roma³¹³. Na obra *Guerra dos Judeus*, escrita mais de uma década antes, Josefo expõe a noção de que a fortuna (*tyché*) havia passado aos romanos por vontade divina, sendo inútil, portanto, resisti-los (*BJ* 5.367). A transitoriedade da fortuna está implícita nessa noção, pois o governo de Roma é temporal, não eterno.

Dois livros do gênero apocalíptico compostos após a destruição do Templo por Roma em 70 EC, *4 Esdras* e *2 Baruc*, utilizam-se do esquema de quatro reinos em suas estruturas literárias. Em *4 Esdras* o mito segue o modelo das bestas em *Daniel 7*: Roma

³¹² Collins, OTP, p. 368-379.

³¹³ Sharon, 2020, p. 48.

é a quarta besta/reino e é representada como uma águia com três cabeças e doze asas que vem do mar, repreendida por um leão que a alerta sobre suas más ações e o julgamento iminente (4 *Esd* 11.1-46). O livro explicitamente atualiza *Daniel*, e mesmo o menciona, pois, a visão é interpretada a Esdras de um modo que não foi a *Daniel* (4 *Esd* 12.10-12). Em 2 *Baruc* o tema é introduzido por meio da visão da floresta, do cedro e da vinha (35.1-4; 36.1-11; 37.1), e na interpretação é explicado que a visão representa a sucessão de quatro reinos. O quarto reino é o mais poderoso e impiedoso, mais exaltado que os cedros do Líbano, no entanto, cairia, dando lugar ao reino messiânico (2 *Br* 39.1-8).

Numa comparação entre as visões escatológicas em ambos os livros, Sharon sugere que a diferença entre as perspectivas sobre os quatro reinos de 4 *Esdras* e 2 *Baruc* é que enquanto no primeiro a salvação é iminente, no segundo a redenção se dará num futuro imprevisível³¹⁴. Isso pode ser devido ao uso dos pseudônimos, bem como as funções dos livros, com 4 *Esdras* encorajando uma resistência ativa a Roma, enquanto 2 *Baruc* seria quietista, desencorajando uma resistência ativa³¹⁵.

O *Apocalipse de João*, obra do final do século primeiro EC, embora não contenha nenhum dos esquemas míticos mencionados, possui um marcante discurso contra Roma. Em *Apocalipse* 11.8, a “grande cidade” recebe os nomes de Sodoma e Egito. Nos capítulos 17 e 18 Roma é a Babilônia, opressora histórica dos judeus, cuja queda é anunciada e acontece rapidamente. No *Apocalipse* há ainda uma comparação entre Roma e Tiro, a cidade condenada nos livros de *Isaías* 23 e *Ezequiel* 27 e 28 pelo orgulho e idolatria. João de Patmos se inspirou na tradição de *Isaías*, que compara Tiro a uma prostituta (*Is* 23.17), para acusar Roma de prostituição e censurar aqueles que se envolviam em alianças comerciais e políticas com os romanos, algo visto como uma forma de prostituição.

³¹⁴ Sharon, 2020, p. 54.

³¹⁵ Sharon, 2020, p. 55-57.

A variedade de fontes dispostas aqui, tanto do período anterior à intervenção romana na Ásia quanto do período imperial, permite verificar que independentemente das origens e datas de composição propostas para os *OH*, os oráculos nasceram e circularam em ambientes com formas de pensar a história bastante similares. A filosofia da história presente nos fragmentos dos *OH* só pode ser adequadamente compreendida por analogia com essas fontes, que em determinados momentos podem ter lhes inspirado, como é o caso do *ZWY*, ou melhor, de um *Bahman Yasht* avéstico³¹⁶, ou servido como inspiração, como pode ter sido o caso do *Apocalipse de João*³¹⁷.

Assim como o mito das idades do mundo e dos metais foram utilizados no tema do poder infindável de Roma, o esquema das monarquias foi utilizado de maneira favorável à Roma numa “escatologia imperialista”. A ideia de quatro reinos seguidos por um quinto que nunca seria derrotado foi oportuna aos escritores pró-Roma como Políbio, Dioniso de Halicarnasso, Tácito e Apiano, que a viram como o quinto reino³¹⁸.

Estariamos diante de cosmologias e escatologias intencionalmente concorrentes? Apesar de ser difícil demonstrar contatos e datá-los, é sabido que o modelo de quatro reino mais um estava presente na prosa grega e em latim por Aemilius Sura, antes e por volta do segundo século AEC, ou seja, já estaria estabelecido na cultura greco-romana antes da versão final do livro de *Daniel*. Mais tarde outros autores apocalípticos ajustaram a sequência dos impérios, fazendo de Roma o quarto e o reino de Deus o quinto e último³¹⁹.

Tais questões interagem adequadamente com categorias empregadas por Edwards em seu estudo sobre as relações entre pagãos, judeus e cristãos no Oriente grego antigo: “*power of the past*” (poder do passado ou sobre o passado) e o “*power of the future*”

³¹⁶ Benveniste, 1932.

³¹⁷ Flusser, 1988.

³¹⁸ Shoemaker, 2018, p. 31-32.

³¹⁹ Price, 2020, p. 86-87.

(poder do futuro ou sobre o futuro). O autor comenta que naquele cenário, oráculos eram um dos meios pelos quais pessoas procuravam dar sentido às preocupações do presente através do discernimento do futuro, numa tentativa de ter mais controle sobre o futuro incerto, num alívio da ansiedade e estresse³²⁰. Da mesma forma, o apelo ao poder da tradição fez surgir obras como os *OrSib*, onde tradições greco-romanas e judaicas foram combinadas numa reação antirromana³²¹.

Diante do exposto, o conceito de letramento apocalíptico é um meio para compreender aspectos da produção e consumo de oráculos e textos apocalípticos, aqui sobretudo pensando os problemas relativos aos *OH*. Entender esse letramento pode ser eficaz para uma melhor compreensão da articulação de contradiscursos apocalípticos como forma de resistência cultural contra Roma³²², para isso, embora ainda na sincronia, é preciso reduzir o campo de observação à época de Mitrídates.

1.2. Resistência cultural articulada em contradiscursos apocalípticos

Em “*Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in early Judaism*”, Anatheia E. Portier-Young interpreta o livro de Daniel e o livro etiópico de Enoque como literaturas de resistência ao projeto de império, destacando o peso dos estudos pós-coloniais nos estudos bíblicos, sobretudo por meio do criticismo bíblico pós-colonial³²³. A autora argumenta que o livro de Daniel definiu para sua audiência um programa de resistência não violenta à perseguição e aos sistemas de hegemonia e dominação do

³²⁰ Edwards, 1996, p. 122.

³²¹ Edwards, 1996, p. 37.

³²² Aqui há uma série de questões sobre oralidade, escrita, leitura, cultura erudita e popular na antiguidade, que por bom senso só serão abordadas a partir dos problemas dos *OH*. Para além da simples definição de letramento como um processo de domínio do uso da leitura e escrita para compreender e se fazer entender, é necessário pensar o letramento apocalíptico nas tensões políticas e sociais do imperialismo e resistência ao mesmo na antiguidade.

³²³ Portier-Young, 2011, p. 223-381.

governo de Antíoco IV³²⁴. O livro da professora Portier-Young trouxe *insights* importantes para esta pesquisa sobre os *OH*, a autora apresenta uma perspectiva renovada, considerando as propostas sobre as relações entre resistência e a literatura apocalíptica. Em seu livro foi encontrado pela primeira vez o conceito de contradiscurso aplicado ao estudo da literatura apocalíptica, bem como uma conceitualização de resistência aplicada aos contextos da resistência judaica aos impérios helenísticos³²⁵.

O trabalho mais recente a comentar os *OH* em relação à literatura de resistência é o artigo do professor Dobroruka, “*Mithridates and the Oracle of Hystaspes: some dating issues*”. O autor observa que o fato de Hystaspes ser citado juntamente com a Sibila levou ao argumento circular de que ambos os conjuntos de oráculos desempenharam o papel de resistência cultural contra Roma³²⁶. Nesse cenário, definir se tais textos estimulavam uma resistência ativa, sobretudo militar, ou passiva, caracterizada por um quietismo político, é uma questão que ainda permanece aberta diante da escassez de informações sobre as condições de leitura na antiguidade³²⁷. Embora esta pesquisa não tenha pretensão de fechar a questão, um objetivo é contribuir com propostas sobre como os *OH* eram possivelmente lidos e recebidos na antiguidade.

A interação entre resistência e a literatura apocalíptica, com sua ênfase na crença de um futuro messiânico, tem sido interpretada como “não violenta”, e por um lado levando até a um quietismo político, como observado por Goodman, ao invés de insurreições armadas³²⁸. No século XX, Eddy propôs uma resistência oriental justificada quase que universalmente em termos religiosos, daí uma “resistência religiosa ao helenismo”³²⁹, devido à teologia política oriental sobre suas monarquias, que reservavam

³²⁴ Portier-Young, 2011, p. 229.

³²⁵ Portier-Young, 2011, p. 3-45.

³²⁶ Dobroruka, 2020, p. 181-182.

³²⁷ Dobroruka, 2020, p. 182.

³²⁸ Goodman, 1987, p. 90.

³²⁹ Eddy, 1961, p. 32.

aos reis um caráter divino. Fuchs utilizou a categoria de “resistência espiritual” (*geistige Widerstand*) a Roma, ao comentar a resistência judaica, inclusive incluindo os *OH* entre suas fontes³³⁰.

Quando o assunto são textos oraculares há uma tendência em abordá-los, principalmente no caso dos *OrSib*, como literatura de resistência. Nos últimos anos surgiram posicionamentos e conceitos que exploram as tonalidades da resistência, como o conceito de “*discursive resistance*” (resistência discursiva) de Whitmarsh³³¹. Ao analisar a literatura grega do período romano, o autor aponta três tipos de resistências discursivas no contexto de três diferentes “espaços ectópicos” (*ectopic space*): localismo; o cosmos e o corpo³³².

Por outro lado, Gruen traz uma perspectiva diferente em sua análise dos *OrSib*, afirmando que o conjunto de oráculos não devem ser classificados como literatura de resistência ou interpretados apenas como uma resposta judaica à destruição do Templo, por exemplo, mas como reflexo de uma larga experiência de perseverança sob domínio imperial³³³. Além de avaliar e corroborar o posicionamento de Gruen, Van Noorden desenvolve uma análise de trechos diversos dos *OrSib* sob a perspectiva de uma “*compositional resistance*” (resistência composicional) e de uma “*contextual resistance*” (resistência contextual), conceitos que toma emprestado de Dean Rader, um instrumental metodológico utilizado também por Portier-Young³³⁴.

No caso dos *OH* tudo se complica por não termos pelo menos um texto integral, daí a fluidez das categorias de “resistência cultural” e “discurso” ou “contradiscurso apocalíptico” servir bem ao estudo do tema. À resistência cultural pode-se adicionar mais

³³⁰ Fuchs, 1938.

³³¹ Whitmarsh, 2013, p. 76.

³³² Whitmarsh, 2013, p. 62-76.

³³³ Gruen, 2020, p. 204-205.

³³⁴ Van Noorden, 2023, p. 191-202.

elementos do que a “literatura de resistência” e discurso apocalíptico pode ser compreendido como toda narrativa que além de escatológica, possui também o aspecto de revelação.

A seguir as questões sobre resistência cultural e discurso apocalíptico nos *OH* serão pensadas especialmente entre Mitrídates e o *Apocalipse de João*, o que representa um espaço de cem anos antes e depois da era comum, quando reconfigurações essenciais ocorreram, como a anexação da Ásia Menor por Roma e o nascimento do cristianismo. É necessário, portanto, distinguir dois momentos: o de resistência inicial à expansão da República romana e o de resistência já sob um estabelecido domínio romano.

A escolha da figura de Mitrídates e da localidade Ásia Menor para pensarmos a relação entre a resistência cultural a Roma e os *OH* não é questão de preferência, mas estratégica. Mitrídates foi um agente político que ofereceu aos romanos resistência militar por um lado, e cultural por outro, já que é conhecido seu uso do sentimento religioso e de oráculos para fins de propaganda. É sabido que um dos modelos de Mitrídates foi o próprio Alexandre Magno, cuja relação com oráculos é observada em vida, durante sua campanha asiática³³⁵, e na literatura, tanto em seus biógrafos quanto em textos apocalípticos como os *OrSib* e o livro de *Daniel*, sempre numa fusão entre mito e política.

A relevância da Ásia Menor como local de produção e circulação de oráculos foi registrada por Luciano. Ao narrar as peripécias de Alexandre de Abonotico em *Alexandre ou o Falso Profeta*, o escritor conta como a Calcedônia foi escolhida como uma região adequada e propícia para fundar um oráculo, geográfica e podemos inferir que também culturalmente falando (*Alexandre* 9). Luciano comenta sobre o medo e a esperança que levavam as pessoas à procura de consultas com oráculos. Além disso, há afinidades entre

³³⁵ Sobre o papel do oráculo de Ámon-Zeus na “fabricação” da figura de Alexandre: Sant’Anna, 2021, p. 109-115.

temas relacionados à Ásia Menor, aos *OH* e outros textos apocalípticos, como o influente Apocalipse de João, que circulou entre as igrejas da Ásia Menor³³⁶.

O letramento apocalíptico, como conjunto de ferramentas de composição que facilitavam a produção e a compreensão de textos apocalípticos, pode ser um conceito útil para compreendermos como determinados temas e estruturas literárias eram utilizadas a fim de favorecer a memorização e a reprodução oral e/ou escrita. Ao longo da análise, pretende-se demonstrar tais aspectos por meio dos fragmentos dos *OH* e fontes relacionadas, assim como um conjunto de fontes sobre Mitrídates. É preciso lembrar que não se propõe aqui descobrir e encerrar um contexto de origem dos *OH*, o exercício é pensar as possibilidades dentro da historicidade que as experiências expostas a seguir lhe conferem.

O mito de nascimento de Mitrídates VI Eupator Dioniso possui estreitos paralelos com as narrativas de reis deificados e “salvadores” helenísticos, como Alexandre e Seleuco³³⁷, sugerindo modelos, mas também um trabalho de propaganda de corte para circulação entre os súditos. O berço de Mitrídates teria sido atingido por um raio quando recém-nascido, o bebê sobreviveu, mas em sua testa ficou a marca em formato de um diadema ou coroa. É possível que o sobrenome Dioniso tenha sido dado a Mitrídates devido a essa narrativa³³⁸. O tema de uma marca que distingue e prenuncia o futuro de grandeza do portador também fez parte do mito de nascimento de Seleuco, que supostamente tinha uma figura de uma âncora na coxa, sinal da filiação divina em Apolo (Just. 15.4.5).

A história de Mitrídates foi marcada por mito e fenômenos naturais historicamente comprovados desde o início, o que fortaleceu a tendência na crença no caráter excepcional

³³⁶ Dobroruka, 2020, p. 182.

³³⁷ Laódice, mãe de Mitrídates e princesa de Antioquia na Síria, era descendente de Seleuco Nicator, general de Alexandre e fundador do Império Selêucida. Mayor, 2010, p. 37.

³³⁸ Mayor, 2010, p. 36.

de sua personalidade entre seus contemporâneos. Na ocasião do nascimento de Mitrídates em 135 AEC em Sinope, no Ponto, houve a passagem de um cometa. Curiosamente, houve outra passagem de cometa na terra na ocasião de sua coroação em 119. Os cometas foram considerados parte da propaganda mítica de Mitrídates pelos historiadores modernos, mas Mayor propõe, com base em estudos astronômicos e nas evidências numismáticas, que o comentário de Justino³³⁹, retomando Pompeu Trogo, pode ser considerado historicamente confiável³⁴⁰.

Como rei salvador helenístico, Mitrídates teve uma longa carreira marcada pelas guerras contra Roma, em três guerras “mitridáticas”. Após o massacre organizado em 88 AEC contra os romanos, houve diversas investidas romanas para parar Mitrídates. No mesmo ano o rei combateu contra Sula, em 74 AEC contra Luculo e em 63 AEC Mitrídates foi derrotado por Pompeu, o mesmo general responsável por cercar Jerusalém naquele ano e anexar a Judeia à República romana, encerrando o período de independência judaica sob o reino Asmoneu.

Além de exércitos e poderio militar, a construção de impérios na antiguidade demandava registros, leis, meios de comunicação, propaganda e outras formas de controle através da escrita³⁴¹. É fácil propor que a resistência a projetos imperialistas, ou a construção de um projeto próprio, exigia também letramento, ou letramentos. No entanto, embora o uso de textos fosse algo difuso no mundo antigo, apenas uma minoria era capaz de ler e escrever³⁴². Como explicar então a produção de textos com temas aparentemente populares, com apelo à resistência e à ordem? Textos como os *OH* eram produzidos de forma a facilitar a reprodução oral e por consequência a disseminação do conteúdo?

³³⁹ Historiador romano, não confundir com o filósofo Justino Mártir.

³⁴⁰ Mayor, 2010, p. 27-33.

³⁴¹ Draper, 2004, p. 1.

³⁴² Draper, 2004, p. 2.

Devido ao caráter fragmentário dos *OH*, as questões de datação e autoria há certamente muitos limites sobre o que se pode afirmar ao responder tais questionamentos, mas há também possibilidades. Além dos fragmentos que dispomos, as fontes mais recomendadas para pensarmos essas possibilidades, apesar de suas camadas redacionais, são os *OrSib* 3 e 4. Como vimos, os *OrSib* contêm um tema caro a Mitrídates e seu entorno, a queda de Roma:

However much wealth Rome received from tribute-bearing Asia,
Asia will receive three times that much again
from Rome and will repay her deadly arrogance to her.
Whatever number from Asia served the house of Italians
Twenty times that number of Italians will be serfs
In Asia, in poverty, and they will be liable to pay ten-thousandfold
O luxurious golden offspring of Latium, Rome,
Virgin, often drunken with your weddings with many suitors,
As a slave will you be wed, without decorum.
Often the mistress will cut your delicate hair
and, dispensing justice, will cast you from heaven to Earth
but from Earth will again raise you up to heaven,
because mortals are involved in a wretched and unjust life.
Samos will be sand, and Delos will become inconspicuous,
Rome will be a street. All the oracles will be fulfilled³⁴³.

O antigo tema de que a Ásia teria sua revanche contra a Europa ou Roma podia ser facilmente associado à sucessão de impérios. Pensar o mito das monarquias mundiais ou das idades do mundo na perspectiva do letramento apocalíptico reforça o argumento da possibilidade de os *OH* terem contido esquemas similares ou de terem sido lidos à luz dessa forma de história universal e de filosofia especulativa da história. Quer os *OH* tenham feito parte da propaganda de Mitrídates ou não, é razoável argumentar que os difusores de oráculos do rei contavam entre suas ferramentas tais esquemas míticos, que já estavam disponíveis certamente por Hesíodo, *Daniel* ou mesmo talvez por um *Bahman*

³⁴³ *OrSib* 3.350-364. Tradução de Collins, OTP.

Yasht avéstico³⁴⁴, mais provavelmente por tradição oral. O uso desses esquemas míticos na produção de textos apocalípticos facilitava a memorização e a contação da história.

Numa perspectiva de “resistência composicional” ou “resistência linguística”, pode-se notar um interessante jogo de palavras no trecho selecionado. É o que comenta Van Noorden, demonstrando o uso do estilo de trocadilhos de Calímaco (“*callimachean puns*”) em *OrSib* 3.363-364, como Δήλος άδηλος e Σάμος οίμμος, 'Ρώμη ρύμη³⁴⁵. Tais trocadilhos sugerem oralidade e traços de cultura popular, outros exemplos como estes podem ser úteis para abordar a questão da relação entre cultura erudita e popular na composição de oráculos.

Os versos 350 a 380 dos *OrSib* 3 contém um oráculo contra Roma distinto do resto da composição³⁴⁶. Foi argumentado que este oráculo pertenceu à propaganda de Mitrídates e que a *despoina*, que corta os cabelos de Roma, representaria a Ásia, no entanto, Collins aponta que o fato de que no oráculo está prevista a restauração de Roma e um estado de harmonia (*OrSib* 3.361-375), numa ideia de reconciliação, não combina com o ódio a Roma instigado por Mitrídates³⁴⁷. A *despoina* é identificada com Cleópatra e o conteúdo do oráculo acaba por se relacionar com a interpretação que Knohl faz dos *OH* por meio do conteúdo em Lactâncio, identificando dois governantes com Augusto e Marco Antônio³⁴⁸.

O mito dos metais, outro tema caro que possivelmente se relaciona aos *OH*, é referenciado sutilmente em *OrSib* 3.356, “*golden Offspring of latium*”. No mesmo texto, embora pertença a um camada menos antiga do oráculo, o esquema dos metais aparece

³⁴⁴ Mayor cita o *Bahman Yasht* e os *OH* como fontes do contexto histórico da ascensão de Mitrídates como opositor de Roma. Porém, a autora não problematiza as questões de datação das fontes. Mayor, 2010, p. 33-34.

³⁴⁵ Van Noorden, 2023, p. 195.

³⁴⁶ Collins, OTP, p. 358.

³⁴⁷ Collins, OTP, p. 358.

³⁴⁸ Knohl, 2000, p. 32.

de forma mais desenvolvida com todos os elementos chaves: ouro, prata, bronze e ferro (3.77-80). Como vimos, tanto o *OrSib* 3 quanto o 4 possuem em suas estruturas literárias o esquema das monarquias, que embora em diferentes versões, narram uma história universal e expressam uma filosofia da história teleológica com ápice na queda de Roma.

É ao momento chave da queda de Roma que estão relacionados outros temas que fizeram parte de um letramento apocalíptico, sobretudo devido a constância com que se repetem pelas fontes, alguns deles com potencial para figurar no programa de propagandas de Mitrídates contra Roma e como rei salvador na Ásia. Neste caso, alguns dos mais expressivos no *OrSib* 3 são o “rei que virá da Ásia” (611-618) e o “rei do sol” (652-654), análogos ao “rei que vem do céu” (*rex magno de caelo*) da citação de Lactânio. Embora sejam figuras diferentes e tenham características e significados próprios entre as fontes³⁴⁹, estes reis salvadores ou “escolhidos” compartilham de funções bastante similares nas narrativas. O rei do sol torna-se um caso especial nos *OrSib*, pois além de *OrSib* 3.652-654, está presente também no *OrSib* 13.151 e 164, o que reforça o caráter de ferramenta composicional do tema.

