

Victor Passuello

O MITO DAS QUATRO IDADES E AS CONCEPÇÕES
ESPECULATIVAS DA HISTÓRIA NAS TRADIÇÕES CLÁSSICAS E
JUDAICO-HELENÍSTICAS

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre junto ao Curso de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Orientador: Prof. Dr. Francisco Marshall.

Porto Alegre

Janeiro de 2004

*Para Vânia
εις αεί*

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer primeiramente à minha família, Virgínia Adália, Fausto e Roberto Passuello por todo apoio e incentivo que me deram para a realização desta dissertação tanto afetivamente, como financeiramente. Agradeço, também, à CAPES pelo financiamento.

Esta dissertação foi realizada entre as cidades de Brasília e Porto Alegre. A minha vinda para Porto Alegre, de certo modo, foi um retorno as minhas raízes maternas, pois o meu avô Hélio de Almeida Brum era gaúcho de Dom Pedrito. Assim, fica uma homenagem póstuma à memória do meu avô, que sempre foi um grande incentivador da minha carreira acadêmica.

Destaco, também, a grande orientação que tive do meu orientador e amigo Francisco Marshall, por todo o seu apoio durante a minha estadia em Porto Alegre. Por sua causa tive uma das mais gratificantes experiências acadêmicas de minha vida - a viagem para Israel e Egito pelo projeto Apollonia 2003. Espero a partir de agora sempre colaborar com esse projeto magnífico realizado por ele. Com ele percebi que a vida de um pesquisador, também, vai além da pesquisa de gabinete. O seu empenho para realização de eventos e divulgação da cultura antiga no nosso País realmente é apaixonante, mesmo com todas as dificuldades conhecidas.

Outra pessoa que quero agradecer é o também professor e amigo Vicente Dobroruka, por ter me iniciado na vida acadêmica e nos estudos judaico-helenísticos. Sem ele provavelmente eu não teria realizado essa pesquisa, pois sem dúvida nenhuma, ele também foi um grande incentivador dessa pesquisa e da minha carreira acadêmica, mantendo um grupo de pesquisas vinculado ao CNPq – PEJ, mesmo à distancia na Inglaterra. Enfim, tanto o Francisco como o Vicente estarão sempre no meu “panteão” acadêmico.

O meu agradecimento final e mais importante vai para a minha noiva Vânia, por ter me apoiado durante as horas mais difíceis, durante a realização desta tese, convivendo com a solidão de estarmos separados entre Porto Alegre e Brasília. É para ela que dedico esta dissertação.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	3
RESUMO	6
CAPÍTULO 1 – Introdução	7
CAPÍTULO 2 – Prováveis origens do mito das quatro idades	14
• A suposta influência da historiografia grega no mito das quatro idades	24
• As influências Orientais do mito das quatro idades	28
CAPÍTULO 3 – Circulação e recepção do mito das quatro idades no ambiente grego clássico, helenístico e romano	41
CAPÍTULO 4 – O ideal de Paidéia e a recepção do topos dos impérios nos autores helenísticos e romanos	61
CAPÍTULO 5 – Comparação entre Políbio e Daniel: sincronia e diacronia da história, tragédia e julgamento apocalíptico, a historicidade do mito das quatro idades e da história universal	76
CAPÍTULO 6 – O conceito de história revelada e a interpretação dos símbolos míticos em Daniel 2 Baruch e 4 Esdras	100
• A recepção do mito das quatro idades em 2 Baruch: a problemática do conceito de teodicéia	103
• As origens simbólicas do mito das quatro idades em Daniel 7, 8 e 2 Baruch e seus contextos históricos e historiográficos	112
• A recepção do mito das quatro idades em 4 Esdras	128

CAPÍTULO 7 – O mito das quatro idades nas Antiguidades Judaicas de Flavio Josefo	142
CAPÍTULO 8 - Conclusão