Nos *OH* a queda de Roma deve ter aparecido associada a um conjunto de sinais do fim dos tempos. Entre esses sinais há um que se destaca curiosamente pela presença em fontes iranianas, grega, judaica e judaico-cristã: o nivelamento das montanhas. Ao narrar o conflito entre Ahura Mazda e Ahriman, Plutarco relata que a planificação da terra é uma das consequências da derrota de Ahriman (Plut. *De Iside* 47). Na *GrBd* (34.16, 18-21 e 33) o derretimento do metal que está nas montanhas e o aplainamento das mesmas está associado ao evento escatológico de renovação e julgamento, assim como em *I Enoque*, onde as montanhas se derretem como sinal do julgamento vindouro (52.6, 53.7,

³⁴⁹ Dobroruka, 2024.

67.7). No Apocalipse de João há um trecho que menciona a noção de aplainamento das montanhas na ocasião da abertura do sexto selo (*Ap* 6.14-16).

Para Lincoln, o nivelamento das montanhas representa um mundo sem classes sociais, numa mensagem de igualitarismo social e abolição das distinções de classe³⁵⁰. Peixoto considera esta uma análise anacrônica, não pelo uso em si da categoria “classes sociais”, mas de acordo com sua objeção à interpretação de Lincoln de *Yasna* 29.3 e da exegese que o autor faz do termo em persa médio “*an-abēsar*” não como significando “sem coroas” no sentido de “sem classes sociais”, mas significando apenas “sem montanhas”³⁵¹.

É interessante notar que ao defender a origem judaica de uma versão dos *OH*, Flusser argumenta enfaticamente que não é possível distinguir temas persas de judaicos nos sinais do fim, embora não os problematize em detalhes. Ao analisar o tema do derretimento das montanhas entre textos da *Bíblia Hebraica*, *1 En* e *GrBd*, Peixoto conclui que não é possível estabelecer o empréstimo zoroastrista do tema como um todo, mas que a presença do metal incandescente é bastante específica em *1 En* 67, sendo um provável elemento de influência zoroastrista³⁵². Embora o mito dos metais não apareça explicitamente em relação aos *OH*, somente por suposição como aqui proposto, *1 En* apresenta uma versão do complexo mítico com montanhas de metais (*1 En* 52.6), que foram associadas a impérios mundiais³⁵³. Esta é mais uma evidência do uso do mito dos metais num modo escatológico e apocalíptico de expressão.

O rio de metal derretido pelo qual passarão justos e ímpios num “ordálio universal” seria consequência do aplainamento das montanhas. Este tema ganhou contornos sincréticos e acaba por se relacionar aos *OH*, inclusive possuindo um elo com

³⁵⁰ Lincoln, 1983, p. 140-148.

³⁵¹ Peixoto, 2019, p. 170-179.

³⁵² Peixoto, 2019, p. 192-193.

³⁵³ Knibb, 2007, p. 56.

Mitrídates³⁵⁴. Em 88 BCE Aquilius foi executado pelo rei, que lhe lançou ouro derretido pela garganta. Tal estilo de julgamento ecoa o tema do “ordálio universal”, registrado na *GrBd* 36.18-19, que descreve como para os justos o metal derretido será como leite morno, e para os ímpios a sensação do próprio metal derretido. A partir de um estudo comparado sobre a temática do ordálio universal entre a *Yasna* 51, o capítulo 34 da *GrBd* e *1 En* 67, a tese doutoral de Peixoto contribuiu para uma melhor compreensão da interação desta tradição apocalíptica entre as literaturas zoroastristas e judaica³⁵⁵.

Pensar as estratégias narrativas dos *OH* também pode ser feito através do *Apocalipse de João*, principalmente se considerarmos as hipóteses de Flusser, para quem os *OH*, ou pelo menos uma versão deles, teriam sido fonte para a composição de João de Patmos. Ao analisar o *Apocalipse de João* como uma narrativa poética que leva o público ouvinte ou leitor a explorar os próprios conflitos históricos numa chave arquetípica e dramaticamente simbólica de um conflito primordial, Kelber evidencia a oposição entre os poderes do caos e da ordem: Babilônia; a grande meretriz e a besta em contraposição à Nova Jerusalém; à noiva e ao cordeiro³⁵⁶. É sabido que Babilônia é figura para a Roma imperial, que é associada às outras personificações do mal como a grande meretriz e as bestas, configurações hermenêuticas que formam um camuflado cenário antirromano³⁵⁷.

Enquanto no Apocalipse, Roma recebe epítetos e jamais é citada pelo nome, nos *OH* a cidade parece ter sido citada explicitamente pelo menos numa versão, a julgar por Lactâncio. Aparentemente, apesar de fazer uso de um pseudônimo, os *OH* não teriam metáforas ou alegorias para se referir à Roma de maneira velada³⁵⁸. De acordo com

³⁵⁴ Dobroruka, 2020, p. 191.

³⁵⁵ Peixoto, 2017.

³⁵⁶ Kelber, 2004, p. 147-153.

³⁵⁷ Kelber, 2004, p. 150-153.

³⁵⁸ Esta questão traz à mente o conceito de “*hidden transcript*” de James Scott, desenvolvido em seu clássico livro sobre resistência *Domination and the Arts of Resistance: hidden transcripts* (1990). No entanto, por razões metodológicas a obra só será explorada no capítulo 3.

Flusser, há possibilidade de que os dois governantes maus descritos por Lactâncio tenham sido representados como dragões nos *OH*, a aparência bestial que um dos governantes assume no Apocalipse teria derivado dos oráculos³⁵⁹. Isso nos leva à interessante abordagem de pensar uma hipotética estrutura literária apocalíptica de pelo menos uma versão dos *OH* através do Apocalipse de João.

A partir de novas leituras acadêmicas do Apocalipse de João, Kenner Terra compreende o livro como uma narrativa de instauração do caos, onde o contradiscurso é parte das estratégias discursivas de persuasão para convencimento do público³⁶⁰. Há uma antítese em como são construídos narrativamente a ordem e a desordem, o cosmos e o caos³⁶¹. O autor utiliza o livro de *I Enoque* para demonstrar como ao integrar o cânon da cultura judaico-cristã, a tradição apocalíptica enoquita contribuiu para a construção narrativa do ambiente de caos em outros textos apocalípticos, com suas imagens de seres aprisionados, terror e violência³⁶².

Uma leitura renovadora do *Apocalipse de João* que pode contribuir para a compreensão dos *OH* foi proposta por Adela Yarbro Collins, principalmente nos aspectos do mito de combate e a catarse. Em sua tese doutoral, Adela Collins compara temas de Apocalipse 12³⁶³ com tradições acadianas, ugaríticas, egípcias e gregas (principalmente os ciclos de Set-Ísis-Hórus e Píton-Leto-Apolo), para demonstrar como o mito de combate em Ap 12 possui padrões míticos tradicionais que podem ser encontrados do oriente próximo ao mundo greco-romano³⁶⁴. Considerando a proposta de Flusser, de dragões e governante com aparência bestial no conteúdo dos *OH*, pode ser que alguma

³⁵⁹ Flusser, 1988, p. 396.

³⁶⁰ Terra, 2020, p. 133-221.

³⁶¹ Terra, 2020, p. 171-172.

³⁶² Terra, 2020, p. 75-131.

³⁶³ Ap 12 narra a perseguição da mulher por um dragão.

³⁶⁴ Yarbro Collins, 1976, p. 57-84.

versão dos oráculos tenha contido a estrutura do mito do combate³⁶⁵, pois é marcante nos fragmentos o tema da perseguição aos justos e da redenção, seja por intervenção de “Júpiter”, o “filho de Deus” ou o “Rei que vem do céu”.

Embora Flusser utilize o Apocalipse de João e um conjunto de outras fontes judaicas, como os *OrSib* e a introdução grega de *Ester*, para comprovar sua hipótese sobre a origem judaica dos *OH*, a figura do dragão e o mito do combate pode indicar justamente a fonte persa ou de temas persas por trás do Apocalipse, uma versão dos *OH*. Num estudo sobre as figuras dos salvadores e dragões entre as literaturas zoroastristas e judaicas, Hintze aponta um paralelo bastante específico já mencionado por Bousset: o mito do combate em *Ap* 20.1-3 e o dragão *Dahaka* e os heróis que o enfrenta nas fontes avésticas e pahlavi³⁶⁶. Para Hintze, as similaridades entre as histórias são tão próximas que é possível que o mito do combate no *Apocalipse de João* pode ter sido desenvolvido a partir de um modelo iraniano³⁶⁷.

O mito do combate está presente nas literaturas profética (Yahweh e o Leviatã, *Is* 27) e apocalíptica (*Dn*) judaicas, no entanto, a possibilidade de um modelo iraniano no Apocalipse por meio dos *OH* deve ser investigada em seus pormenores. Isto se faz ainda mais necessário se considerarmos um conjunto de temáticas que interagem no mito escatológico entre judeus, zoroastristas e cristãos: chegada de um redentor; ressurreição; julgamento; derrota do dragão e nova vida em felicidade³⁶⁸. Numa fonte como o *ZWY*, por exemplo, podemos identificar pelo menos quatro destes temas; nos fragmentos dos *OH* pode-se identificar a figura do redentor; o julgamento e a expectativa de uma nova vida. A ressurreição dos mortos e a derrota de uma serpente ou dragão são temáticas

³⁶⁵ O fragmento da Teosofia menciona a “encarnação do salvador”. Em *Ap* 12 o dragão persegue a mulher e seu filho.

³⁶⁶ Hintze, 1999, p. 82.

³⁶⁷ Hintze, 1999, p. 83.

³⁶⁸ Hintze, 2019.

altamente influentes para figurar na composição de discursos apocalípticos nos oráculos perdidos.

A julgar pelos fragmentos, os *OH* possuíam textos de alto teor catártico. A relação entre apocalipse e catarse foi evidenciada por Adela Collins, ao demonstrar o significado psicológico do discurso apocalíptico de João de Patmos³⁶⁹. A crise e tensão narradas e experienciadas ao ler o Apocalipse intencionavam dar aos leitores também a catarse, o alívio por meio da promessa da intervenção divina e justiça. A autora propõe uma interpretação do Apocalipse de João não como reflexo da situação social em si, mas como uma “crise percebida” entre a fé em Jesus e ambientes pagãos ou judaicos hostis aos cristãos³⁷⁰.

Ao narrar seu testemunho como vítima e sobrevivente dos horrores dos campos de concentração nazistas, Frankl registrou várias observações sobre a experiência humana com a resistência física, psicológica e espiritual. O psicoterapeuta percebeu que o sentido nos dá capacidade para enfrentar o sofrimento mesmo nas circunstâncias mais miseráveis³⁷¹. Uma das formas mais eficazes para o sentido na vida, mesmo diante de situações em que nada se pode mudar, é a pessoa erguer-se acima de si mesma, mudando a si mesma³⁷². O contato com textos apocalípticos podia fornecer aos antigos as ferramentas das quais necessitavam para dar sentido às suas experiências.

Os contradiscursos dos *OH* estariam estreitamente relacionados a uma cosmologia antagonica, numa lógica de contraposição do mito com mito, como gerador de sentido. Em contraposição ao ideário de uma estabilidade e paz duradouras desenvolvido pelos romanos, que em determinado momento deu expressão à *Pax Romana* sob Augusto, os

³⁶⁹ Yarbrow Collins, 1984.

³⁷⁰ Terra, 2020, p. 139-140.

³⁷¹ Frankl, 2022, p. 161-163.

³⁷² Frankl, 2022, p. 168.

textos apocalípticos e oraculares insistiam em mostrar um mundo instável e marcado pela luta entre as forças do bem e do mal, mas com triunfo certo dos justos.

2. Os Oráculos de Hystaspes no paronama da filosofia helenística romana

Ao citar os *OH* por volta de 150 EC em Roma, Justino o fez no contexto de uma polêmica em parte filosófica. No *Diálogo com Trifão*, o filósofo relata as escolas filosóficas pelas quais passou antes de se converter ao cristianismo: estoica, peripatética, pitagórica e platônica, num esboço de itinerário intelectual (*Diálogo* 2.1-6). É especialmente à escola estoica que Justino se refere ao utilizar Hystaspes e a Sibila em sua estratégia retórica, vulgarizando e atribuindo um novo sentido ao conceito estoico de *ekpyrosis*³⁷³. Este movimento ocorre devido a pelo menos duas questões latentes na *Primeira Apologia*: corroboração da fé cristã por meio de paralelos proféticos e filosóficos pagãos; defesa dos cristãos como um grupo perseguido em comparação com outros grupos que, supostamente, professavam ideias semelhantes. Vejamos *I Ap* 20.1-3:

Também a Sibila e Histaspes disseram que todo o corruptível deveria ser consumido pelo fogo; os filósofos estóicos têm por dogma que o próprio Deus se dissolverá em fogo e afirmam que novamente, por transformação, o mundo renascerá. Nós, porém, consideramos Deus o criador de todas as coisas, superior a todas as transformações³⁷⁴.

Justino adiciona o conhecimento da Sibila e Hystaspes a seu argumento de exposição da doutrina do julgamento, numa perspectiva escatológica individual onde os iníquos serão punidos com fogo no inferno (*geena*). Apesar de diferenciar o Deus estoico do Deus cristão, mais adiante Justino parece afirmar que em essência a conflagração

³⁷³ Talvez possa se falar de uma cristianização do conceito.

³⁷⁴ Tradução de Storniolo & Balancin, 1995. Texto grego de Minns & Parvis, 2009: Καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν. οἱ λεγόμενοι δὲ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι καὶ αὖ πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσιν· ἡμεῖς δὲ κρεῖττόν τι τῶν μεταβαλλομένων νοοῦμεν τὸν πάντων ποιητὴν θεόν

universal estoica é o mesmo fenômeno do fogo que no fim dos tempos punirá os pecadores. Entretanto, a *ekpyrosis* faz parte da teoria física estoica, um fenômeno cíclico sem valoração moral ou negativa; enquanto o fogo divino da crença cristã adquire para além de um caráter escatológico, uma qualidade metafísica, inclusive sendo eterno e infernal.

Justino amplia a reflexão ao comparar as percepções sobre o Deus cristão com as concepções platônicas sobre a divindade, que de acordo com ele são harmônicas: “assim, quando dizemos que tudo foi ordenado e feito por Deus, parecerá apenas que anunciamos um dogma de Platão” (*1 Ap* 20.4a). É a partir das alegadas similaridades entre filosofia grega e as crenças cristãs que o apologista questiona a perseguição aos cristãos, pois, apesar de ser um grupo com tantas ideias e práticas comuns, é também um dos mais perseguidos e injustiçados. Ao longo de sua defesa, o filósofo argumenta que o devido processo legal não é seguido quando se trata de investigação e condenação de cristãos. A defesa de Justino intencionava familiarizar e humanizar os cristãos, diante das acusações infundadas das quais eram vítimas, como canibalismo e ateísmo.

Os debates suscitados por Justino o guiaram, por fim, a uma séria questão filosófica: a de expor-se à morte por uma causa, sujeitando-se ao martírio ao invés de retroceder. Seu opositor Crescente, filósofo cínico³⁷⁵, teria sido em várias ocasiões refutado por ele e, segundo Eusébio de Cesareia, foi um dos principais responsáveis por lhe armar ciladas que o conduziram ao “glorioso martírio” (*História Eclesiástica* 16.1). Expressão que mostra como se desenvolveu entre os cristãos uma ética do martírio, assim como os judeus haviam experienciado fenômeno semelhante em períodos em que seu estilo de vida e religião eram ameaçados³⁷⁶.

³⁷⁵ Eusébio de Cesareia toma o significado vulgar do termo “cínico” para criticar Crescente.

³⁷⁶ Temos um exemplo clássico em Macabeus, que reflete a perseguição sofrida na época Antíoco IV Epífanes.

Hystaspes foi citado em momentos que refletem o encontro entre filosofia pagã e o cristianismo, que por sua vez, começava a desenvolver sua própria filosofia. Não por acaso, na segunda seção onde faz menção ao profeta persa, Justino argumenta que Platão depende de Moisés, representando o filósofo grego mesmo como discípulo do líder hebreu (*I Ap* 44, 59). Este argumento reflete uma estratégia bastante utilizada nas polêmicas culturais do período helenístico, nas quais os comentadores se esforçavam para provar a antiguidade das próprias tradições e ícones culturais.

A tendência da valorização do mais antigo está presente em Lactâncio, ao se referir a Hystaspes com a ênfase “*Medorum rex antiquissimus*”, rei antiquíssimo dos Medos. Além disso, o sonho e interpretação sobre a queda de Roma teriam sido registrados antes mesmo da fundação de Tróia. Nas *Instituições Divinas* podemos encontrar um interessante paralelo entre a filosofia especulativa da história de Hystaspes e a filosofia da história de Sêneca, o velho. O filósofo estoico e romano dividiu a história de Roma em idades, num esquema semelhante ao mito das idades do mundo: a infância (*infantiam*) sob Rômulo; a puberdade (*pueritiam*) sob outros reis; a juventude após as guerras púnicas e o começo da velhice (*senectus*), marcada por guerras civis (*ID* 7.12.14). Lactâncio conclui que depois da velhice vem a morte, e introduz as profecias das Sibilas e de Hystaspes sobre a queda de Roma.

2.1. Circulação e modos de consumo

Apesar das dificuldades em abordar questões de circulação e modos de consumo de textos que sobreviveram apenas em fragmentos, é possível trabalhar por inferências e chegar a conclusões significativas a partir delas. No caso dos *OH*, uma breve citação como a de Clemente de Alexandria pode oferecer pistas sobre a circulação dos oráculos nos meios cristãos e consequentemente, pelo império romano.

Em seu comentário sobre Hystaspes, Clemente de Alexandria surpreende ao atribuir recomendação de leitura do profeta persa a um cristão eminente como o apóstolo Paulo. Na crítica acadêmica desta fonte, é consenso que Clemente refere-se a um discurso apócrifo de Paulo, sendo comum tratar o fragmento como um pseudo-Paulo³⁷⁷:

Thus also when prophets arose from the most respected households of the Greeks in their own language who were recipients of the beneficence of God he distinguished them from the common people; in addition to the *Preaching of Peter*, the apostle Paul made this clear saying: ‘Take also the Greek books, consider the Sibyl, how she declares the One God and the future. Take the Hystaspes and read, and you will find the son of God written of far more distinctly and clearly, and how that many kings will array themselves against the Christ, hating him and those who bear his name, namely his faithful ones, and his endurance and presence/return.’ Then with a single statement he inquires of us, “the whole world and the things in the world are whose? Are they not God’s?”³⁷⁸.

No entanto, não é raro encontrar pelo Novo Testamento passagens que atribuem ao apóstolo o uso de poetas pagãos, como é o caso de sua pregação na ocasião do encontro com os filósofos epicureus e estoicos no areópago de Atenas, onde se pode identificar pelo menos três no discurso registrado em *Atos dos Apóstolos* 17.28: Epimênides, Arato e Cleanto³⁷⁹.

Na epístola a *Tito* 1.12 há novamente uma referência a Epimênides, embora não pelo nome, mas como um “profeta cretense”. Foi justamente Clemente de Alexandria que identificou o “profeta” como Epimênides e como fonte para *Tito* 1.12 em *Stromata* 1.14. Harris propôs uma reconstrução do suposto texto perdido de Epimênides e do contexto da alusão ao mesmo em *At* 17.28. De acordo com o pesquisador, um texto comum teria sido fonte para *At* 17.28 e *Tito* 1.12. Por Diógenes Laércio 1.112 sabemos que Minos teria

³⁷⁷ Windisch, 1929, p. 74, Messina, 1933, p. 77-79, Beatrice, 1999, p. 378.

³⁷⁸ Tradução de Dobroruka & Kraft. Texto grego de Bidez & Cumont, 2007: λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους. ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἓνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε, καὶ εὐρήσετε πολλῶν τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς, μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ, καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ. (*Stromata* 6.5.43).

³⁷⁹ Arato, *Fenômenos* 5. Cleanto, *Hino a Zeus*.

sido tema de um poema composto por Epimênides, onde provavelmente os cretenses foram alvo de censura pela crença de que Zeus teria sido um príncipe enterrado em Creta. Assim, pressupõe-se que em seu texto Epimênides defendia a imortalidade e dependência de todos em Zeus e tecia uma crítica ao caráter dos cretenses, como mentirosos³⁸⁰.

Saber ou não se Paulo realmente recomendou a leitura de um texto atribuído a Hystaspes deve permanecer uma questão especulativa. Isso não impede a conjectura, entretanto, da possibilidade de que cristãos dos círculos paulinos e mesmo o próprio apóstolo tenham conhecido textos e tradições que circulavam sob o pseudônimo de Hystaspes, que já era popular pelo menos à época de Justino Mártir. Se textos atribuídos a uma personalidade aparentemente remota como Epimênides, do longínquo século VI AEC, ecoaram em escritos que se tornaram parte do cânone cristão, o que dizer de oráculos com conteúdo apocalíptico? Os contatos e semelhanças entre as crenças zoroastristas e judaicas teriam contribuído para a aceitação e circulação dos oráculos entre judeus e cristãos? É importante destacar que o próprio cristianismo surgiu em contextos de um judaísmo marcado pela literatura e movimentos apocalípticos.

Como vimos, já à época de Mitrídates VI pode-se associar a circulação e conteúdo apocalíptico dos *OH* com anseios por salvação, entre outros aspectos devido ao conturbado ambiente helenístico e seu apelo por reis salvadores. Embora a intervenção romana na Ásia Menor tenha colocado fim nos conflitos entre os reinos helenísticos, o que contribuiu para um cenário menos instável, muita insatisfação e revoltas ocorreram sob o jugo de Roma, sendo as revoltas judaicas as mais célebres entre esses movimentos³⁸¹. O cristianismo deu uma nova dimensão ao messianismo, e ao mesmo tempo que criou uma “escatologia realizada”, criou a expectativa por uma segunda vinda

³⁸⁰ Harris, 1906, p. 305-317. Harris, 1912, p. 348-353.

³⁸¹ A primeira revolta judaica de 66 a 70 EC, 115 a 117 EC sob Trajano e o movimento messiânico de Bar Kochba entre 132 e 135 EC.

do messias, a *parousia* do Senhor, quando finalmente o reino de Deus seria implementado por completo.

Tais temas podem ser pensados na perspectiva do fenômeno da “helenização” do cristianismo³⁸². Como o Apóstolo Paulo, Clemente de Alexandria foi um dos agentes responsáveis por colocar em contato elementos culturais gregos com a nascente fé cristã. Seu papel destacou-se no uso da cultura literária e da retórica, de acordo com a tradição da Segunda Sofística, na apologética cristã, com o objetivo de ilustrar o cristianismo na cultura filosófica e embasar racionalmente a fé, exortando os gregos à conversão³⁸³. Além disso, por Clemente pode-se constatar o fluxo de ideários do judaísmo helenístico no cristianismo por meio de textos como os *OrSib*, utilizados amplamente em seus textos³⁸⁴.

Para Clemente de Alexandria, Paulo teria recomendado que lessem Hystaspes para que reafirmassem a esperança, confortando-se no fato de que mesmo um pagão profetizou a *parousia* do Senhor. Ao longo do Novo Testamento podemos encontrar trechos nos quais a expectativa da *parousia* é mencionada de forma a confortar os membros das primeiras comunidades cristãs, o que é especialmente claro na *Segunda Epístola aos Tessalonicenses*. Cartas como essas, autênticas ou pseudoepígrafos, circulavam entre comunidades e eram lidas em reuniões.

É possível que conteúdos dos *OH* e mesmo dos *OrSib* tenham circulado entre cristãos em formato de carta, embora escritos em forma oracular. A estrutura literária do Apocalipse de João pode dar embasamento a esta suposição: uma revelação anexada a sete cartas às igrejas da Ásia Menor. Os *OH* e os *OrSib* chegaram a ser lidos em reuniões

³⁸² Codá resume a helenização inicial do cristianismo em três aspectos principais: a difusão dos *lógia* de Jesus por meio de Paulo e da língua grega no mundo greco-romano; a semelhança do cristianismo com os cultos de mistérios e a contribuição dos intelectuais convertidos, com a reflexão no confronto entre a fé cristã e a inteligência grega. Codá, 2006, p. 33.

³⁸³ Codá, 2006, p. 33-42.

³⁸⁴ Recentemente algumas teses abordaram o uso dos *OrSib* por autores cristãos, como Hooker, 2008. Tremblay, 2014, comenta as citações dos *OrSib* nas obras de Clemente de Alexandria e organiza uma tabela referenciando-as, p. 126.

cristãos? Se os cristãos tinham acesso a Hystaspes e a Sibila como sugere o fragmento de Clemente de Alexandria, estas são possibilidades a se considerar.

O comentário de Justino Mártir sobre a perseguição de que eram alvo aqueles que se atrevessem a ler Hystaspes sugere que à sua época e local a censura era ainda mais incisiva. É neste momento que se torna importante se perguntar não apenas pelos meios materiais do consumo desse texto, mas pelas questões existenciais e espirituais que suscitavam o acesso e a leitura de oráculos. O seguinte trecho de *1 Ap* 44.11-13 é bastante representativo:

(...) se dizemos que os acontecimentos futuros foram profetizados, nem por isso afirmamos que aconteçam por necessidade do destino; afirmamos sim que Deus conhece de antemão tudo o que será feito por todos os homens e é decreto seu recompensar cada um segundo o mérito de suas obras e, por isso, justamente prediz, por meio do Espírito profético, o que para cada um virá da parte dele, conforme o que suas obras mereçam. (...) Todavia, pela ação dos maus demônios, decretou-se pena de morte contra aqueles que lerem os livros de Histaspes, da Sibila e dos profetas, a fim de impedir, por meio do terror, que os homens consigam, lendo-os, o conhecimento do bem, e retê-los como seus escravos; coisa que definitivamente os demônios não puderam conseguir. Com efeito, não só os lemos intrepidamente, mas também, como vedes, nós vô-los oferecemos, para que os examineis, pois estamos seguros de que agradarão a todos. Mesmo que consigamos persuadir algumas poucas pessoas, nosso ganho será muito grande, pois, como bons agricultores, recebemos do amo a nossa recompensa³⁸⁵.

É interessante notar, neste trecho, que Justino parece sugerir uma disputa entre poderes cósmicos por controle. Há um “espírito profético”, que revela a verdade aos homens e a “atividade de demônios”, responsável por impedir o acesso à verdade revelada pela coerção e medo. Tal disputa cósmica certamente podia ser sentida na prática, pois se há demônios, há o carrasco e outras autoridades que exerciam o controle sobre a circulação e leitura de determinados materiais subversivos.

³⁸⁵ Tradução de Storniolo & Balancin, 1995. Trecho em grego onde Hystaspes é citado (Minns & Parvis, 2009): κατ’ ἐνέργειαν δὲ τῶν φαύλων δαιμόνων θάνατος ὠρίσθη κατὰ τῶν τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους ἀναγινωσκόντων, ὅπως διὰ τοῦ φόβου ἀποστρέψωσιν ἐντυγχάνοντας τοὺς ἀνθρώπους τῶν καλῶν γινῶσιν λαβεῖν, αὐτοῖς δὲ δουλεύοντας κατέχωσιν· ὅπερ εἰς τέλος οὐκ ἴσχυσαν πράξαι. *1 Ap* 44.12.

O trecho sugere que não era fácil para as autoridades romanas impedir o acesso a esses textos. Sabemos que o acesso aos *Libri Sibyllini* era rigorosamente controlado pelo Senado romano, e reservado a oficiais. Entretanto, controlar a circulação e leitura de textos que não se possui não é tarefa simples, e exigiria um aparato de censura no caso de uma proibição oficial e sistemática. Justino menciona um decreto de pena de morte aos leitores de Hystaspes, mas não dispomos de fontes que permitiriam conhecer a dinâmica da investigação e processos contra seus leitores.

Por fim, Hystaspes figura no mesmo patamar de inspiração e revelação da verdade da Sibila e dos profetas. É aqui que podemos nos perguntar se o acesso a tais textos, provavelmente em forma oracular, gerava efeito psicológico similar ao de um encontro com um profeta ou a visita a um recinto oracular. A leitura dos oráculos podia produzir sensação de conforto e segurança diante das incertezas e perseguições? Sem dúvidas, o contato com uma filosofia da história que lhe garante o controle divino do processo e experiências presentes, bem como a certeza de um futuro de salvação e felicidade eterna, produziria facilmente, aos olhos contemporâneos, sensação de uma boa sessão de terapia.

3. Conclusões

Hystaspes teria recebido por meio de um sonho, numa idade de ouro, revelações sobre acontecimentos do fim dos dias, na idade de ferro. O evento que marca o ápice da crise nesta idade é a queda de Roma (e o retorno do poder à Ásia), como a última potência humana de uma série de reinos hegemônicos que em determinado momento decidiam os rumos da história. O controle divino da história é definido nas temáticas de julgamento, redenção e salvação, em que figuras como o grande rei do céu atuariam. Esta narrativa

propiciaria a adição de temas como a ressurreição dos mortos e o mito do combate, que podem ter configurado versões dos oráculos.

Apesar das inúmeras lacunas que limitam um conhecimento mais assertivo sobre os *OH*, investigá-los sob a ótica de uma filosofia especulativa da história no mundo helenístico-romano pode privilegiar a abordagem em vários aspectos, permitindo uma compreensão mais apurada de sua natureza e funções. A começar pelo fato de que a interação entre história universal, escatologia e apocalíptica, que tecem essa filosofia, os coloca em contato com as principais tradições que envolvem seus temas: a zoroastrista; a greco-romana e a judaico-cristã.

Pensar as possibilidades da filosofia da história dos *OH* não define questões de origem e datação, tão visadas pelos estudiosos do tema. Isso se deve à dificuldade de rastrear os complexos míticos das idades do mundo, metais e monarquias mundiais, que muitas vezes nos deixam sem pistas, não só pelo sincretismo que os envolvem, mas também pelas condições dos manuscritos e camadas textuais desafiadoras. No entanto, propor a interação entre complexos míticos e um letramento apocalíptico, permite o argumento de que é possível que as temáticas tenham sido utilizadas nas composições dos *OH*, ou que, ainda mais interessante, os oráculos eram lidos e interpretados à luz desses modelos.

Embora as questões de origem e datação sejam difíceis de estabelecer, conciliar os posicionamentos da escola irano-sincrética e da judaico-helenística parece o mais sensato a ser feito. Os paralelos entre os *OH* e a literatura apocalíptica em persa médio são significativos e não podem ser desprezados, sob pena de descartarmos parte essencial das fontes para sua compreensão. Da mesma forma, é necessário valorizar o potencial dos *OH* para adaptações entre judeus e cristãos, assim como a figura da Sibila foi cooptada resultando numa célebre coleção de oráculos.

Resistência cultural e vontade de sentido unem os períodos históricos entre Mitrídates e a composição do Apocalipse de João, bem como entre Justino Mártir e Lactâncio. Não é o caso de propor uma história total dos *OH*, mas de reconhecer as potencialidades de oráculos que podem ter sido compostos à época de Mitrídates e ganhado versões judaica e cristã ao longo de novos acontecimentos históricos e reatualizações de mitos. Os *OH* foram compostos em épocas em que reflexões sobre a história universal estavam em voga tanto pela historiografia quanto por textos apocalípticos. Seus compositores e difusores eram certamente conscientes das polêmicas que envolviam profetizar a queda de Roma, o retorno do poder à Ásia e a vinda de um rei do céu. Esse tipo de material dialogaria de maneira intensa com textos como os *OrSib*, não por acaso é citado sempre junto da Sibila.

CAPÍTULO III – TESTEMUNHANDO HYSTASPES: A QUEDA DE ROMA E OS ÚLTIMOS DIAS NO LIVRO *DE VITA BEATA* (VII) DAS *INSTITUIÇÕES DIVINAS* DE LACTÂNCIO

1. Oráculos, o político e cronologia

Em *De Mortibus Persecutorum* (Sobre a morte dos perseguidores)³⁸⁶, Lactâncio descreve Diocleciano como um imperador de disposição ansiosa, que vivia a se preocupar com as coisas futuras (*DMP* 10.1). Na ocasião em que Maximiano procurava convencê-lo de que era preciso iniciar uma perseguição aos cristãos devido a divergências na prática de festas e sacrifícios pagãos, resolveu consultar o oráculo de Apolo em Mileto, que teria respondido de acordo com o que se esperava de um inimigo da religião de Deus (*DMP* 11.7-8).

Anos mais tarde, Constantino se referiu à consulta ao oráculo da Pítia, que acusou os cristãos de atrapalhar as profecias, o que entre outras causas deu início à Grande Perseguição sob Diocleciano, a partir de 303 EC. Embora fosse comum associar as narrativas de Constantino e Lactâncio como referência a um mesmo episódio, Digeser propôs que se tratava de dois oráculos distintos consultados em ocasiões diferentes: o da Pítia, num oráculo de Apolo em Dafne em 299 EC, e o mencionado por Lactâncio³⁸⁷. Isso mostra o papel de relevância dos oráculos nas questões políticas e religiosas entre os romanos do fim do terceiro e início do quarto século EC³⁸⁸.

³⁸⁶ De início não houve consenso sobre a autoria de Lactâncio, pois consta no manuscrito apenas *Lucius Caecilius*. Assim como a própria vida de Lactâncio, a obra possui várias dificuldades cronológicas. No escrito dedicado a Donatus, o pai da Igreja narra eventos políticos em torno da morte de imperadores romanos que perseguiram cristãos, a partir de evidências internas se pode sugerir como data de composição os anos entre 313 e 316 EC e o local, a Bitínia. Christensen, 1980, p. 21-25. *De Mortibus Persecutorum* será abreviado como *DMP*.

³⁸⁷ Digeser, 2004, p. 57-77.

³⁸⁸ Digeser, 2004, p. 61. Em *DMP* há um episódio de consulta aos livros sibilinos.

Recém-convertido ao cristianismo, Lactâncio passou a ensinar na corte de Nicomédia a convite de Diocleciano por volta de 290 EC. O retórico já possuía vasta experiência na corte quando ocorreram expurgos de cristãos em 299 EC e mais constantemente a partir de 303 EC. Um filósofo e um juiz estavam entre as mentes por trás da articulação contra os cristãos. Lactâncio não cita nomes nas *Instituições Divinas*, mas identifica-se o juiz com Hiérocles³⁸⁹, devido a referência a *Philalēthēs* (“Amante da verdade”, *ID* 5.2.12-17, 5.3.22) e o filósofo com Porfírio, ainda que não sem discordâncias³⁹⁰. O filósofo neoplatônico escreveu três volumes de *A Filosofia dos Oráculos*, obras que nos chegaram em fragmentos, pelos quais se sabe que eram de defesa à religião e teologia tradicionais, e de teor anticristão³⁹¹.

Construir uma cronologia da vida de Lactâncio é tão difícil quanto organizar uma narrativa sobre os acontecimentos históricos de sua época³⁹². Há uma escassez de fontes, pois além das poucas informações autobiográficas nas *ID*, Jerônimo é o único a apresentar um relato sobre Lactâncio em *De viris illustribus* 80. Por esta fonte sabe-se que antes de ser comissionado por Diocleciano, Lactâncio foi discípulo do retórico Arnóbio na África, tendo sido depois afetado pela escassez de pupilos em Nicomédia e se voltado para a escrita. O relato informa a respeito das seguintes obras de Lactâncio: *Simpósio*, *Um guia de viagem*; *O gramático*; *Sobre a Ira de Deus*; sete livros das *Instituições Divinas* contra os pagãos; uma *Epítome das Instituições Divinas*; *À Asclepiades*; *Sobre a Perseguição*; *A Probo*; *A Severo*; *A Demetriano* e *Sobre a obra de Deus*. Além disso, Jerônimo relata

³⁸⁹ Além da referência de Lactâncio, há associação de Hiérocles com a obra *Philalēthēs* por Eusébio (não o Eusébio de Cesareia), que o respondeu em *Contra Hiérocles*, Bowen & Garnsey, 2003, p. 2-3.

³⁹⁰ Digeser, 2000, p. 5-7 e p. 92-107. Barnes diverge da identificação do filósofo como Porfírio, 1981, p. 164-165 e 174-178.

³⁹¹ Digeser, 2000, p. 91.

³⁹² Barnes sugere uma reconstrução cronológica da trajetória de Lactâncio. 2014, p. 176-178.

que já bem idoso, Lactâncio tornou-se tutor do César Crispo, filho de Constantino, mais tarde condenado à morte por ordens do próprio pai³⁹³.

As datas de redação das *ID*, por exemplo, foram suficientes para gerar debate entre os pesquisadores. A visão mais comum e estabelecida é a de que Lactâncio as escreveu entre 305 e 310 EC, preparando outra edição mais perto da sua morte em 324 EC, quando teria incluído dedicatórias a Constantino, bem como duas passagens dualistas³⁹⁴ no texto³⁹⁵. Digeser sugere que essa edição dedicada a Constantino é anterior, de 313 EC, tendo-se baseado numa comparação entre um trecho de Lactâncio e uma carta de Constantino ao Sínodo de Arles³⁹⁶. A sua proposta perpassa uma questão mais ampla, a saber, o nível de influência que Lactâncio teria exercido sobre Constantino em sua política religiosa, ou vice-versa. A autora conclui que entre os anos 310 e 313 EC Lactâncio não estava apenas ensinando Crispo, mas talvez também instruindo Constantino e a corte de acordo com a doutrina cristã³⁹⁷.

Lactâncio declara explicitamente que decidiu escrever as *ID* como reação à chamada “Grande Perseguição”, como forma de apresentar e defender a fé cristã (*ID* 5.2). A obra é dividida em sete livros, sendo os três primeiros uma crítica ferrenha ao paganismo e à filosofia pagã (*De falsa religione*, *De origine erroris* e *De falsa sapientia philosophorum*), o quarto sobre a pessoa de Cristo (*De vera sapientia et religione*), marcando por consequência a transição para uma exposição da doutrina cristã propriamente dita nos livros seguintes (*De iustitia* e *De veru cultu*). O livro sétimo (*De*

³⁹³ Halton, 1999, p. 111-112.

³⁹⁴ As passagens em questão são *ID* 2.8.6a-6i e 7.5.27a-q, nas quais Lactâncio apresenta a ideia da virtude e vício como qualidades opostas e interdependentes, bem como sua crença na criação do bem e do mal por Deus. Bowen & Garnsey, 2003, p. 27-28.

³⁹⁵ Heck, 1972, p. 167.

³⁹⁶ Digeser, 1994.

³⁹⁷ Digeser, 1994, p. 52.

vita beata), no qual Hystaspes finalmente entra em cena, possui um apanhado de doutrinas escatológicas de origens diversas.

Ao longo da sua obra, além de filósofos e poetas, o retórico utiliza diversos textos proféticos e oraculares, sobretudo pagãos, como embasamento para os seus argumentos. Lactâncio critica alguns de seus antecessores na apologia cristã, como Minúcio Félix, Tertuliano e Ciprião, devido ao método que empregavam. Esses apologistas utilizavam amplamente as escrituras cristãs, que não tinham a confiança dos instruídos devido à falta de eloquência e polidez do texto (*ID* 5.1.15-21). Segundo Lactâncio, era necessário que os argumentos a favor da fé fossem baseados na lógica, e não diretamente nas escrituras que de todo modo os pagãos rejeitavam (*ID* 5.4.4). A apologética devia partir do uso de evidências de filósofos e historiadores, bem como de outras autoridades que os pagãos conheciam, a fim de serem confrontados dentro do campo acerca do qual tinham conhecimento (*ID* 5.4.6).

De acordo com a classificação de Cícero³⁹⁸, Lactâncio organiza suas fontes em *divina testimonia* (profetas bíblicos; as Sibilas; Hermes Trismegistus; Hystaspes e Apolo) e *humana testimonia* (filósofos e poetas). Cada uma dessas autoridades possui relação própria com o autor e intencionalidades específicas na composição do texto das *ID*³⁹⁹. É interessante observar como os testemunhos elencados dizem muito a respeito do público para o qual Lactâncio escreveu, falou e quis alcançar: pupilos, aspirantes à carreira do serviço imperial, leitores de Porfírio, Cícero, Virgílio, entre outros na audiência letrada da corte, a fim de garantir-lhes confiança com o conteúdo numa abordagem persuasiva dos argumentos⁴⁰⁰.

³⁹⁸ *Divina testimonia* e *humana testimonia* eram categorias utilizadas na retórica e bem conhecidas dos leitores de Lactâncio. Monat, 1982, p. 52.

³⁹⁹ Para uma análise da avaliação destas fontes por Lactâncio: Kaltio, 2013, Nicholson, 2001.

⁴⁰⁰ Nicholson, 2001, p. 366.

As profecias da Sibila, Hermes Trismegisto e Hystaspes às vezes são postas em conjunto porque há afinidades na forma como Lactâncio percebe os seus personagens. Todos seriam de antiguidade incontestável, e, por pertencerem a um passado remoto, eram imparciais (nem cristãos ou propriamente pagãos) e estavam situados numa época em que supostamente existia a revelação divina⁴⁰¹. O comportamento por inspiração é similar: com autocontrole e sem êxtase. Apolo, por sua vez, é abordado com mais reserva e de modo crítico por Lactâncio, que lhe imputa até mesmo inspiração demoníaca⁴⁰².

Hystaspes tem valor para Lactâncio por ser muito antigo, pelo menos de acordo com a crença do retórico; era um rei e se fazia conhecer por meio de narrativa análoga à de profetas bíblicos⁴⁰³. Além disso, a “personalidade oriental” representa o exótico, tão apreciado por gregos e romanos⁴⁰⁴. Tais aspectos mostram o peso simbólico das citações de Hystaspes na construção da retórica e apologética de Lactâncio, o que merece uma análise mais detalhada nas próximas páginas, principalmente nas profecias sobre a queda de Roma, os sinais do fim dos tempos; bem como na relação entre Júpiter e o poder imperial, e na interação do personagem do *rex magno de caelo* com o ideário da idade de ouro.

2. Perspectivas

O verbo “testemunhar” está no título deste capítulo, no gerúndio, não por acaso. O que Lactâncio estava fazendo⁴⁰⁵ quando selecionou e mencionou determinados temas

⁴⁰¹ Kaltio, 2013, p. 208-210.

⁴⁰² Kaltio, 2013, p. 203.

⁴⁰³ Kaltio, 2013, p. 208-213.

⁴⁰⁴ Nicholson, 2001, p. 370.

⁴⁰⁵ Segundo a fórmula de Quentin Skinner: “(...) to know what the author ‘was doing’: what he intended to do (had meant) and what he had succeeded in doing (had meant to others). The act and its effect had been performed in a historical context, supplied in the first place by the language of discourse in which the author had written and been read; though the speech act might innovate within and upon that language and

de Hystaspes no sétimo livro⁴⁰⁶ de suas *ID*? Esta pergunta evoca o paradigma do “contextualismo linguístico” ou da “escola de Cambridge”⁴⁰⁷, mantendo-se o compromisso de visualizar uma filosofia especulativa da história e resistência cultural por meio da vida e obra de Lactâncio, agora na diacronia e com auxílio de conceitos como o de letramento apocalíptico e *hidden transcript*⁴⁰⁸.

Ler e pensar Lactâncio pelo método contextualista é uma escolha acompanhada pela preocupação de como proceder prudentemente ao abordar um autor cristão antigo com um método desenvolvido para uma melhor compreensão de autores modernos. A preservação das fontes e o senso de autoria da modernidade contrasta com textos fragmentários, hoje perdidos e sem autoria determinada. É o caso do próprio Hystaspes, que, supõe-se, teria sido lido por Lactâncio numa versão pagã (persa-helenística)⁴⁰⁹, acerca da qual pouco ou nada sabemos.

Apesar das questões e limitações entre objeto e método, categorias de discurso, contexto linguístico e pensamento político, todas caras aos postulantes do método contextualista, parecem inteiramente adequadas às perspectivas do que se quer aqui fazer. Um retórico e apologista cristão vivendo e escrevendo entre os reinados de Diocleciano e Constantino, tendo servido como tutor do filho ou até como conselheiro intelectual⁴¹⁰ deste último, tem muito a dizer sobre os problemas e perguntas que ora se faz ao passado.

Lactâncio, assim como Justino Mártir e Clemente de Alexandria, viveu momentos históricos peculiares. No entanto, a transição entre o fim das perseguições aos cristãos e

change it, the language would set limits to what the author might say, might intend to say and be understood to say” Pocock, 2009, p. 129.

⁴⁰⁶ Além das edições já utilizadas, há um trabalho exaustivo e de vasta erudição focado apenas no livro sétimo: Freund, 2009.

⁴⁰⁷ Laslett, Skinner, Pocock e John Dunn foram os pioneiros do contextualismo linguístico. Pocock, 2009, p. 129.

⁴⁰⁸ Scott, 1990.

⁴⁰⁹ Windisch, 1929. O principal defensor da tese judaica é Flusser.

⁴¹⁰ Há visões distintas sobre a relação entre Lactâncio e Constantino, e sobre se Lactâncio influenciou ou não sua política imperial.

a cristianização do próprio Império Romano suscitaram questões inéditas. Ao apreendermos as performances e os atos linguísticos de Lactâncio, é essencial pensar também os seus ofícios, compromissos e audiência. O retórico se apropriou de textos de longa relação com a “resistência cultural”, produzidos outrora contra o imperialismo ou sob hegemonia imperial, porém numa Roma cada vez mais cristianizada. Quais as consequências disso na reconstrução de discursos de Lactâncio a partir de *De Vita Beata*?

Em sua leitura dessa obra, Digeser a insere numa agenda intelectual e politicamente engajada de Lactâncio, diferente da maior parte das abordagens sobre o livro e a obra *ID* como um todo⁴¹¹. A necessidade de “escrever nas entrelinhas” teria surgido da tensão experimentada por Lactâncio, atuando na corte entre a tetrarquia e a expectativa de um reinado de Constantino. Ao basear-se em fontes proféticas, Lactâncio tencionava, por um lado, minar a autoridade dos tetrarcas, identificando-os como reis ímpios e ao próprio Diocleciano como uma besta, por outro, assegurava a legitimidade divina de Constantino, como um rei celeste⁴¹².

As interessantes conclusões de Digeser sobre os temas escatológicos e apocalípticos do livro VII trazem os conteúdos relacionados aos *OH* ao cerne da discussão. Embora cite Hystaspes, a autora não trabalha a crítica da fonte, suas nuances e possibilidades no discurso de Lactâncio; esse não é o objetivo de seu artigo. Passa a ser agora um objetivo deste capítulo, à medida que se pode demonstrar uma nova leitura e corroborar ou discordar de outras.

O “escrever nas entrelinhas” é uma das “artes da resistência”, para lembrar o título do clássico livro sobre resistência de James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (1990). Os conceitos de *public transcript* (roteiro público) e *hidden transcript* (roteiro oculto) formulados por Scott são úteis para uma

⁴¹¹ Digeser, 2014, p. 168.

⁴¹² Digeser, 2014, p. 170-177.

melhor compreensão das dinâmicas aqui analisadas. De acordo com o antropólogo, nas relações de dominação e subordinação há um roteiro público, que se dá na relação aberta entre dominados e subordinados, e um roteiro oculto, que ocorre fora do palco (*offstage*), ou seja, longe da vista e dos ouvidos dos poderosos⁴¹³. É justamente o que Digeser percebe ao afirmar que Lactâncio escrevia e falava sobre a doutrina cristã abertamente, mas que era cauteloso quanto às intenções políticas de seus discursos⁴¹⁴.

Apesar de ter vivenciado a “Grande Perseguição” já como um cristão, Lactâncio fazia parte de uma elite intelectual. É um lugar complexo e praticamente paradoxal, pois o cristianismo ainda não era o que viria a ser, o que não impedia a ocupação de espaços privilegiados por pessoas como Lactâncio⁴¹⁵. Num ambiente ainda não hegemonicamente cristão, sua identidade religiosa deve ser considerada dominante ou subalterna, e seus discursos? Pode-se falar ainda em resistência cultural entre judeus e cristãos tal qual no primeiro ou segundo séculos EC no caso de Lactâncio? O que podia ou não ser dito frente ao poder estabelecido em sua época? Há que se pensar aqui um mundo em disputa e em construção.

Dois livros específicos nos ajudam a mapear a atividade de leitura de Lactâncio, obras dedicadas à sua “biblioteca”. Ogilvie, na década de setenta, fez uma abordagem mais generalista em *The Library of Lactantius*, avaliando o repertório de Lactâncio em poesia grega e latina, *OrSib* e escritos herméticos, filosofia, historiadores, apologistas e a Bíblia⁴¹⁶. Bryce, por sua vez, na década de noventa, realizou em sua tese *The Library of*

⁴¹³ Scott, 1990, p. 2-4.

⁴¹⁴ Digeser, 2014, p. 169.

⁴¹⁵ Sobre essa questão, segue o interessante comentário: “(...) Lactantius had once been a loyal servant of Rome, proud of the heights he had reached in his profession and of his achievement in launching the careers of a generation of leaders of North African and Roman society. Conversion to Christianity, closely followed by a punishing persecution, radicalised him and led him to write off the establishment and its system of values. Even so, there are glimpses of the old Lactantius in *Divine Institutes*, in his conspicuous attachment to the Classical literary tradition, his willingness to bring Roman law into play where it aided his argument, his acceptance of economic inequality, and his strong sense of the need for discipline in the household”. Bowen & Garnsey, 2003, p. 53-54.

⁴¹⁶ Ogilvie, 1978, p. 5-108.

Lactantius, uma abordagem específica e centrada na literatura clássica, ou seja, nas citações de Cícero, Virgílio, Lucrécio e Evêmero⁴¹⁷.

No caso da Bíblia, uma das teses propostas foi a da imperícia nas escrituras (*imperitiam scripturarum*) por Lactâncio, que supostamente teria tido acesso ao texto bíblico somente por meio de *Ad Quirinum*⁴¹⁸. O retórico escreveu aproximadamente cem anos antes do trabalho crítico de Jerônimo numa tradução de autoridade da Bíblia em latim, numa época em que circulavam compilações do texto bíblico em latim, como *Ad Quirinum*, de Cipriano de Cartago, que serviam a missionários e pregadores⁴¹⁹. Entretanto, pesquisadores apontaram evidências de que em alguns momentos Lactâncio não depende de *Ad Quirinum*, o que demonstra acesso e conhecimento das escrituras para além da compilação⁴²⁰.

Ao longo de *ID* algumas linguagens a partir das quais Lactâncio constrói seu discurso podem ser identificadas. Entre elas merece destaque a que categorizo como linguagem profética⁴²¹, que sobrevêm sobretudo de textos bíblicos, mas não somente deles. É possível demonstrar que Lactâncio atribui relevância de profecia a textos não “canônicos”, como os *OrSib*, Hermes e Hystaspes, que segundo sua própria leitura, teriam profetizado sobre as mesmas coisas⁴²². Essas testemunhas são avaliadas de acordo com o parâmetro dos profetas bíblicos.

Embora as linguagens geralmente se meschem, em *De Vita Beata* é perceptível a mudança entre linguagem filosófica e linguagem profética, bem como a predominância de uma ou outra em determinadas partes do livro. Entre os capítulos 1 e 12, Lactâncio

⁴¹⁷ Bryce, 1990.

⁴¹⁸ Monat, 1982, p. 12-13.

⁴¹⁹ Ogilvie, 1978, p. 96-97.

⁴²⁰ Monat, 1982, p. 16-17.

⁴²¹ Lactâncio refere-se aos “profetas” como a um conjunto já canônico de textos bíblicos considerados inspirados para os cristãos.

⁴²² Quare cum haec omnia uera et certa sint prophetarum omnium consona adnuntiatione praedicta, cum eadem Trismegistus, eadem Hystaspes, eadem Sibyllae cecinerint, dubitari non potest, quin spes omnis uitae ac salutis in sola dei religione sit posita. (*Epítome* 68.1).

discorre sobre a imortalidade da alma num diálogo com correntes filosóficas, principalmente numa crítica ao epicurismo. A partir do capítulo 13, ao iniciar sua especulação sobre a criação e o fim do mundo e de Roma, o apologista recorre a profetas pagãos e às Sibilas para corroborar as expectativas cristãs sobre o destino dos seres humanos e do mundo.

É preferível falar em linguagem profética a linguagem bíblica, apocalíptica ou oracular, considerando o peso da tipologia moderna sobre o que entendemos atualmente como apocalipse e literatura apocalíptica, por exemplo, distinções de gênero não realizadas à época de Lactâncio. Os discursos, no entanto, podem ser categorizados como apocalípticos, à medida que a reconstrução dos mesmos é sempre realizada no tempo do historiador. Da mesma forma, pode-se falar de letramento apocalíptico, não necessariamente como técnicas que Lactâncio usava conscientemente, mas como ferramentas de composição percebidas pelo pesquisador e relacionadas a uma série de demandas políticas e filosóficas do passado tal como se revelam nas fontes.

Linguagem profética, discurso e letramento apocalípticos foram ferramentas poderosas para o enfrentamento, por Lactâncio, de questões nas relações entre pagãos e cristãos na corte e pelo império romano de sua época. Os próximos tópicos serão dedicados aos principais temas dos *OH*, analisados por meio da interação entre essas categorias.

3. A queda de Roma

Ao iniciar a narrativa do fim do mundo e de Roma no capítulo 15 das Instituições Divinas, Lactâncio estabelece um interessante paralelo: assim como o Egito foi punido

por escravizar e perseguir os hebreus⁴²³, as *nationes* que oprimem o “povo de Deus” também seriam punidas no fim dos tempos. Os sinais foram enviados aos egípcios, bem como presságios ocorreriam às *nationes* como aviso do tempo do fim (*ID* 7.15.1-5).

Ao descrever alguns dos sinais escatológicos, o Egito é mencionado novamente como o primeiro território a ser penalizado com rios de sangue; Roma, como governo atual, seria a causa de tal devastação, com seu nome apagado da terra e com o retorno do poder ao território asiático. É a propósito pelo Egito que começa a lista de impérios sucessivos⁴²⁴ que Lactâncio dispõe no mesmo capítulo: Egito, Pérsia, Grécia⁴²⁵ e Assíria tiveram o domínio do mundo antes de Roma, e, assim como esses impérios, o Império Romano também pereceria, como toda obra humana (*ID* 7.15.12-13). Apesar da transitoriedade como regra (Lactâncio explica a naturalidade do processo utilizando a narrativa das idades de Roma de Sêneca [*ID* 7.15.14-16]), Egito e Roma⁴²⁶ seriam julgados especificamente pela perseguição aos justos.

Além de mirar no exemplo do Egito nas escrituras, Lactâncio evoca duas testemunhas que teriam profetizado a queda de Roma: as Sibilas⁴²⁷, que apontam o julgamento de Roma pelo próprio Deus, por ter odiado seu nome e perseguido os justos (*ID* 7.15.18); e Hystaspes, que antes mesmo da fundação de Tróia registrou um sonho, interpretado por um jovem profeta, no qual o poder e nome de Roma seriam removidos do mundo. O trecho é exemplo da tradicional citação da Sibila em par com Hystaspes (Cf. 1 *Ap* 20.1; *Stromata* 6.5.42-43).

⁴²³ *Gn* 47-50, *Ex* 1-14.

⁴²⁴ *OrSib* 3.159-161, *Dn* 2 e 7.

⁴²⁵ Nicholson sugere que as citações a Hermes Trismegistus, Hystaspes e a Sibila são assim dispostas como representantes de cada uma dessas monarquias sucessivas: Egito, Pérsia e Grécia. 2001, p. 374.

⁴²⁶ Os *OrSib* também se inspiram no modelo bíblico de oráculos contra as nações, tão expressivos na literatura profética do AT, como em Isaías e Jeremias.

⁴²⁷ Lactâncio utiliza a lista canônica de Varro (116-27 BCE) para apresentar as dez Sibilas conhecidas: Sibila Persa, Sibila Líbia, Sibila Delfica, Sibila Ciméria, Sibila Eritreia, Sibila Sâmia, Sibila de Cumas, Sibila Helespôntica, Sibila Frígia e Sibila Tiburtina (*ID* 1.6.8-12).

A citação de Hystaspes sobre a queda de Roma insere e reforça uma característica importante da retórica e apologética de Lactâncio: a antiguidade do testemunho. Hystaspes foi um rei antiquíssimo e o sonho teria sido registrado antes de Tróia. Embora Lactâncio faça apenas uma referência a Virgílio no livro sétimo, e não relacionada ao destino de Roma, é inevitável não pensar aqui na descendência de Eneas e na benção de Júpiter e Vênus que o poeta confere aos romanos. Em outras palavras, antes mesmo da semente romana pensar em existir, o destino de sua cidade já teria sido traçado. O sonho legítima, ainda, o modo de revelação diante do próprio Lactâncio e de sua audiência.

Lógica análoga à que encontramos em *ID* está presente em *DMP*, onde, numa abordagem mais historiográfica, Lactâncio descreve os eventos que levaram à morte de imperadores romanos envolvidos em perseguição aos cristãos. De Nero e Domiciano, aos imperadores de sua época, todos teriam sofrido mortes terríveis como punição divina pela perseguição religiosa, servindo como exemplos de líderes que fracassaram por suas políticas contra os cristãos⁴²⁸.

O discurso de Lactâncio é coerente com o ideário cristão de sua época e dos primeiros séculos do cristianismo. Embora Paulo tenha ensinado o respeito às autoridades constituídas, uma forte expectativa tanto entre judeus quanto entre cristãos era a de que Roma cairia. Este é o sentimento presente em pseudoepígrafos apócrifos como *2 Baruc* e *4 Esdras*, e também no influente e canônico *Apocalipse de João*⁴²⁹. Assim como o próprio *Apocalipse*, que tem nos profetas *Ezequiel*, *Isaías* e *Daniel* fontes de inspiração, é notável que Lactâncio se baseie principalmente em escritos do *Antigo Testamento*. Performar desde uma linguagem profética veterotestamentária garante um impactante discurso:

⁴²⁸ No *AT* é comum que reis sejam punidos por Deus, como o faraó em Êxodo e Nabucodonosor em Daniel.

⁴²⁹ No entanto, argumenta-se que Lactâncio só teve acesso ao *Apocalipse de João* quando da escrita da *ID*, Flusser, 1988.

Deus intervém definitivamente na história e traz julgamento àqueles que perseguem seu povo.

Apesar disso, Lactâncio não se mostra inteiramente confortável ao expor as profecias sobre a queda de Roma: “I shudder to say this, but I will say it even so, because it will happen so”⁴³⁰ (7.15.11). Lactâncio se mostra mais um anti-pagão do que um antirromano: sua crítica mais incisiva é ao paganismo e à perseguição aos cristãos, como resultado das políticas inovadoras de Diocleciano e da tetrarquia, não às estruturas imperiais romanas. Outra passagem em particular aponta como o colapso de Roma era visto como um evento indesejável pelo retórico, pois Roma é a cidade que sustenta tudo ([*Roma*] *est ciuitas quae adhuc sustentat omnia*); sua queda e o fim do mundo seriam marcados pela atuação do anticristo, apesar de ser a própria Roma e seus governantes que possuem o potencial para apressar o cenário (7.25.6-8). É nesse momento que Lactâncio faz um interessante uso de uma palavra grega para fazer trocadilho com nome Roma⁴³¹, no estilo de trocadilhos de Calímaco⁴³²: *at uero cum caput illud orbis occiderit et ρύμη esse coeperit, quod Sibyllae fore aiunt, quis dubitet uenis se iam finem rebus humanis orbique terrarum?*⁴³³ Trocadilho similar está presente em *OrSib* 3.364 e 8.165, como *Ῥώμη ρύμη* (Roma será uma rua⁴³⁴, ou Roma será uma ruína⁴³⁵). Em Lactâncio, a palavra *rhúmê* parece sugerir e foi traduzida como apressa (*rush*) por Bowen e Garnsey. Afinal, o que o retórico pretendia ao usar esta palavra? Talvez estivesse afirmando que a situação da perseguição aos cristãos apressava a queda de Roma e, por consequência, o fim do mundo.

⁴³⁰ Bowen & Garnsey, 2003, p. 422.

⁴³¹ Bowen & Garnsey, 2003, p. 437. Freund, 2009, p. 575-577.

⁴³² Van Noorden, 2023, p. 195.

⁴³³ But when the chief city of the world does fall, and the rush starts that the Sibyls predict, then the end will be there without doubt for deeds of men and for the whole world. Bowen & Garnsey, 2003, p. 437.

⁴³⁴ Rome will be a street. Collins, OTP, p. 370 e 422.

⁴³⁵ Freund, 2009, p. 576.

Ao especular sobre a queda de Roma, misturando aspectos históricos e escatológicos, Lactâncio insere o império numa história universal, agora revestida de mensagem cristã. Embora *ID* não se pretenda um texto historiográfico, como é *DMP*, a reflexão que Lactâncio apresenta sobre suas fontes e o modo como lida com as questões de sua época demonstram um senso profundo do histórico, ainda que entrelaçado ao mítico. Lactâncio apresenta ao seu público uma nova concepção de história, segundo a qual o império romano perde completamente o aspecto ideológico do *imperium sine fine*. Essa ideia está de acordo com o que propõe Nicholson sobre o convite implícito de Lactâncio para que homens na vida pública considerassem os paralelos ao poder romano, com relação às forças por trás da ascensão e queda de impérios⁴³⁶.

A filosofia da história de Lactâncio implica à sua audiência a necessidade de uma mudança de perspectiva sobre si mesma e sobre Roma. Cristo é apresentado como o ponto central da história da salvação, e tanto o destino individual quanto o coletivo são colocados em jogo⁴³⁷. Apesar de Lactâncio não dar enfoque à pessoa de Cristo no livro VII, é sabido o peso que o cristianismo dá ao dogma da morte e ressurreição do messias, como eventos que cumpririam as profecias do Antigo Testamento e garantem a segunda vinda e a salvação ou danação eternas na consumação dos tempos. Além de um convite para pensar sobre o poder romano, Lactâncio também convidava à reflexão sobre salvação, destino, vida ou morte eternas, temas que ganharam muita relevância com o advento do cristianismo.

Por fim, o que podemos definir como o roteiro oculto (*hidden transcript*) de Lactâncio no caso dos seus discursos sobre a queda de Roma? Os responsáveis por conduzir Roma a perseguir os cristãos serão, segundo ele, mais cedo ou mais tarde,

⁴³⁶ Nicholson, 2001, p. 374.

⁴³⁷ No livro IV, *De vera sapientia et religione*, Lactâncio expõe a doutrina da salvação, explicando a história e missão de Cristo da perspectiva cristã. Os seres humanos são chamados a se posicionar diante da obra da salvação, exortados a abandonar os erros e obedecer a Deus (*ID* 4.28.1-2).

punidos. Deus intervirá na história e trará até mesmo julgamentos pessoais, além dos coletivos. Nas *ID* Lactâncio não cita os nomes dos imperadores e líderes da perseguição; as referências a eles estão todas em seu roteiro oculto, diferente de *DMP*, onde são nomeados os castigados por Deus.

Diferente do livro VII das *ID*, no livro V Lactâncio desenvolve abertamente o argumento sobre a perseguição aos cristãos. No entanto, ele não relaciona a perseguição ao futuro político e cósmico de Roma; há apenas uma expectativa de escatologia individual (e ainda anônima) sobre a certeza da punição dos perseguidores. É no roteiro oculto que o contradiscurso se manifesta de maneira mais incisiva. O contradiscurso, partindo de um lugar não-hegemônico, pode ser categorizado aqui como oposição, e não situação, se pensarmos num vocabulário de aplicação mais política. O discurso e a identidade religiosa de Lactâncio, pelo menos nos momentos de composição das *ID*, aproximam-se mais da subalternidade, embora em determinadas situações o retórico tenha utilizado espaços privilegiados, como nas ocasiões em que leu as *ID* na corte em Trier⁴³⁸.

4. A iniquidade dos últimos dias

Os sinais do fim em *De Vita Beata* são uma temática associada à queda de Roma, marcando o início de intervenções divinas decisivas na história. Lactâncio organizou uma narrativa com uma série de eventos registrados em suas diversas fontes, o que tornou difícil a identificação das tradições nela contidas⁴³⁹. Neste tópico é oportuno suspender

⁴³⁸ Digeser, 2014, p. 180.

⁴³⁹ Após Windisch argumentar por uma versão persa-helenística dos *OH*, o primeiro a explorar os paralelos entre o testemunho de Lactâncio e a literatura em persa médio foi Benveniste, chegando até mesmo a propor a existência de um perdido “*Vištāsp Namak*”. Benveniste identificou que certas passagens de Lactâncio possui similaridades com o *ZWY*, enquanto outras apenas com o *JN*. Isso embasa seu argumento de que o *JN* não dependeu diretamente do *ZWY* em sua história dentro da tradição apocalíptica

por um momento o paradigma contextualista, para um exercício de reconstrução do que chamo de letramento apocalíptico zoroastrista⁴⁴⁰. Embora não seja possível provar que Lactâncio dispôs de fato de uma fonte zoroastrista⁴⁴¹ pode-se argumentar que reproduziu em suas citações um letramento específico presente em Hystaspes, numa versão persahelenista ou até mesmo judaica⁴⁴².

Apesar de se recorrer novamente a um método comparativo, o que inevitavelmente nos lança à sincronia, o conceito de letramento pode ajudar a pensar a tradição oral zoroastrista para além dos textos tardios de que dispomos. O principal argumento é que essa versão dos *OH* registrou, por meio de recepção oral ou escrita, um letramento zoroastrista especializado na descrição dos sinais do fim dos tempos⁴⁴³ que atravessou séculos até o registro final em textos da literatura em persa médio como, o *Zand ī Wahman Yasn* e o *Jāmāsp-Nāmag*.

A primeira questão a elucidar é onde e como esse letramento zoroastrista teria se desenvolvido. Por meio de evidências textuais da crença na existência da Sibila Pérsica, que figurava no grupo de Sibilas em sua maioria de origem helênica, Boyce e Grenet afirmam que os primeiros oráculos sibilinos persas surgiram já no período Aquemênida tardio, embora reconheçam o caráter especulativo da questão⁴⁴⁴. Os pesquisadores

zoroastrista, 1932. Em sua análise, Hinnells isolou alguns elementos que considera genuinamente zoroastristas de outros que oferecem dificuldades devido à presença na tradição judaico-cristã, 1973, enquanto Dobroruka propôs um modelo da recepção de Hesíodo e do conteúdo persa em Lactâncio, 2012. Em artigo publicado originalmente em 1982, Flusser foi crítico do paralelismo e cético quanto à presença da tradição zoroastrista nos *OH*, 1988.

⁴⁴⁰ Não necessariamente criado ou desenvolvido por um adepto da religião, mas obrigatoriamente contendo crenças e valores zoroastristas.

⁴⁴¹ Ou seja, ter a certeza de que o material de Hystaspes ao qual Lactâncio teve acesso fornecesse o conteúdo zoroastrista, pelo fato de não possuímos a fonte.

⁴⁴² Oráculos sibilinos judaicos são constantemente apontados como portadores de material persa, ou seja, mesmo que Lactâncio tenha tido acesso a uma versão judaica dos *OH*, é possível que ainda assim esta fonte o tenha fornecido um tipo de letramento específico, como o zoroastrista.

⁴⁴³ Boyce e Grenet explicam que a descrição dos sinais do fim dos tempos não fazia parte da ortodoxia do zoroastrismo, do núcleo mais puro da fé zoroastrista, mas que foi um aspecto desenvolvido após a conquista do império Aquemênida por Alexandre e consequente governo macedônico, Boyce & Grenet, 1991, p. 382.

⁴⁴⁴ Boyce & Grenet, 1991, p. 373.

atribuíram esses oráculos à atividade de sibilistas persas, provavelmente oriundas do sacerdócio nos templos dos *magoi*, que utilizavam a língua grega para composições de teor propagandístico, sobretudo na Anatólia, região marcada pela colonização grega⁴⁴⁵.

Para além da conquista de Alexandre e crises no início do período helenístico, outro período de que se tem notícia de intensa atividade na produção de oráculos na Anatólia foi o reinado de Mitrídates e sua resistência à expansão romana⁴⁴⁶. Nessa época o uso de oráculos para propagandas políticas era recorrente, e por isso é preciso considerar uma especialização dessa atividade. O caso de Mitrídates é exemplar, na medida em que a produção oracular estava diretamente associada à corte real, o que deve ter elevado o nível de organização e protocolos.

É possível atribuir a entourage de Mitrídates a existência de sibilistas ou oraculistas que tinham conhecimentos de técnicas tradicionais na produção de oráculos, tradições proféticas, entre outros. Eram pessoas que sabiam que a poesia era um meio mais eficaz que a prosa, que temas como o das monarquias mundiais, idades do mundo e metais ajudavam não só na composição, mas a contar, compreender e a memorizar as histórias. Pode-se atribuir a tais indivíduos o desenvolvimento de letramentos, possivelmente relacionados à prática religiosa, de onde se inspiravam. Ao abordarmos a tradição zoroastrista na antiguidade considerar a oralidade é sempre essencial, e os *OH* podem ter sido testemunhas da passagem de temas que circulavam oralmente para a versão escrita. O zoroastrismo é conhecido como uma religião milenar, de tradições muito antigas e influentes, mas que só teve suas escrituras preservadas tardiamente. Para que tal fenômeno ocorresse foi necessária a formação de uma classe sacerdotal para o cuidado da tarefa da preservação das crenças. Portanto, não é difícil imaginar que sacerdotes

⁴⁴⁵ Boyce & Grenet, 1991, p. 371-373.

⁴⁴⁶ Para Mayor textos como o *Bahman Yasht*, os *OH* e *OrSib* 3 circulavam à época de Mitrídates, 2010, p. 34-37. Embora não seja possível provar quais oráculos foram postos em circulação como parte do ciclo de propagandas do rei, o modelo aqui proposto ainda me parece eficaz para pensar as possibilidades.

desenvolveram ferramentas e estratégias, um verdadeiro letramento, para que as narrativas fossem transmitidas de forma segura.

Ao organizar suas fontes para compor uma única narrativa sobre os sinais do fim dos tempos, Lactâncio reproduziu diversos letramentos, ainda que em forma de prosa. É importante aqui destacar o potencial de ferramenta de composição de determinado letramento, principalmente para o favorecimento da reprodução oral e/ou escrita. No livro VII das *ID* há o cruzamento de pelo menos dois letramentos zoroastristas, ou seja, de modos diferentes de se narrar alguns sinais escatológicos⁴⁴⁷. Isto já foi percebido por Benveniste, Cumont e Hinnells, embora não com esses termos e abordagem. Em primeiro, podemos destacar: a inconfiabilidade das chuvas (*ID*, *ZWY*); a alternância entre calor e frio (*ID*, *ZWY*); as plantas aparentemente florescem, mas não geram frutos (*ID*, *ZWY*); e a seca (*ID*, *ZWY*). Em segundo, os paralelos entre *JN* e *ID*: os conflitos entre cidades vizinhas (*ID*, *JN*); os três reis são derrotados por um inimigo do norte (*ID*, *JN*); os terremotos (*ID*, *JN*); um terço sobrevivente das tribulações (*ID*, *JN*); e a transferência do poder para a Ásia (*ID*, *JN*).

Benveniste percebeu que *ZWY* e *JN* se assemelhavam a Lactâncio (*OH*) de maneiras diferentes. Isso sugere tradições distintas de se narrar e decorar sinais escatológicos, que em algum momento podem ter sido dispostas em conjunto⁴⁴⁸, tanto escrita como oralmente. É possível que a fonte que Lactâncio utilizou em sua composição portasse esse letramento apocalíptico zoroastrista já unificado, provavelmente em grego. Até mesmo Flusser, cético quanto ao conteúdo persa em Lactâncio, reconhece que os *OH*,

⁴⁴⁷ A partir da análise de Hinnells, não incluo no letramento zoroastrista os sinais escatológicos que não dá para distinguir entre a tradição zoroastrista e a judaico-cristã.

⁴⁴⁸ Considerando os debates das últimas décadas no campo da iranologia, o chamado *Bahman Yasht* avéstico seria um grande candidato no campo das possibilidades. Como se sabe, é extremamente difícil provar sua existência com as evidências que dispomos.

ou pelo menos uma de suas versões, dependeu de alguma fonte persa, devido ao pseudônimo Hystaspes⁴⁴⁹.

Uma unidade teológica com base em noções menos explícitas entre o material persa e os *OH* como testemunhado por Lactâncio foi sugerida por Hinnells. É possível, todavia, nos perguntarmos ainda sobre outro tipo de letramento apocalíptico, mais generalista e centrado em crenças e valores, ao olharmos para a narrativa em sua totalidade. No capítulo 2 verificamos que os fragmentos dos *OH* possuem pelo menos três temas (a figura do redentor, o julgamento e a expectativa de uma nova vida) de um conjunto de temáticas influentes na escatologia judaica, zoroastrista e cristã, como a chegada de um redentor, a ressurreição, o julgamento, a derrota do dragão e a nova vida em felicidade⁴⁵⁰.

De acordo com Hinnells, uma das implicações de se estabelecer a origem zoroastrista dos *OH* seria prover suporte aos autores clássicos (como Plutarco em *Sobre Ísis e Osíris* 46 e 47) e à literatura pahlavi no que concerne o problema de datação da apocalíptica zoroastrista⁴⁵¹. Na perspectiva de um letramento apocalíptico generalista é possível analisar um conjunto de textos (*Yasht 19*, *Sobre Ísis e Osíris*, *OrSib 3 e 4*, *ZWY* e Lactâncio) e demonstrar como, na prática, todos refletem crenças e valores zoroastristas, mesmo as narrativas judaicas (*OrSib 3 e 4*) e cristã (Lactâncio). Isso evidencia como alguns desses conteúdos compartilham temas e estruturas literárias que devem ser compreendidas para além da questão da influência ou simples cópia; é preciso compreender como fizeram parte de ferramentas de composição para, entre outros

⁴⁴⁹ Flusser, 1988. Pode-se argumentar que mesmo que tenha sido produzido por um judeu, o pseudônimo Hystaspes sugeriria a necessidade de se recorrer a temas persas, para dar “sabor persa” e credibilidade profética ao conteúdo.

⁴⁵⁰ Hintze, 2019.

⁴⁵¹ Hinnells, 1973, p. 147.

objetivos, dar até mesmo aparência zoroastриста às profecias, no caso de textos pseudo-zoroastristas⁴⁵².

Em *Sobre Ísis e Osíris* 46 e 47, por exemplo, Plutarco oferece um interessante relato que registra temas da cosmogonia e escatologia zoroastristas, destacando-se a luta cósmica entre Ahura Mazda e Ahriman, a criação e a contra-criação, o período da mistura, a divisão da história do mundo em nove milênios, referência às tribulações do fim do milênio, bem como a renovação e a ressurreição dos mortos. A última, ainda que não seja citada explicitamente, pode ser inferida⁴⁵³. O relato sugere que Plutarco e sua fonte, Teopompo de Quios, estavam bem informados sobre as ideias de cosmogonia e escatologias iranianas, e podem tê-las obtido diretamente de informantes persas⁴⁵⁴. O *Yasht* 19, entre as stanzas 88 e 96, registra a crença na intervenção de *Astvatereta*, personagem responsável por performar a ressurreição dos mortos e a renovação da criação. O ZWY, oriundo da literatura em persa médio, possui uma tríade de ideias escatológicas (*tan ī pasēn*, *ristāxēz* e *frašgird*) relacionadas à atuação do *Sōšyant* que podem ser bastante antigas, circulando tanto na tradição oral como mais tarde em forma escrita. Argumenta-se mesmo que muito do material apocalíptico da literatura em persa médio seja herdeiro de escrituras em avéstico⁴⁵⁵, as quais fazem parte do núcleo mais ortodoxo e antigo da tradição zoroastриста.

Entre os livros terceiro e quarto dos *OrSib* há paralelos bastante similares ao conteúdo de Hystaspes em Lactâncio, bem como os relatos de Plutarco, *Yasht* 19 e ZWY sobre o ideário zoroastриста. Além da profecia sobre o retorno do poder à Ásia, *OrSib* 3 apresenta a esperança pela vinda de um grande rei (611-618, 652-654)); perseguição aos justos (663-668) e espadas flamejantes que caem do céu (672; 798). Já o *OrSib* 4 descreve

⁴⁵² Beck, 1991.

⁴⁵³ Hultgård, 1993, p. 70-74.

⁴⁵⁴ Hultgård, 1993, p. 73.

⁴⁵⁵ Hultgård, 1991, 1998.

os sinais do fim dos tempos (152-161), a conflagração (171-178), a ressurreição e o julgamento final (179-192). Considerando o desfecho de *De Vita Beata*, sem necessariamente pensar no que pode ou não ser material hystaspiano, encontramos um conjunto de narrativas que expressam uma cosmovisão bastante similar à zoroastrista. A intervenção de uma figura salvadora (*ID* 7.19.2-7), a primeira e a segunda ressurreições (*ID* 7.20.1, 26.6), o julgamento (*ID* 7.20.5-6) e a renovação (*ID* 7.26.5), com o retorno da idade de ouro, são justamente os temas de maior interação entre as tradições apocalípticas judaico-cristã e zoroastrista. Se pudéssemos fazer um exercício de expor os últimos capítulos do livro *De Vita Beata* a um seguidor da fé zoroastrista na antiguidade, ou mesmo atualmente, excetuando-se pequenas variações, o resultado poderia ser facilmente a identificação imediata com seu próprio conjunto de crenças.

Se associarmos o conjunto de temas presentes nas fontes mencionadas, bem como em várias outras, a estruturas literárias como o mito das idades do mundo, dos metais e monarquias sucessivas, inclusive presente direta ou indiretamente em algumas delas, podemos compor narrativas. Sibilistas ou oraculistas que se especializavam na produção de oráculos, principalmente os associados às cortes, tinham provavelmente conhecimento do potencial de combinações poderosas para se contar, não importassem os seus objetivos.

Outra implicação destacada por Hinnells, caso a origem zoroastrista dos *OH* seja estabelecida, é para os estudos sobre a influência zoroastrista nas tradições apocalípticas judaico-cristãs⁴⁵⁶. No aspecto histórico do problema a questão a ser investigada é se a escatologia zoroastrista era conhecida por pessoas no ocidente. Os judeus são apontados como a principal comunidade a estabelecer esse intercâmbio na antiguidade, devido ao contato com os persas no período Aquemênida e helenístico⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ Hinnells, 1972, p. 147.

⁴⁵⁷ Elman & Secunda, 2015. Herman, 2012.

Uma grande contribuição do zoroastrismo para a tradição judaico-cristã e para a história das religiões como um todo seria sua perspectiva fortemente teleológica, com a percepção da consumação dos tempos e outros temas⁴⁵⁸. Sabidamente, a dificuldade de se provar essa herança reside no fato de que a tradição zoroastrista na antiguidade era transmitida principalmente pela oralidade e que só tardiamente se estabeleceu em escrituras⁴⁵⁹. Por isso os pesquisadores recorrem a evidências em diversas fontes, até mesmo em fragmentos dos oráculos antigos, como é o caso dos *OH*.

Os *Oráculos Sibilinos (OrSib)* são uma coleção ainda pouco estudada e possuem vários indícios de conteúdo zoroastrista⁴⁶⁰, resultado da antiga interação cultural e religiosa entre judeus e persas. A existência de uma figura conhecida como Sibila Pérsica é bastante sugestiva para a necessidade de se utilizar tradições proféticas zoroastristas em várias épocas com seus distintos objetivos. Análises mais aprofundadas desse aspecto do corpus oracular são necessárias para a produção de novos conhecimentos sobre as interações entre as tradições judaico-cristã e zoroastrista na antiguidade.

É preciso pensar essas fontes de maneiras diferentes, bem como propor modelos com potencial para oferecer novas respostas que o método comparativo sozinho não pode fornecer. Se o conceito de letramento apocalíptico zoroastrista não se mostrar eficaz para pensar os problemas de datação de temas da tradição zoroastrista, certamente pode ser útil para uma melhor compreensão da circulação, transmissão e passagem de temas zoroastristas entre oralidade e a escrita.

⁴⁵⁸ Boyce, 1984. Cohn, 1993.

⁴⁵⁹ Um pouco do debate entre a *Religionsgeschichtliche Schule* e outras tendências foi exposto no capítulo 1.

⁴⁶⁰ Boyce & Grenet, 1991, 389-401.

5. Júpiter e o poder imperial

Em sua segunda citação de Hystaspes, Lactâncio faz uma correção ao material ao qual teve acesso que, à primeira vista, parece uma nota sem grandes implicações. Após comentar sobre a intervenção divina por Júpiter em favor dos justos que o profeta persa vaticinou, acrescenta: *quae omnia uera sunt praeter unum, quod Iouem dixit illa facturum quae deus faciet* (Todas aquelas coisas são verdadeiras exceto uma; disse que Jove [isto é, Júpiter] faria aquelas coisas que Deus fará). No entanto, ao colocarmos o texto em contexto, percebe-se o potencial altamente politizado da performance de Lactâncio ao discordar do profeta.

Júpiter é alvo das críticas de Lactâncio desde o primeiro livro das *ID*, onde o retórico recorre ao evemerismo⁴⁶¹ para argumentar contra o politeísmo, focando na divindade. Vários aspectos são elencados para corroborar os argumentos contra a divindade de Júpiter: nascimento e morte como humano; processo de deificação por humanos; os comportamentos indignos de um deus, como parricídio e estupro. Várias autoridades são evocadas para afirmar como o ser do verdadeiro Deus se distancia de Júpiter: Virgílio, Cícero, as Sibilas, Hermes, estoicos e epicuristas.

Desde as primeiras investidas contra Júpiter, pode-se identificar a cruzada de Lactâncio não apenas contra o paganismo, mas também contra a tetrarquia⁴⁶², o regime vigente em sua época. Porém, percebe-se que os motivos anti-pagãos são explícitos; a

⁴⁶¹ Assim como outros apologistas cristãos, Lactâncio fez uso da doutrina desenvolvida por Evêmero de Messina, escritor do final do século IV BCE, por meio da tradução latina de Ênio. Evêmero foi autor de uma história racionalista dos deuses, argumentando que eram apenas grandes homens honrados pelos seus feitos no passado. Ogilvie, 1978, p. 55-57.

⁴⁶² Leadbetter é crítico do termo “tetrarquia”, que segundo ele não emerge das fontes, 2009, p. 3-6. O autor sugere colegiado de governantes. Utilizo tetrarquia por ser comum na maioria dos estudos.

motivação contra a tetrarquia e seus membros em particular, um tanto implícitos. A crítica de Lactânio à tetrarquia está num roteiro oculto ou nas entrelinhas⁴⁶³.

Diocleciano e Maximiano dedicaram moedas a Júpiter e Hércules, e por volta de 289 tomaram um *signum*, respectivamente *Jovius* e *Herculius*⁴⁶⁴. Após os diarcas, a identificação com os patronos divinos se estendeu também a Constâncio (*Herculius*) e Galério (*Jovius*), marcando o tom da propaganda político-religiosa da tetrarquia. O Panegírico Latino de abril de 289 em Trier explora as figuras divinas de Júpiter como “governador dos céus” e Hércules, como “pacificador da terra”, no louvor aos diarcas⁴⁶⁵. Historiadores do século IV registraram como esses nomes tiveram grande alcance, utilizando-os isoladamente para identificar os imperadores em suas narrativas, certos de que os leitores acompanhariam⁴⁶⁶.

No livro V das *ID* Júpiter é responsabilizado pelo encerramento da era de ouro, governada pelo seu pai, Saturno. A história é contada do ponto de vista evemerista⁴⁶⁷: Saturno governou um reino terrestre marcado pela justiça e adoração ao único Deus, o filho parricida marcou a transição para um período de deificação de si mesmo, adoração a vários deuses e outras injustiças, tornando-se um modelo de impiedade (*ID* 5.5.3-14, 5.6.1-13). Em *ID* 5.5-6 há um subtexto político⁴⁶⁸ que nos permite afirmar que Lactânio faz referências veladas a Diocleciano e seu governo, transitando entre as características poéticas do tema da idade de ouro para evocar situações da *realpolitik*⁴⁶⁹. Em *DMP* 7.2 o retórico faz uso de um vocabulário associado à inovação, algo visto como negativo em

⁴⁶³ Digeser, 2014.

⁴⁶⁴ Rees, 2004, p. 54-55. Bardill, 2012, p. 63-73. Leadbetter, 2009, p. 48-73.

⁴⁶⁵ Nixon & Rodgers, 1994, p. 71.

⁴⁶⁶ Rees, 2004, p. 55.

⁴⁶⁷ Digeser e Barboza ressaltam que o evemerismo foi utilizado como uma ferramenta de retórica por Lactânio para desafiar a validade do politeísmo romano, e consequentemente, a propaganda política de Diocleciano. 2021, p. 81.

⁴⁶⁸ Cases, 2023, p. 78-81.

⁴⁶⁹ Digeser & Barboza, 2021, p. 78-85, Cases, 2023, p. 79.

seu tempo, e assim como Júpiter, Diocleciano é representado como *inventor* e *machinator*⁴⁷⁰.

O comentário de Lactâncio a Hystaspes insere-se como mais uma estratégia retórica para questionar a divindade de Júpiter e minar a autoridade tanto política quanto espiritual da tetrarquia. Há nele um contradiscurso que coloca, em ligeira oposição, o nome de Júpiter com o nome do Deus cristão; enquanto um é impotente, o outro é onipotente e está no controle da história. É interessante notar que por mencionar Júpiter, Hystaspes parece inserido em algum momento e de alguma forma num discurso oficial, mas Lactâncio trata de corrigi-lo, a fim de cooptá-lo para a oposição. Há ainda uma curiosa sentença sobre inspiração demoníaca antes da citação de Hystaspes: *Haec ita futura esse cum prophetae omnes ex dei spiritu tum etiam uates ex instinctu daemonum cecinerunt*⁴⁷¹. Contudo, há discordância sobre se Lactâncio atribuiu certa inspiração demoníaca a Hystaspes ou não⁴⁷².

Em *DMP*, já num período mais seguro, Lactâncio deixa registrado seu repúdio à ideologia da tetrarquia:

Where now are those surnames, recently so magnificent and famous, of the Jovii and the Herculii, which were first of all assumed with such arrogance by Diocles and Maximian, and then transferred to their successors and kept in active use by them? Assuredly the Lord has destroyed them and erased them from the Earth. *DMP* 52.3⁴⁷³.

Em sua leitura das “entrelinhas” do livro sétimo, Digeser identificou supostas referências de Lactâncio ao cenário político de sua época, comparando-as com fatos narrados em *DMP* e apontando como o fim dos tempos pode dar a entender, na verdade,

⁴⁷⁰ Freund, 2009, p. 550, Cases, 2023, p. 81.

⁴⁷¹ Tradução de Bowen & Garnsey, 2003: It is the common claim of all prophets who act on God's inspiration and of all seers who act at the instigation of demons that this will be so. *ID* 7.18.1.

⁴⁷² Kaltio afirma que Lactâncio atribuiu inspiração demoníaca a Hystaspes, 2013, p. 205, enquanto para Nicholson, Lactâncio não sugere que demônios falaram a Hystaspes como aos oráculos pagãos gregos, 2001, p. 371.

⁴⁷³ Tradução de Creed, 1984: Ubi sunt modo magnifica illa et clara per gentes Ioviorum et Herculiorum cognomina, quae primum a Dioclete ac Maximiano insolenter adsumpta ac postmodum ad successores eorum translata viguerunt? Nempe delevit ea dominus et erasit de terra.

um passado recente na perspectiva do retórico. Diocleciano suspendeu os direitos civis dos cristãos, mudou o centro imperial de Roma para outros centros como Milão, Trier, Serdica e Nicomédia, derrotou reis e misturava o humano e o divino, características suficientes para Lactâncio identificá-lo como a quarta besta do livro de Daniel e uma das bestas do Apocalipse⁴⁷⁴. Galério, por sua vez, teria sido associado ao segundo rei e à segunda besta, devido a reivindicação de ser filho de um deus, operação de maravilhas e o incentivo à perseguição dos cristãos⁴⁷⁵. A seguir os trechos:

Then an enemy of great power will suddenly rise up against them, from the furthest bounds of the north, and after destroying three of the kings who will then be in occupation of Asia he will be taken into alliance by the rest and be made chief of them all. He will exercise an oppressive tyranny over the earth, making no distinction between human and divine, attempting things unspeakable and loathsome, plotting revolution in his heart to establish his own private rule, changing the laws and authorising his own, with pollution, plunder, theft and murder. Finally he will change his name and move the seat of government, and then the confusion and ruin of the human race will follow (*ID* 7.16.3-4)⁴⁷⁶.

Wherever men do not hear him, he will close the sky and take away the rainclouds, he will turn water into blood, and will torment people with hunger and thirst, and if an attempt is made to assail him, fire will proceed from his mouth and will burn up the man. By such portentous acts of virtue he will convert many to worship of God. When all his works are accomplished, a second king will arise in Syria, born of an evil spirit, the wrecker and destroyer of the human race, who will wipe out the remnants of previous evil together with himself. He will fight against the prophet of God, and will defeat and kill him, and will leave him to lie unburied, but after the third day the prophet will come back to life and will be swept up into heaven before the admiring gaze of all. That second king will certainly be very ghastly in himself, but he will also be a liar: he will set himself up as god, and will call himself god, and will give orders to be worshipped as god's son. He will be given power to do signs and prodigies, and when they are seen, men will be ensnared into adoration of him. He will command fire to descend from heaven, the sun to halt in its course and an image to speak, and these things will happen at his word; very many even of the wise will be drawn to him by these miracles. Then he will try to overthrow the temple of God, and he will pursue the just people, and there will be persecution and pressure such as there has never been, not since the beginning of the world (*ID* 7.17.2-6)⁴⁷⁷.

⁴⁷⁴ Digeser, 2014, p. 173-174.

⁴⁷⁵ Digeser, 2014, p. 175-176.

⁴⁷⁶ Tradução de Bowen & Garnsey, 2003: (...) tum repente aduersus eos hostis potentissimus ab extremis finibus plagae septentrionalis orietur, qui tribus ex eo numero deletis, qui tunc Asiam obtinebunt, adsumetur in societatem a ceteris ac princeps omnium consti tuetur. hic insustentabili dominatione uexabit orbem, diuina et humana miscebit, infanda dictu et exsecrabilia molietur, noua consilia in pectore suo uolutabit, ut proprium sibi constituat im perium, leges commutet et suas sanciat, contaminabit diripiet spoliabit occidet; denique immutato nomine atque imperii sede translata confusio ac perturbatio humani generis consequetur.

⁴⁷⁷ Tradução de Bowen & Garnsey, 2003: (...) ubicumque homines non audierint eum, claudet caelum et abstinebit imbres, aquam conuertet in sanguinem et cruciabit illos siti ac fame, et quicumque conabitur

A proposta de Digeser é interessante e plausível. Todavia, provavelmente Lactâncio não teria lido ou tido acesso completo ao Apocalipse de João durante a escrita das *ID*, mas somente posteriormente como evidência a epítome, onde ele emenda o material⁴⁷⁸ devido à leitura do Apocalipse⁴⁷⁹. Com efeito, há disparidades entre o que relata Lactâncio e o Apocalipse de João⁴⁸⁰.

Se não o Apocalipse, que obra Lactâncio teria utilizado para essa narrativa? Justamente os *OH*, como argumentaram alguns pesquisadores. Flusser propôs que os capítulos 9 e 13 foram parte de uma mesma narrativa derivada de uma versão dos *OH*, que teria sido fonte para João de Patmos⁴⁸¹. Isso dá mais peso aos *OH* entre outras testemunhas evocadas nas *ID* como a Sibila e Hermes, ainda mais se mantivermos a leitura de Digeser, que valoriza o potencial retórico e político da performance de Lactâncio.

eum laedere, procedet ignis de ore eius atque comburet illum. his prodigiis ac uirtutibus conuertet multos ad dei cultum. peractis que operibus ipsius alter rex orietur e Syria malo spiritu genitus euersor ac perditor generis humani, qui reliquias illius prioris mali cum ipso simul deleat. hic pugnabit aduersus prophetam dei et uincet et interficiet eum et insepultum iacere patietur, sed post diem tertium reuiuiscet atque inspectantibus et mirantibus cunctis rapietur in caelum. rex uero ille taeterrimus erit quidem et ipse, sed mendaciorum propheta, et se ipsum constituet ac uocabit deum, se coli iubebit ut dei filium. et dabitur ei potestas, ut faciat signa et prodigia, quibus uisis inretiat homines, ut ad orent eum. iubebit ignem descendere a caelo et solem a suis cursibus stare et imaginem loqui, et fient haec sub uerbo eius; quibus miraculis etiam sapientium plurimi adlicentur ab eo. tunc eruere templum dei conabitur et iustum populum persequetur et erit pressura et contritio qualis numquam fuit a principio mundi.

⁴⁷⁸ É preferível citar Flusser integralmente aqui: “Lactantius quotes the Bible very seldom; most of the biblical quotations are in the fourth book of his *Institutions* and the majority of those are taken from Cyprian. It is even impossible to decide if, in writing the *Institutions*, he knew the Book of Revelation. If there are in his eschatological digest points of contact with the Book of Revelation, he could have learned the material indirectly from Church writers. After having finished his large book, Lactantius learned about the work of John of Patmos. In his Epitome (37,8) he speaks once about John and his Revelation (Johannes in Revelatione) and quotes Rev. XIX:12. When he came to summarize the passage in *Institutions* taken from Hystaspes, he “corrected” his old wording with the help of the Book of Revelation. Quoting Hystaspes, he had before written (Inst. VII:17,7) that “as many as shall believe” the wicked ruler “and join him, shall be marked by him as cattle”; now (Epitome 66,9) he writes that the wicked king “shall entice many to worship him, and to receive his sign in their hand or forehead”. Lactantius here “corrects” Hystaspes by Rev. XIII:16, as a consequence of his newly acquired knowledge”. Flusser, 1988, p. 398-397.

⁴⁷⁹ Flusser, 1988.

⁴⁸⁰ Além de Flusser, pode-se mencionar Aune, 1998. A questão também é analisada por Freund, 2009.

⁴⁸¹ Flusser, 1988, p. 446-452.

É preciso que nos perguntemos também acerca do efeito na audiência de Lactâncio, pois Digeser sugere que o retórico estaria se valendo da familiaridade de sua audiência com textos do Novo Testamento, como Mateus e o Apocalipse de João para criticar Diocleciano e Galério. Nesse caso faz mais sentido justamente atribuir os trechos a uma versão dos *OH*, que, por terem sido explicitamente citados, indicam que eram mais conhecidos e apreciados pela audiência de Lactâncio do que João de Patmos. Se mesmo pesquisadores modernos procuraram identificar esses governantes das profecias com personagens históricos⁴⁸², tanto mais Lactâncio, que tinha seu pensamento marcado pela crença na palavra profética e no controle divino da história.

Lactâncio estava esvaziando a autoridade espiritual de Júpiter e do paganismo, ao mesmo tempo que atualizou profecias que investiam o poder imperial de um caráter vil e diabólico. Enquanto a crítica ao paganismo é aberta, as possíveis mensagens contra Diocleciano, Galério e a ideologia imperial foram cuidadosamente elaboradas num roteiro oculto, no qual a agenda política de Lactâncio se desenvolvia de maneira velada em tempos ainda perigosos.

O retórico baseou-se em material com extensa tradição em representar governantes como soberbos e associados a malévolos poderes cósmicos. Um bom exemplo é Alexandre, o Grande, que no livro de Daniel é representado como a quarta besta, embora outras interpretações tenham surgido já na antiguidade. Em *OrSib* 3.381-397, por exemplo, Alexandre é descrito como ímpio, injusto, selvagem e responsável por trazer muitas aflições à Ásia como governante da Macedônia, o último de quatro reinos. O oráculo faz alusão aos “dez chifres” de *Daniel* 7.7, geralmente interpretados como referência a soberanos. É interessante observar que há paralelo na tradição zoroastrista, em persa médio, para a associação de Alexandre com o mal, numa demonização em que

⁴⁸² Pompeu e Craso, Núñez & Extreñeo, 2018, p. 54. Augusto e Marco Antônio, Knohl, 2000, p. 30-32.

ele se torna agente de Ahriman⁴⁸³ e de *Xēšm*, o demônio persa da ira. Curiosamente, no ZWY Alexandre também é representante do quarto reino⁴⁸⁴.

Entre os imperadores romanos, Nero ganhou atenção especial nos *OrSib*, nos quais um conjunto de imagens contraditórias sobre o imperador foram justapostas e adaptadas, entre a memória romana de um governante impopular e a memória oriental do exilado injustiçado que reivindicaria as causas do Oriente⁴⁸⁵. O ciclo de lendas conhecidas como Nero *redivivus* chega a ser referenciado em *OrSib*. Lactâncio refere-se à lenda em *DPM*. Mais tarde, o imperador Adriano também foi representado de forma ambígua nos *OrSib* e curiosamente associado ao mito do Nero *redivivus*⁴⁸⁶.

A figura do anticristo é elencada como perseguidor dos justos e opositor do *rex magno de caelo* (*ID* 7.19.2-7). A personalidade maligna remonta pelo menos a Daniel, geralmente associada a Antíoco Epífanes⁴⁸⁷. Como é sabido, Nero e Domiciano, assim como vários governantes ao longo da história foram identificados como anticristos⁴⁸⁸. Muito provavelmente Lactâncio procurou associar Diocleciano e Galério ao que se sabia e esperava da atuação do anticristo. Em sua análise do trecho, Flusser atribuiu o conteúdo a um *OH* judaico⁴⁸⁹.

Diferente das *ID*, onde sequer cita Diocleciano ou Galério, em *DPM* Lactâncio carrega a tinta contra os responsáveis pelas perseguições aos cristãos. Diocleciano é especialmente depreciado já no início da obra, após a menção e reprovação de outros

⁴⁸³ Gignoux, 2007.

⁴⁸⁴ Apesar da datação tardia, argumenta-se que o ZWY possui camadas textuais com material mais antigo, do período sassânida ou até mesmo do período helenístico, como é o caso desta propaganda contra Alexandre.

⁴⁸⁵ Gruen, 2014, p. 94. O autor explica como os *OrSib* empregam rótulos negativos contra Nero, como o de matricida, ao mesmo tempo que utilizam o ideário de Nero como vingador da Ásia, porém, mais como um destruidor do que um vingador. Gruen, 2014, p. 93.

⁴⁸⁶ Kreitzer, 1988, p. 99-115.

⁴⁸⁷ Galério é comparado a Antíoco Epífanes em *DPM*, bem como a ocasião de sua morte. Creed, 1984, p. 38.

⁴⁸⁸ Além do Apocalipse de João, outros escritos neotestamentários comentam a figura do anticristo. 2 Ts 2.8-10, 1 Jo 2.18-19.

⁴⁸⁹ Flusser, 1988.

imperadores romanos que também perseguiram cristãos, a saber: Nero, Domiciano, Décio, Valeriano e Aureliano, *DMP* 2-6. É ali que especificamente Diocleciano recebe as alcunhas de arquiteto de males e autor de crimes (*Diocletianus, qui scelerum inventor et malorum machinator fuit [...]*, *DPM* 7.7). Em *DPM* 25.1 o retórico chama Maximiano de besta maligna (*mala bestiam*), sem mesmo precisar de uma visão apocalíptica para tanto.

Em *De Vita Beata*, a linguagem profética e os discursos apocalípticos favorecem o roteiro oculto devido a uma alta capacidade metafórica. O que está “oculto” ganha um aspecto misterioso e ainda mais seguro, já que é preciso identificar e decodificar a mensagem. Porém, isso pode diminuir a eficácia de organização para a ação política. A resistência praticada por Lactâncio é, entretanto, sobretudo cultural, como quem prepara terreno, bem como as mentes e os corações, para a chegada definitiva do “Reino de Deus”.

6. O *Rex magno de caelo* e a idade de ouro

O ápice da narrativa sobre o fim dos tempos em *De vita beata* é a chegada do personagem que incorpora a intervenção divina na história: o *rex magno de caelo*. Para Lactâncio, o momento é investido de esperança cristã, animada pela expectativa da *parousia*, evento que teria sido profetizado pelo próprio Jesus Cristo⁴⁹⁰ e aguardado pela cristandade pelo menos desde os ensinamentos de Paulo⁴⁹¹. O trecho é o seguinte:

Then, at darkest midnight, the centre of heaven will open, so that the light of God descending is visible throughout the world like lightning. The Sibyl has announced this in verse as follows: ‘When he comes, there will be lurid fire at black midnight.’ This is the night that we shall celebrate watching for the advent of our king and God. It has a double meaning: on that night he regained life after his passion, and on that night he will regain his kingship of the earth, for he is deliverer, judge, avenger, king and God, and we call him Christ. Before he descends he will give the following sign. A sword will suddenly fall from the sky, so that the just may know that the leader of the holy army is about to descend, and he will come with angels accompanying him to the centre of the earth, and in

⁴⁹⁰ Mt 24.27-51.

⁴⁹¹ Em Clemente de Alexandria a expectativa da *parousia* é associada a Paulo e a Hystaspes.

front of him will go an inextinguishable flame, and the virtue of the angels will put into the hand of the just all that host which besieged their mountain, and the host will be killed from the third hour till evening, and blood will flow in torrents. When all his forces have been destroyed, only the impious one will escape, and he will be the destroyer of his own virtue. He is the one called Antichrist, but he himself will claim that he is Christ, and he will fight against the true Christ. When he is beaten, he will flee; he will often renew the fight and he will as often be beaten, until in the fourth war, when all the impious have been finished off, he will be beaten down and taken, and at last will pay the penalty for his wickedness. At the same time the other princes and tyrants who have devastated the world will be made prisoners with him and will be brought before the king, and the king will assail them and rebuke them, proving their own crimes against them, and he will condemn them and deliver them to well earned punishment (*ID* 7.19.2-7)⁴⁹².

O conteúdo dos *OH* foi tradicionalmente associado à figura do *rex magno de caelo*.

Porém, a abordagem dessa temática ficou restrita à sua origem, tenha sido ela zoroastrista, judaica ou judaico-cristã, e à identificação original do personagem, como o *Sōšyant*⁴⁹³, um tipo de messias ou Cristo⁴⁹⁴. Realmente, à primeira vista não parece um conteúdo politizado, até pensarmos sobre eventos do início do reinado de Constantino, como sua visão da cruz⁴⁹⁵ e a possibilidade da identificação, pelo próprio Lactâncio e de sua audiência, de Constantino como o próprio “grande rei saído do céu” e representante de Cristo⁴⁹⁶.

Em sua leitura de Lactâncio, Digeser identifica o *rex magno de caelo* com Constantino, inserindo-o no contexto maior da narrativa para brilhar no suposto projeto de Lactâncio: aquele que derrotará a tetrarquia, trazendo o reino de Cristo à terra como

⁴⁹² Tradução de Bowen & Garnsey, 2003: tunc aperietur caelum medium in tempesta et tenebrosa nocte, ut in orbe toto lumen descendantis dei tamquam fulgur appareat; quod Sibylla his uersibus elocuta est: οπισποταν ελθην, πυρ εσται σκοτοεντι μεση ενι νυκτι μελαινη. haec est nox quae a nobis propter aduentum regis ac dei nostri peruigilio celebratur. cuius noctis duplex ratio est, quod in ea et uitam tum recepit, cum passus est, et postea regnum orbis terrae recepturus est. hic est enim liberator et iudex et ultor et rex et deus, quem nos Christum uocamus, qui priusquam descendat, hoc signum dabit. cadet repente gladius e caelo, ut sciant iusti ducem sanctae militiae descensurum, et descendet comitantibus angelis in medium terrae et antecedit eum flamma inextingui bilis et uirtus angelorum tradet in manus iustorum multitudinem illam, quae montem circumsedebat, et concidetur ab hora tertia usque in uesperum et fluet sanguis more torrentis, deletisque omnibus copiis impius solus effugiet et peribit ab eo uirtus sua. hic est autem qui appellatur Antichristus, sed se ipse Christum mentietur et contra uerum dimicabit et uictus effugiet et bellum saepe renouabit et saepe uincetur, donec quarto proelio confectis omnibus impiis debellatus et captus tandem scelerum suorum luat poenas.

⁴⁹³ Hinnells, 1978, p. 145.

⁴⁹⁴ Para Windisch, trata-se de uma interpolação cristã nos *OH*. 1929, p. 72-81.

⁴⁹⁵ Nicholson, 2000.

⁴⁹⁶ Digeser, 2014.

seu representante numa nova era de ouro⁴⁹⁷. Embora faça sentido e seja muito interessante, há algumas dificuldades nessa leitura, tanto no que se pode apreender de Lactâncio quanto sobre sua audiência, cristã ou não.

O enigmático episódio da visão da cruz por Constantino teria ocorrido antes de uma batalha decisiva contra Magêncio em 312 EC, que ficou conhecida como a Batalha da Ponte Mílvia. Nicholson explica como esses eventos podem ter sido vistos pelos contemporâneos de Constantino, entre eles Lactâncio. O autor relaciona a visão da cruz com o “sinal do Filho do Homem”; um sinal específico aguardado pelos cristãos e que indicaria a volta de Cristo. Esse sinal estaria entre os mencionados por Lactâncio no trecho em destaque acima, e a batalha entre Constantino e Magêncio teria sido acompanhada de expectativas escatológicas e apocalípticas cristãs⁴⁹⁸.

Considerando o intervalo em que Lactâncio escreveu as *ID* e a visão da cruz por Constantino⁴⁹⁹, parece cedo para a identificação do imperador com o *rex magno de caelo*, tanto por parte do retórico quanto de sua audiência. Apesar das evidências de que Constantino era simpático ao cristianismo antes mesmo das experiências religiosas, como a visão da cruz e o sonho no qual teria visto Cristo, é possível que nesses anos o imperador ainda não fosse o que viria a ser, em termos de propaganda política e religiosa junto aos cristãos e à Igreja⁵⁰⁰. Diocleciano e Galério, entretanto, já eram infames o suficiente para figurarem como agentes do mal no roteiro oculto de Lactâncio.

⁴⁹⁷ Digeser, 2014, p. 177-181.

⁴⁹⁸ Nicholson, 2000, p. 312-323.

⁴⁹⁹ Nicholson aponta um fenômeno natural que pode explicar a visão de Constantino, além disso, no campo da experiência religiosa destaca que o importante é o que Constantino pensou que viu, não o que realmente viu, 2000, p. 310-312. Cf. Barnes, 2014, p. 74-80.

⁵⁰⁰ Há uma série de questões a se considerar aqui: Constantino se afastou da ideologia da tetrarquia, mas adotou a simbologia do *Sol Invictus* em suas moedas entre 310 e 324. Apesar das possibilidades sincréticas entre o *Sol Invictus* e o Deus cristão, houve problemas entre paganismo, monoteísmo e o cristianismo nessa transição. Bardill, 2012, p. 326-335. Por exemplo, em 310 Constantino teria tido uma visão de Apolo como protetor pessoal, já em 312 declarou que o Deus dos cristãos teria se revelado a ele e não Apolo, Barnes, 2014, p. 80.

Outro fator que complica a ideia de Constantino ser, nas entrelinhas ou num roteiro oculto, o rei divino descrito por Lactâncio nas *ID* é o próprio ideário apocalíptico cristão. A *parousia* é um fenômeno de contornos bastante literais no chamado paleocristianismo até os dias de hoje, onde os cristãos ainda aguardam a vinda visível e real de Cristo. Ao longo das *ID*, Lactâncio demonstra interpretar várias profecias e personagens respectivamente como literais e históricos (como as próprias Sibilas e Hystaspes), o que sugere que o retórico também devia esperar a vinda literal de Cristo.

Há uma cronologia exposta em *De vita beata* segundo a qual a criação duraria seis mil anos até a vinda de Cristo. De acordo com essa matemática, Lactâncio aponta que faltava cerca de 200 anos para o evento. Isso também dificulta a identificação dos eventos do fim dos tempos com os próprios eventos sociais e políticos da época de Lactâncio, embora as próprias escrituras ofereçam possibilidades para a relativização do tempo e a noção de que o mal e o anticristo já estavam presentes desde a antiguidade. Por fim, a segunda vinda de Cristo não ocorreu, mas os cristãos tiveram Constantino.

Embora não seja provável a identificação de Constantino com o *rex magno de caelo*, figura mais propriamente associada a Cristo, é razoável argumentar a possibilidade de que Constantino tenha sido identificado com o “rei do Sol”⁵⁰¹. Lactâncio baseou-se em material com potencial para representar figuras salvadoras como reis humanos. O título de “rei do Sol”, por exemplo, aparece em *OrSib* 3.652 e 13.151, 164-165⁵⁰² e o apologista incorpora o personagem à sua narrativa ao citar esta profecia da Sibila (*ID* 7.18.7). Anteriormente o “rei do Sol” pode ter sido identificado com Mitrídates, como parte do

⁵⁰¹ O epíteto teria um significado um tanto ambíguo se associado a Constantino. Se, por um lado, lembra o *Sol Invictus* e Apolo, por outro, lembra Jesus Cristo e o Deus cristão.

⁵⁰² Dobroruka explica como o epíteto em *OrSib* 3 e 13 descrevem personagens diferentes e como foi utilizado por pessoas diferentes em suas circunstâncias particulares, 2024.

seu ciclo de propagandas⁵⁰³. Já *OrSib* 13.151, 164-165 refere-se a uma figura real associada com um sacerdote, identificado com Odenato de Palmira⁵⁰⁴.

Relacionada a esses temas, está uma ideia de muita eficácia política: o retorno da idade de ouro. No livro VII, o retórico une escatologia judaico-cristã ao tema clássico da idade de ouro, resultando num conteúdo de destacada originalidade⁵⁰⁵. Após descrever as características do milênio, o período de mil anos do reino de Cristo (*ID* 7.24.1-8), Lactâncio o identifica com a idade de ouro da era de Saturno, não apenas como uma idade do passado, mas como uma idade que retornará, segundo Virgílio, sob inspiração da Sibila de Cumas (*4 Écloga*), e conforme profetizado também pela Sibila da Eritrêia (*ID* 7.24.9-15).

A dimensão ética da abordagem da idade de ouro por Lactâncio foi percebida por Swift, pois o retorno da adoração ao único Deus, expresso nas virtudes da *humanitas*, *iustitia* ou *pietas*, é justamente o oposto do politeísmo e falsidade da adoração pagã⁵⁰⁶. A agenda política do retórico no uso do ideário da idade de ouro foi sobretudo enfatizada por Digeser, que identificou como, ao criticar o regime vigente, Lactâncio, relacionou Diocleciano a Júpiter e Augusto a Saturno, propondo um principado como alternativa ao *dominato*⁵⁰⁷. Isso evidencia o conflito entre dois sistemas metafísicos irreconciliáveis que estava em voga quando da composição das *ID*⁵⁰⁸.

Se por um lado é precipitado identificar Constantino com o *rex magno de caelo*, por outro faz todo sentido argumentar que, segundo Lactâncio, ele teria um papel vital nessa idade de ouro ou pelo menos para preparar o cenário para seu retorno. Diferente da

⁵⁰³ Dobroruka, 2020.

⁵⁰⁴ Dobroruka, 2024.

⁵⁰⁵ Zanker, 2017, p. 194.

⁵⁰⁶ Swift, 1968, p. 146-147.

⁵⁰⁷ Digeser, 2000, p. 43.

⁵⁰⁸ Zanker, 2017, p. 195.

inovação atribuída a Diocleciano, o retórico atribui a Constantino a restauração⁵⁰⁹. É o que se pode inferir da menção ao imperador no fim do livro VII: “*Sed omnia iam, sanctissime imperator, figmenta sopita sunt, ex quo te deus summus ad restituendum iustitiae domicilium et ad tutelam generis humani excitavit*”⁵¹⁰.

Lactâncio foi um dos primeiros responsáveis pelo início da idealização de Constantino. Isso fica mais evidente em *DMP*, onde o retórico representa o imperador como um escolhido de Deus, que o protegeu com sua Mão de armadilhas preparadas por Maximiano (24.4-5). Assim como o último livro das *ID* é marcado por expectativas apocalípticas, as propagandas⁵¹¹ que marcaram o governo do imperador não deixaram de abordá-las. Um exemplo interessante é a moeda cunhada após a vitória sob Licínio em 324, que mostrava um *labarum* esmagando um dragão, ou serpente, reflexo de parte do ideário apocalíptico das escrituras, popular entre os cristãos perseguidos do início do século quarto EC, que foi utilizado na propaganda imperial como símbolo das esperanças escatológicas da comunidade cristã⁵¹².

⁵⁰⁹ Cases, 2023, p. 84.

⁵¹⁰ Tradução de Bowen & Garnsey, 2003: All fictions have now, most holy emperor, been laid to rest, ever since God most high raised you up to restore the abode of justice and to protect the human race. (26.10a).

⁵¹¹ O próprio Constantino engajou-se no desenvolvimento do ideário em projetos de arte, sermões e cartas às audiências cristãs. Odahl, 1981, p. 13.

⁵¹² Odahl, 1981, p. 11.

7. Conclusões

Entre linguagem profética e discursos apocalípticos está implícita uma filosofia da história esboçada por Lactâncio, o mais importante discurso aqui reconstruído e analisado. Essa filosofia desenvolvida ao longo das *ID* está diretamente relacionada à cristianização do Império Romano. Nesse contexto, conhecer ou se converter ao cristianismo não significava somente professar a fé cristã, mas principalmente passar a ter uma cosmovisão (*Weltanschauung*) cristã.

Os *OH* foram referenciados e serviram tão bem às intenções de Lactâncio porque em boa medida possuíam uma filosofia da história similar à cosmovisão que o retórico passou a professar quando se tornou cristão. Em parte, isso se deve ao fato de que o cristianismo se desenvolveu no ambiente da apocalíptica judaica, frequentemente apontado como propício às interações com a tradição zoroastriana. Embora toda a perspectiva escatológica e apocalíptica pareça inteiramente judaico-cristã, desprezar a herança zoroastriana seria empobrecer o cenário. Tenha o apologista tido acesso a uma versão persa-helenista ou judaica dos *OH*, o que nos oferece é um rico material para pensar a interação de diversos temas entre as tradições.

Ao enfrentar a perseguição aos cristãos, Lactâncio dedica-se à estratégia de usar testemunhas pagãs, notadamente aquelas conhecidas por seu público, para defender e fundamentar a fé cristã. Foi por meio dessa tensão que nos legou o melhor testemunho sobre os *OH*, reproduzindo formas de se contar e interpretar os acontecimentos por meio de oráculos com extensa história de resistência, contradiscurso e oposição. Oráculos com uma filosofia da história que gerava tanto sentido quanto esperança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“(...) algo como a luta entre Jacó e o Anjo de Javé no vau do Jaboque”

(Sobre o Conhecimento Histórico, Marrou).

Em epígrafe, a analogia na qual o historiador francês Henri-Ireneé Marrou expressou o combate do espírito que é a prática da História, e certamente da Filosofia, como empreendimento humano que tem sucesso parcial e relativo diante das “desconcertantes profundidades do ser”⁵¹³. A humildade e consciência dos limites estão entre as virtudes proporcionadas pelo ofício. Apesar de ser sido ferido na coxa, ao persistir, Jacó foi abençoado e recebeu um novo nome, Israel, que significa aquele que luta com Deus (Gn 32.28). Se por um lado a ciência histórica tem seus limites, por outro nos oferece muitas possibilidades, cada uma como uma recompensa devido ao combate desconcertante que impõe ao pesquisador.

Os *OH* são um objeto de estudo um tanto paradoxal, pois as limitações graves que impõem aos pesquisadores foram ao mesmo tempo o aspecto que oportunizou diferentes visões sobre seus diversos problemas de datação, origem, forma e conteúdo. Seu estudo deve partir obrigatoriamente da perda, do sentimento por vezes expressado por pesquisadores: “infelizmente”. Os oráculos estão perdidos, não temos um texto integral. Daí a quantidade de vezes em que se é obrigado a utilizar palavras como provável, possível, e formas no condicional como tenha sido, entre outras. No entanto, apesar disso, considero que as abordagens desta tese permitiram um ganho de conhecimento sobre os *OH* a despeito das limitações.

⁵¹³ Marrou, 1978, p. 46.

Esta tese procurou superar a busca pelas origens dos *OH*, marcada por antigos paradigmas, mas reconhece a importância de se posicionar perante os postulados existentes. A tese não procurou estabelecer se a tradição zoroastrista influenciou a tradição judaico-cristã ou vice-versa, mas apresenta ferramentas para se compreender a interação entre ambas. A partir de um estado do conhecimento sobre os *OH*, duas novas abordagens foram propostas e desenvolvidas: a reconstrução da filosofia da história dos *OH* na sincronia e a compreensão de discursos apocalípticos e suas funções de resistência cultural também na diacronia, especialmente com Lactâncio.

A filosofia da história dos *OH* tem como base antigos temas literários sobre história universal recorrentes em narrativas míticas e na historiografia da antiguidade. O tema da queda de Roma e do retorno do poder à Ásia relaciona o conteúdo ao conhecido mito das monarquias mundiais, no qual reinos se sucedem no governo mundial geralmente devido à vontade divina. Na perspectiva do letramento apocalíptico, tal fato permite fundamentar o argumento de que o complexo mítico pode ter sido utilizado na composição de alguma versão dos *OH* ou de que os oráculos podiam ser lidos e compreendidos à luz da reflexão sobre o processo histórico fornecido por sua narrativa.

O mito das monarquias mundiais se associa ao mito dos metais e das idades do mundo num conjunto de fontes estreitamente relacionadas aos *OH*, com destaque para o zoroastrista *ZWY*, os judaicos *Daniel* e os *OrSib*. Tais fontes fornecem evidências consideráveis para a reconstrução do letramento apocalíptico nos *OH*: Hystaspes teria recebido a revelação do sonho numa idade de ouro, sobre o que aconteceria numa idade de ferro. Em várias fontes a idade de ouro é marcada por um estado ideal, enquanto a idade de ferro representa o ápice da degeneração com os sinais do fim dos tempos. Pode ser que oraculistas tenham utilizado tais temas, ou não, em alguma versão dos *OH*, mas

ainda assim um leitor ou ouvinte atento podia inferir que o tempo ruim seria na idade de ferro.

Os complexos míticos analisados permitem que outras temáticas sejam organizadas e combinadas a eles para a formação de narrativas e discursos. A vinda de um salvador, a ressurreição e o mito do combate são algumas das temáticas mais influentes, na medida em que desempenham papel essencial no desenvolvimento dos discursos apocalípticos, bem como na produção de ideários de resistência. É preciso compreendê-los não apenas em comparação, mas em relação e, sobretudo, a partir do pressuposto de sua utilização consciente, não como somente cópias e influência de uma tradição sobre outra.

O princípio que une e dá sentido a essas narrativas é o controle divino da história, guiada a um fim para o cumprimento dos propósitos divinos. Essa teleologia é o fundamento da interação entre as tradições zoroastrista e judaico-cristã na antiguidade em suas diversas possibilidades com as crenças na ressurreição dos mortos, na vinda de salvadores, no julgamento final e na renovação da criação. Desse modo, independente das origens dos *OH* e suas versões, os materiais certamente estavam imersos em modos de se compreender o processo histórico que se tornaram ainda mais necessários após a conquista do Império Persa por Alexandre em 331 AEC e a consequente dominação macedônica no Oriente Próximo.

Quando Mitrídates ofereceu resistência militar e cultural à expansão romana, já estavam estabelecidas novas concepções de história que se opunham ao imperialismo, desenvolvidas sobretudo entre os persas, os judeus e depois também entre os gregos, que foram subjugados pelos romanos. Entre o segundo e primeiro século AEC, Mitrídates foi o representante da causa asiática contra Roma, e devido ao conhecimento sobre seu uso de oráculos para propaganda política, é razoável supor que o rei contava com oraculistas

especializados em letramentos apocalípticos. A necessidade da eficácia da composição e da transmissão da mensagem num momento tão crucial sugere que para produzir bons oráculos nessa época era preciso conhecer tradições religiosas e temas com apelo popular, enraizados no mito.

Num mundo de guerras, inseguranças e incertezas como foi o período helenístico, destacar a função terapêutica dos *OH* é importante na medida em que seus discursos e letramentos apocalípticos oportunizavam o contato com o plano divino para a história. O acesso a um conhecimento considerado revelado e digno de crédito devido à atribuição a uma autoridade profética gerava orientação e alívio de estresse diante da dominação e experiências traumáticas.

Supor a existência de uma versão persa-helenista dos *OH* composta à época de Mitrídates não precisa anular a possibilidade de versões judaica ou cristã dos oráculos. Ao invés de inserir as conclusões dos estudos sobre os *OH* numa tese ou outra, o melhor caminho parece ser conciliar o conhecimento das teses. O potencial dos *OH* para adaptações é tão rico quanto as situações históricas em que podiam ser evocados contra os romanos ou para uma leitura dos acontecimentos políticos e sociais de determinado momento.

É na leitura que Lactâncio fez de circunstâncias e governantes de sua época a partir dos *OH* que podemos compreender a dimensão simbólica que os oráculos tinham para o apologista. Envolvido numa polêmica contra os pagãos, e escrevendo em defesa da fé cristã em meio a perseguições, Lactâncio testemunha o potencial adaptativo dos *OH* e suas interpretações. A análise das questões na interação entre linguagem profética e discursos apocalípticos permite o acesso a ideias e associações às quais Lactâncio teve acesso, ainda que sem fonte escrita, ou seja, o texto dos *OH* que ele leu e utilizou.

Devido à sua conversão ao cristianismo, o modo como Lactâncio compreende o processo histórico é bastante similar à filosofia da história que encontrou na versão dos oráculos a qual teve acesso: teleológico e controlado por Deus. Deve-se considerar também o fato de que sua seleção do conteúdo acontece a partir de suas lentes cristãs e certamente ainda romanas. A queda de Roma não é um acontecimento desejado, mas está profetizado e as próprias autoridades romanas, ao insistir na perseguição aos cristãos, apressavam o julgamento divino.

A filosofia da história dos *OH* permitiu que Lactâncio alertasse sua audiência sobre o destino de Roma a partir de concepções de história anti-imperialistas, formuladas como cosmologias antagônicas. Todavia, no seu discurso a advertência assume sobretudo caráter anti-pagão. Discursos que outrora foram utilizados contra a expansão e imperialismo romano ganharam nova roupagem, dessa vez articulados para a causa do cristianismo contra o paganismo. De acordo com Hinnells “(...) *The conversion of Constantine to Christianity could not have occurred had it not been preceded by the conversion of Christianity to Roman culture*”⁵¹⁴. Também seria correto afirmar que antes da conversão de Constantino estava em movimento a conversão da cultura romana ao cristianismo, e Lactâncio foi um importante ator nesse processo.

Os *OH* forneceram ferramentas a Lactâncio para que criticasse os imperadores que reprovava, Diocleciano e Galério, e promovesse Constantino. Neste caso o discurso apocalíptico favoreceu o roteiro oculto do apologista, ao associar de forma segura o governo da tetrarquia com a atuação do anticristo. O esvaziamento da autoridade de Júpiter por meio do evemerismo e pela discordância do próprio Hystaspes revela outro nível do roteiro oculto de Lactâncio. Constantino, por sua vez, é representado como um

⁵¹⁴ Hinnells, 1972, p. 126.

escolhido, potencial restaurador de uma nova era de ouro, e talvez associado ao “rei do sol” dos *OrSib*.

Num momento de medo, sofrimento e incertezas como o cenário da Grande Perseguição, Lactâncio recorreu às palavras proféticas de Hystaspes para reafirmar a intervenção divina na história com a punição dos ímpios e salvação dos justos. No período helenístico, tal intervenção era aguardada por persas e judeus diante das adversidades impostas pelas constantes guerras e crises. No período romano, o novo grupo dos cristãos firmaram-se em expectativas apocalípticas para dar sentido às experiências de perseguição e perseverança na fé cristã no Império Romano.

Lactâncio escreveu o bastante para reproduzir letramentos apocalípticos zoroastristas. A evidência que o retórico nos oferece é que a tradição zoroastrista tinha formas próprias de narrar os sinais do fim dos tempos, o fundamento desse argumento são as semelhanças de sua narrativa com o *ZWY* e o *JN*. Além desse letramento específico, o desfecho do livro VII apresenta uma série de temas que articulados representam a visão de mundo zoroastrista: a esperança da ressurreição dos mortos, o julgamento e a renovação da criação.

Quando Flusser propôs a tese judaica dos *OH*, a partir da comparação com o *Apocalipse de João*, acabou por eliminar todas as possibilidades da relação dos oráculos com o material persa. Embora sua análise seja muito erudita e interessante, manter essa tendência no estudo dos *OH* seria se abster de abordar todo um conjunto de fontes que possuem evidências de interação com os conteúdos dos oráculos. A importância da tradição zoroastrista é afirmada na possibilidade do próprio João de Patmos ter utilizado temas zoroastristas em seu apocalipse, como foi demonstrado no caso do mito do combate.

A contribuição significativa e original desta tese para o conhecimento dos *OH* é demonstrar a possibilidade de acessar a filosofia da história de textos em fragmentos por meio de influentes complexos míticos da antiguidade. Essa abordagem permitiu uma compreensão mais apurada dos discursos apocalípticos como resistência cultural tanto na sincronia quanto na diacronia. O letramento apocalíptico foi um conceito eficaz para explorar as possibilidades em torno da produção e recepção dos oráculos, aspectos ainda não estudados sobre os *OH*.

O primeiro e único livro sobre os *OH* foi “*Die Orakel de Hystaspes*” de Windisch (1929). Esta tese apresenta o primeiro estudo sobre os *OH* em português, num contexto acadêmico brasileiro onde o campo da Iranologia ainda é incipiente. Mesmo os Estudos Bíblicos, outro campo para qual a investigação sobre os oráculos possui relevância, é restrito a algumas poucas faculdades de Teologia e alguns programas de pós-graduação em Ciências da Religião. Desenvolver a pesquisa num programa de pós-graduação em Metafísica me permitiu explorar um percurso ainda mais inédito nos estudos sobre os *OH* e textos oraculares e apocalípticos no geral, abordando sua filosofia da história.

Compreender textos como os *OH*, ou seus fragmentos, da perspectiva de suas filosofias da história amplia as possibilidades de abordagens. Isso torna-se ainda mais interessante na medida em que incentiva a interdisciplinaridade, tendência nas humanidades nas últimas décadas devido ao surgimento de métodos que integram as disciplinas. Um bom exemplo é a teoria pós-colonial, que reúne várias disciplinas em suas propostas de novos paradigmas e epistemologias, impactando até mesmo os Estudos Bíblicos e a Teologia, como demonstra Portier-Young em seu estudo (2011).

Discursos ou contradiscursos apocalípticos, bem como resistência cultural, são categorias com tendências estabelecidas nos estudos de textos apocalípticos e oraculares. Letramento apocalíptico, no entanto, apesar de ter sido amplamente utilizado por Han

(2009) em seu estudo sobre *Daniel* e endossado por Portier-Young (2011), não recebeu atenção devida na área. Esse conceito pode ser útil e produtivo na abordagem de vários outros textos apocalípticos e oraculares, principalmente dos *OrSib*.

Esta tese não pretende ser definitiva, antes, espera-se que sirva como fomentadora de interesse sobre os *OH*, para que não demorem mais quase cem anos (o livro de Windisch comemorará seu centenário em 2029) para termos outros trabalhos mais expressivos sobre os oráculos. Espera-se que as reflexões e abordagens metodológicas incentivem a crítica e o surgimento de novas propostas e descobertas. Ao contrário do que comumente se pensa, oráculos em fragmentos têm muito a nos dizer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

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

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

APOCALIPSE DE JOÃO. In: NESTLE, E.; ALAND, K. (eds.). **Novum Testamentum Graece**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

ARATO. In: MAIR, G.R. (trad.). **Phaenomena**. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1921.

ARISTÓTELES. In: ROSS, David. **The Nichomachean Ethics**. New York: Oxford University Press, 2009.

ARISTÓCRITO/TEOSOFIA. In: ERBSE, H. **Theosophorum graecorum fragmenta**. Stuttgart/Leipzig: G. Teubner, 1995.

ARISTÓCRITO/TEOSOFIA. In: BEATRICE, P.F. **Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction**. Leiden: Brill, 2001.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromata**. In: Patrologia Latina Database website, última atualização: 2015, acesso em 10 de dezembro de 2019.

DE MORTIBUS PERSECUTORUM. In: CREED, J. L. **Lactantius. De mortibus persecutorum**. New York: Oxford University Press, 1984.

DĒNKARD. In: BOYCE, Mary. **Textual sources for the study of Zoroastrianism**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

DIÓGENES LAÉRCIO. In: HICKS, R.D. **Lives of Eminent Philosophers. Diogenes Laertius**. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

DOS HOMENS ILUSTRES. In: HALTON, Thomas P. **On illustrious men. Saint Jerome**. Catholic University of America Press, 1999.

EPÍTOME DAS INSTITUIÇÕES DIVINAS. In: HECK, Eberhard; Wlosok, Antonie (eds.). **L. Caeli Firmiani Lactanti Epitome divinarum institutionum. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana**. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1994.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

FLÁVIO JOSEFO. In: WHISTON, William (trad.). **The Works of Flavius Josephus**. Auburn/Buffalo: John E. Beardsley, 1895.

GRANDE BUNDAHIŠN. In: ANKLESARIA, Behramgore T. (ed.). **Zand-Ākasīh: Iranian or Greater Bundahišn**. Bombay, 1956.

HERÓDOTO. In: GODLEY, A. D. **Herodotus**. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HESÍODO. In: EVELYN-WHITE, H. G. (trad.). **Homeric Hymns, Epic Cycle, Homerica**. London: William Heinemann, 1914.

JĀMĀSP NĀMAG. In: BAILEY, H. W. To the Žāmāsp-Nāmak. **BSOAS**, Vol. 6, no. 1, 1930.

JĀMĀSP NĀMAG. In: BAILEY, H. W. To the Žāmāsp-Nāmak II. **BSOAS**, Vol. 6, no. 3, 1931.

JOÃO, O LÍDIO. In: BIDEZ, J.; CUMONT, F. **Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque**. Paris: Belles lettres, 2007.

JUSTINO MÁRTIR. In: MINNS, Denis; PARVIS, Paul (eds., trans.). **Justin, Philosopher and Martyr: Apologies**. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Oxford University Press, 2009.

JUSTINO MÁRTIR. In: STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides M. **I e II Apologias. Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995.

LACTÂNCIO. In: HECK, Eberhard; WLOSOK, Antonie (eds.). Lactantius. Divinarum Institutionum, Libri Septem. Fasc. 4, Liber VII, appendix, indices. **Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana**. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

LACTÂNCIO. In: BOWEN, Anthony; GARNSEY, Peter (trans.). **Lactantius. Divine Institutes**. Translated Texts for Historians, vol. 40. Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

LUCIANO DE SAMÓDATA. In: MANGUEIJO, Custódio (trad.). **Luciano [I]**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

ORÁCULOS SIBILINOS. In: KURFESS, Alfons. **Sibyllinische Weissagungen**. Munich, 1951.

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

PLUTARCO. In: BABBITT, Frank Cole. **Plutarch. De Iside et Osiride**. Cambridge, MA: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd., 1936.

POLÍBIO. In: PERNOT, L. (trad.). **The Histories of Polybius**. 6 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

PSEUDO-LICOFRON. In: MAIR, A.W. (trad.). **Callimachus. Hymns and Epigrams. Lycophron. Aratus**. London: William Heinemann, 1921.

VIRGÍLIO. In: FAIRCLOUGH, H. Rushton (trad.). **Eclogues. Georgics. Aeneid: Books 1-6**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916.

VIRGÍLIO. In: NUNES, Carlos Alberto (trad.). **Eneida**. São Paulo: Editora 34, 2016.

YASHT 19. In: HINTZE, Almut. **Zamyād Yašt. Introduction, Avestan text, translation, glossary**. Wiesbaden: Reichert, 1994.

ZAND Ī WAHMAN YASN. In: CERETI, Carlo G. **The Zand ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse**. Roma: Istituto Italiano per Il Medio ed Estremo Oriente, 1995.

Bibliografia

AGOSTINI, Domenico. Popular Apocalypics in Pahlavi Literature Context: The Jāmāsp-Nāmag revisited. **Studia Iranica**, vol. 42, n. 1, p.43-56, 2013.

AGOSTINI, Domenico. On Iranian and Jewish Apocalypics, Again. **Journal of the American Oriental Society**, vol.136, n. 3, p.495-505, 2016.

ARNOLD, Bill T. Old Testament Eschatology and the Rise of Apocalypticism. In: WALLS, Jerry L. **The Oxford Handbook of Eschatology**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

AUNE, David E. **Word Biblical Commentary. Revelation 6-16**. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.

BARONOWSKI, Donald W. **Polybius and Roman Imperialism**. London: Bloomsbury, 2011.

BARDILL, Jonathan. **Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

BARNES, T.D. **Constantine and Eusebius**. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1981.

BARNES, T.D. **Constantine: dynasty, religion, and power in the later Roman Empire**. Chichester/Malden: Wiley-Blackwell, 2014.

BEATRICE, P.F. Le livre d'Hystaspe aux mains des chrétiens. In: BONNET, Corine; MOTTE, André (eds.). **Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique**. Actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du

cinquantième anniversaire de sa mort. Bruxelles/Rome: Institution Historique Belge de Rome, 1999, p.357-382.

BENVENISTE, Emile. Une apocalypse pehlevie: le *Žāmāsp-Nāmā*. **Revue de histoires des religions**, vol. 106, p.337-380, 1932.

BIDEZ, Joseph; CUMONT, Franz. **Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la Tradition Grecque**. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

BOUSSET, W. **Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter**. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1926.

BOYCE, Mary. **Zoroastrians: their religious beliefs and practices**. London/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979.

BOYCE, Mary. On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. **Bulletin of School of Oriental and African Studies**, vol. 47, n.1, p. 57-75, 1984.

BOYCE, Mary. **A History of Zoroastrianism**. Leiden: Brill, vol. 3, 1991.

BOYCE, Mary. **Textual sources for the study of Zoroastrianism**. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

BOYCE, Mary. The Poems of the Persian Sybil and the Zand ī Vahman Yašt. **Studia Iranica**, vol. 7, p.59-77, 1989.

BOYCE, Mary. Middle Persian Literature, In: **Handbuch der Orientalistik**, vol. 4/1. Leiden: Brill, 1968.

BRYCE, Jackson. **The Library of Lactantius**. New York: Garland Pub., 1990.

CASES, Laurent J. Lactantius, Diocletian, Constantine and Political Innovations in the *Divine Institutes*. **Interface – Journal of European Languages and Literatures**, Issue 21, p.69-88, 2023.

CHARLES, R.H. **Religious development between the Old and New Testament**. London/New York: Williams & Norgate Ltd., 1914.

CHRISTENSEN, Arne Sørensen. **Lactantius the historian: an analysis of the “De mortibus persecutorum”**. Copenhagen: Museum Tusculanum, 1980.

CODÁ, Rita de Cássia. **Exortação aos gregos: a helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria**. 2006. 157 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Programa de Pós-graduação da Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2006.

COHN, Norman. **Cosmos, Chaos, and the World to come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith**. New Haven: Yale University Press, 1993.

COLLINS, John. **A Imaginação Apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.

COLLINS, John. **The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

COLLINS, John. **Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature**. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

COLLINS, John (ed.). **Apocalypse: The Morphology of a Genre**. *Semeia*, n. 14, 1979.

COLPE, Carsten. The Oracles of Hystaspes. In: YARSHATER, Ehsan (ed.). **The Cambridge History of Iran 3 (2)**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

COLPE, Carsten. Hystaspes. In: KLAUSNER, Theodor (ed.). **Reallexikon für Antike und Christentum XVI**. Stuttgart: Hiersemann, 1994.

CUMONT, Franz. La fin du monde selon les Mages occidentaux. **Revue d'Histoire des Religions**, vol. 103, p.29-96, 1931.

DIGESER, Elizabeth DePalma; BARBOZA, Avery. Lactantius' Euhemerism and its reception. In: PUGH, Syrithe (ed.). **Euhemerism and its Uses. The Mortal Gods**. New York: Routledge, 2021.

DIGESER, Elizabeth DePalma. **The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.

DIGESER, Elizabeth DePalma. An oracle of Apollo at Dafne and the Great Persecution. **Classical Philology**, vol. 99, n.1, p.54-77, 2004.

DIGESER, Elizabeth DePalma. Persecution and the art of writing between the lines: de vita beata, Lactantius and the Great persecution. **Revue belge de philologie et d'histoire**, tome 92, fasc. 1, 2014. *Antiquity - Ouheid*. pp. 167-185, 2014.

DIGESER, Elizabeth DePalma. Lactantius and Constantine's letter to Arles: dating the Divine Institutes. **Journal of Early Christian Studies**, vol. 2, n. 1, p. 33-52, 1994.

DOBRORUKA, Vicente. Kings from the sun: Usages of an Eastern Title in the Sibylline Oracles and Related Material. **Journal for the Study of Pseudepigrapha**, vol. 33, Issue 4, p.337-354, 2024.

DOBRORUKA, Vicente. Mithridates and the Oracle of Hystaspes: Some dating issues. **Journal of Royal Asiatic Society**, vol. 30, n. 2, p.179-194, 2020.

DOBRORUKA, Vicente. **Persian Influence on Daniel and Jewish Apocalyptic Literature**. London: Bloomsbury, 2022.

DOBRORUKA, Vicente. The Christian Conversion of Pagan Figures in Late Antique Oracles. In: DiTOMMASO, Lorenzo; HENZE, Matthias; ADLER, William (eds.). **The**

Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone. Leiden: Brill, 2017.

DOBRORUKA, Vicente. Hesiodic reminiscences in Zoroastrian-Hellenistic apocalypses. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, vol. 75, n.2, p. 275-295, 2012.

DOBRORUKA, Vicente. **Second Temple Pseudepigraphy, A Cross-cultural Comparison of Apocalyptic Texts and Related Jewish Literature.** Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.

DOBRORUKA, Vicente. Hystaspes, oracles of. In: NICHOLSON, Oliver (ed.). **The Oxford Dictionary of Late Antiquity.** 1ed. Oxford: Oxford University Press, 2018.

DOBRORUKA, Vicente. Aspectos do mito das “idades do mundo” na Antiguidade. **Nearco**, Revista eletrônica de Antiguidade, vol. 4, n.1, p.6-14, 2011.

DOBRORUKA, Vicente. Por uma análise morfológica do complexo mítico das idades do mundo: metahistória, religião e resistência cultural no mundo helenístico-romano entre os sécs. V a.C. - VII d.C. **Revista Alethéia de Estudos sobre Antiguidade e Medievo**, vol. 2/2, p.1-11, 2010.

DOBRORUKA, Vicente; KRAFT, Robert A. Oracles of Hystaspes. A new translation and introduction. In: DAVILA, Jim; BAUCKHAM, Richard; PANOYATOV, Alexander (eds.). **Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures** (forthcoming), vol. 2.

DRAPER, Jonathan A (ed.). Orality, literacy, and colonialism in Antiquity. **Semeia**, vol. 47. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. Apocalypse juive et apocalypse iranienne. In: BIANCHI, Ugo; VERMASEREN, Maarten J. (eds.). **La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano.** Leiden: Brill, 1982.

EDDY, Samuel K. **The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.** Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

EDWARDS, Douglas R. **Religion and Power. Pagans, Jews and Christians in the Greek East.** Oxford: Oxford University Press, 1996.

ELMAN, Yaakov; SECUNDA, Shai. Judaism. In: STAUBERG, Michael; VEVAINA; Yuhan Sohrab-Dinshaw (eds.). **The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism.** Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

FLUSSER, David. Hystaspes and John of Patmos. In: SHAKED, Shaul (ed.). **Irano-Judaica. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages.** Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1982.

FLUSSER, David. Hystaspes and John of Patmos. In: **Judaism and Origins of Christianity.** Jerusalém: Magnes Press, 1988.

FRANKL, Victor. **Em busca de sentido. Um psicólogo no campo de concentração**. 56 ed. – São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2022.

FREUND, Stefan. **Laktanz, Diuinae institutiones: Buch 7: De uita beata. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar**. Berlin/New York: Walter De Gruyter, 2009.

FUCHS, Herald. **Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt**. Berlin: Walter De Gruyter, 1938.

GALICIA, Guillermo P. Los Oráculos de Histaspes: puesta al día y análisis en el marco de la literatura apocalíptica. **Minerva**, vol. 22, p.127-152, 2009.

GIGNOUX, Philippe. L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres Apocalypses? **Acta Antiqua Academicae Scientiarum Hungaricae**, n.31, p.67-78, 1988.

GIGNOUX, Philippe. Nouveaux regards sur l'apocalyptique iranienne. In: **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, 130^e année, no. 2, p.334-346, 1986.

GIGNOUX, Philippe. Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique. **Journal of Asian and African Studies**, n.32, p.87-97, 1986.

GIGNOUX, Philippe. La demonisation d'Alexandre le Grand d'après la littérature pehlevie. In: MACUCH, M., MAGGI, M. & SUNDERMANN, W. (eds.). **Iranian Languages and Texts from Iran and Turan**. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, pp. 87-97, 2007.

GNOLI, Gherardo. Agathias and the date of Zoroaster. In: **Ērān ud Anērān: Studies presented to Boris Ilich Marshak on the occasion of His 70th Birthday**. SCARCIA, Gianroberto; COMPARETI, Matteo; RAFFETA, Paola (ed.). Venice: Libreria Editrice Cafoscariana, 2009. Disponível em: (www.transoxiana.org/Eran/Articles/gnoli.html).

GOODMAN, Martin. **The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GRUEN, Erich S. The Sibylline Oracles and Resistance to Rome. In: PRICE, Jonathan J; BERTHELOT, Katell (eds). **The Future of Rome: Roman, Greek, Jewish and Christian visions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

GRUEN, Eric S. Nero in the Sibylline Oracles. **Scripta Classica Israelica**, Vol. XXXIII, pp.87-98, 2014.

HARNACK, Adolf von. **Geschichte der altkirchlichen Literatur bis Eusebius**. I. Der Überlieferung und der Bestand. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1958.

HARRIS, J. Rendel. The Cretans always liars. **The Expositor**. Seventh series 2, p.305-317, 1906.

HARRIS, J. Rendel. St Paul and Epimenides. **The Expositor**. Eighth series 4, p.348-353, 1912.

HERMAN, Geoffrey. The Jews of Parthian Babylonia. In: WICK, Peter; ZEHNDER, Markus P. **The Parthian Empire and its Religions Studies in the Dynamics of Religious Diversity**. Gutenberg: Computus Druck Satz & Verlag, 2012.

HECK, E. **Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius**. Heidelberg: C. Winter, 1972.

HINNELLS, John R. The Zoroastrian Doctrine of Salvation in the Roman World. A Study of the Oracle of Hystaspes. In: SHARPE, Eric J.; HINNELLS, John R, (eds). **Man and his Salvation. Studies in Memory of S. G. F. Brandon**. Manchester: Manchester University Press, 1973.

HINTZE, Almut. On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra. In: CHOKSY, J; DUBEANSKY, J. (eds.). **Gifts to a Magus: Indo-Iranian Studies Honoring Firoze Kotwal**. New York: Peter Lang, 2012.

HINTZE, Almut. Defeating Death: Eschatology in Zoroastrianism, Judaism and Christianity. In: Rubanovich, Julia and Herman, Geoffrey, (eds.). **Irano-Judaica VII Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages**. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2019.

HINTZE, Almut. The Saviour and the Dragon in Iranian and Jewish/Christian Eschatology. In: SHAKED, Shaul; NETZER, Amnon, (eds.). **Irano-Judaica IV. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages**. Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1999.

HOOKE, Mischa A. **The Use of Sibyls and Sibylline Oracles in Early Christian Writers**. 463 f. Tese de doutorado. University of Cincinnati, Ohio, 2008.

HULTGÅRD, Anders. Persian Apocalypticism. In: COLLINS, John J. (ed.). **The Encyclopedia of Apocalypticism. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity**. Vol. 1. New York: Continuum, 1998.

HULTGÅRD, Anders. Bahman Yasht: A Persian Apocalypse. In: COLLINS, John J; CHARLESWORTH, James H (eds.). **Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

HULTGÅRD, Anders. Figures messianiques d'Orient comme sauveurs universels dans le monde gréco-romain. In: BIANCHI, Ugo; VERMASEREN, Maarten J. (eds.). **La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano**. Leiden: Brill, 1982.

KALTIO, Outi. Valuing Oracles and Prophecies: Lactantius and the Pagan Seers. In: KAJAVA, Mika (ed.). **Studies in ancient oracles and divination**. Roma: Institutum Romandum Finlandiae, 2013.

KELBER, Werner H. Roman Imperialism and Early Christian Scribality. In: DRAPER, Jonathan A (ed.). *Orality, literacy, and colonialism in Antiquity*. **Semeia**, vol. 47. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

KIPPENBERG, Hans G. Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen. **Studia Iranica**, vol. 7, p. 49-80, 1978.

KNIBB, Michael A. The structure and composition of the parables of Enoch. In: BOCCACCINI, Gabriele (ed.). **Enoch and the Messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.

KNOHL, Israel. **The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls**. Berkeley: University of California Press, 2000.

KREITZER, Larry. Hadrian and the Nero *Redivivus* Myth. **Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft**, vol. 79, n. 1-2, p. 92-115, 1988.

KUHN, Ernst. Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande. **Festgruss an Rudolf von Roth zum Doktor-Jubiläum, 24. August 1893 / von seinen Freunden und Schülern**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1893.

LESTER, Olivia Stewart. The Four Kingdoms Motif and Sibylline Temporality in Sibylline Oracles 4. In: PERRIN, Andrew B.; STUCKENBRUCK, Loren T.; BENNETT, Shelby, HAMA, Matthew (eds). **The Four Kingdoms Motif before and beyond the Book of Daniel**. Brill, 2021.

LEADBETTER, Bill. **Galerius and the will of Diocletian**. London/New York: Routledge, 2009.

LINCOLN, Bruce. "The Earth Becomes Flat" – A Study of Apocalyptic Imagery. **Comparative Studies in Society and History**, vol.25, n. 1, p.136-153, 1983.

LÖWITH, Karl. **Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History**. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

MAGNANI, Maria Cláudia Almeida Orlando. Sibilas: a sobrevivência das profetisas pagãs no mundo cristão. **Horizonte**, vol. 17, n. 54, p.1571-1599, 2009.

MARROU, Henri-Irenée. **Sobre o conhecimento histórico**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MAYOR, Adrienne. **The Poison King: the Life and Legend of Mithridates, Rome's Deadliest Enemy**. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010.

MEEKS, Wayne A. The History of Religions School. In: **The New Cambridge History of the Bible**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

MESSINA, Giuseppe. **I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro**. Rome: Institut Biblique, 1933.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **On Pagans, Jews and Christians**. Connecticut: Wesleyan University Press, 1987.

MONAT, Pierre. **Lactance et la Bible: une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien**. Paris: Études augustinienes, 1982.

NICHOLSON, Oliver. Broadening the Roman Mind: Foreign Prophets in the Apologetic of Lactantius. **Studia Patristica**, vol. 36. Leuven: Peeters, 2001.

NICHOLSON, Oliver. Constantine's Vision of the Cross. **Vigiliae Christianae**, vol. 54, n. 3, p.309-323, 2000.

NIXON, C. E. V.; RODGERS, Barbara S. **In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini**. Berkeley/Los Angeles, California: University of California Press, 1994.

NÚÑEZ, Juan; EXTREMEÑO, Ignacio Sanz. Los Oráculos de Histaspes y la literatura apocalíptica irania. In: DE PAZ, P.; SANZ, Ignacio. **Eulogía. Estudios de cristianismo primitivo. Homenaje a Mercedes López Salvá**. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018.

ODAHL, Charles. The Use of Apocalyptic Imagery in Constantine's Christian Propaganda. **Centerpoint. A Journal of Interdisciplinary Studies**, vol.4, n.3, Issue 15, 1981.

OGILVIE, Robert M. **The Library of Lactantius**. Oxford: Clarendon Press, 1978.

OSBORN, Eric. **Clement of Alexandria**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PEIXOTO, Raul Vitor R. **As interações de uma tradição apocalíptica nas literaturas zoroastristas e judaica: um estudo comparado do Ordálio Universal na Yasna capítulo 51, Grande Bundahishn capítulo 34 e Livro Etiópico de Enoch capítulo 67**. 255 f., il. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

PEIXOTO, Raul Vitor R. As montanhas se desfarão: sincretismo imagético na apocalíptica judaico-zoroastrista. **Horizonte**, vol.17, n.52, p.167-195, 2019.

PERKELL, Christine. The Golden Age and Its Contradictions in the Poetry of Vergil. **Vergilius, The Journal of the Vergilian Society**, vol. 48, p.3-39, 2002.

PHILONENKO, Marc. La sixième vision de IV Esdras et les "Oracles d'Hystaspe". In: PHILONENKO, Marc (ed.). **L'apocalyptique**. EHR 3. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1977.

PHILONENKO, Marc. Les "Oracles d'Hystaspe" et deux textes qouraniens (Regle de la Communauté 8.12-14 et 4Q 385 3.2-7). **Semeia**, vol. 47, p.111-115, 1997.

POCOCK, John G. A. **Political thought and history: essays on theory and method**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PORTIER-YOUNG, Anthea E. **Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism**. Michigan: Eerdmans, 2011.

PRICE, Jonathan J. The Future of Rome in Three Greek Historians of Rome. In: PRICE, Jonathan J; BERTHELOT, Katell (eds). **The Future of Rome: Roman, Greek, Jewish and Christian visions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

REES, Roger. **Diocletian and the Tetrarchy**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

REEVES, John C. An Enochic Citation in Barnabas 4.3 and the Oracle of Hystaspes. In: REEVES John C. and KAMPEN, John (eds.). **Pursuing the Text. Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of His Seventieth Birthday**. JSOTSup 184. Sheffield, 1994.

SANT'ANNA, Henrique Modanez. **A fabricação de Alexandre Magno: habilidade política e genialidade militar nas fontes antigas (336-331 AEC)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021.

SCOTT, James C. **Domination and the Arts of Resistance: hidden transcripts**. New Haven: Yale University Press, 1990.

SCHÜRER, Emil. **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D.135)**. New English Version Revised and Edited by VERMES, Geza; MILLAR, Fergus [et al.]. 4 vols. Vol.3i. Edinburgh: T & T Clark, 1986.

SHARON, Nadav. Rome and the four-empires scheme in pre-rabbinic Jewish literature. In: BERTHELOT, Katell. **Reconsidering Roman Power. Roman, Greek, Jewish and Christian perceptions and reactions**. Roma: Publications de l'École française de Rome, 2020.

SHOEMAKER, Stephen J. **The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

SHIPLEY, Graham. Recent trends and new directions. In: BUGH, Glenn (org.). **The Cambridge Companion to the Hellenistic world**. Cambridge: Cambridge University Press, p.315-326, 2007.

SIMON, Marcel. The Religionsgeschichtliche Schule, Fifty Years Later. **Religious Studies**, vol. 11, n.2, p.135-144, 1975.

SKINNER, Quentin. **Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

STONEMAN, Richard. **The Ancient Oracles. Making the Gods Speak**. New Haven: Yale University Press, 2011.

SUNDERMANN, Werner. Hystaspes, Oracles of. Disponível em: **Encyclopaedia Iranica**(<http://www.iranica.com/articles/hystaspes-Oracles-of>). Publicado originalmente

em 15 de dezembro de 2004. Última atualização em 17 de março de 2012. Acesso em 10 de dezembro de 2019.

SWAIN, Joseph Ward. The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire. **Classical Philology**, vol. 35, n. 1, p.1-21, 1940.

SWIFT, Louis J. Lactantius and the Golden age. **The American Journal of Philology**, vol. 89, n. 2, p. 144-156, 1968.

TARN, W. W. Alexander Helios and the Golden Age. **The Journal of Roman Studies**, vol 22, part 2, p.135-160, 1932.

TERRA, Kenner. **O Apocalipse de João: Caos, Cosmos e o Contradiscurso Apocalíptico**. 2ª edição. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

TIMUŞ, Mihaela. Le “corps eschatologique” (tan ī pasēn) d’après la théologie zoroastrienne. **Studia Asiatica, IV-V** (= Du corps humain, au carrefour de plusieurs savoirs en Inde. Mélanges offerts à Arion Rosu par ses collègues et ses amis à l’occasion de son 80e anniversaire), Bucarest, p.779-808, 2004.

TREMBLAY, Míriam Bergo. **Clement of Alexandria and the Sibylline Oracles**. 126 f. Dissertação de Mestrado. Concordia University, Montreal, 2014.

TROELTSCH, Ernst. The dogmatics of the “Religionsgeschichtliche Schule”. **The American Journal of Theology**, vol. 17, n. 1, p.1-21, 1913.

WIDENGREN, Geo. **Die Religionen Irans**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1965.

WIDENGREN, Geo. **Fenomenología de la Religión**. Madrid: Cristiandad, 1976.

WIDENGREN, Geo. Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik. In: HELLHOLM, Daniel (ed.). **Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East**. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: Mohr, 1983.

WIDENGREN, Geo. Les quatre ages du monde. In: WIDENGREN, Geo et al. **Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien**. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995.

VAN NOORDEN, Helen. **Playing Hesiod. The ‘Myth of the Races’ in Classical Antiquity**. Cambridge: University of Cambridge Press, 2015.

VAN NOORDEN, Helen. Anti-Roman Sybils. In: JOLOWICZ, Daniel; ELSNER, Jaś. **Articulating resistance under the Roman Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

VOEGELIN, Eric. **Order and History**, Volume IV: The Ecumenic Age. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

WHITMARSH, Tim. Resistance is futile? Greek literary tactics in the face of Rome. **Entretiens sur L’antiquité Classique**, Tome LIX, 2013.

WIATER, Nicolas. The Empire Becomes a Body. Power, Space and Movement in Polybius' Histories. In: KONIG, Jason; WIATER, Nicolas. **Late Hellenistic Greek Literature in Dialogue**. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

WINDISCH, Hans. **Die Orakel des Hystaspes**. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel XXVIII, n. 3, Amsterdam, 1929.

YARBRO COLLINS, Adela. **Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse**. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

YARBRO COLLINS, Adela. The Combat Myth in the Book of Revelation. **Harvard Theological Review**, Harvard dissertations in religion, 1976.

YARROW, Liv Maria. Focalised Universality: Contextualising the Genre. In: **Historiae Mundi. Studies in Universal History**. LIDDEL, Peter; FEAR, Andrew. London/New York: Bloomsbury, 2010.

ZANKER, Andreas T. The Golden Age. In: ZAJKO, Vanda; HOYLE, Helena. **A Handbook to the Reception of Classical Mythology**. Wiley Blackwell, 2017.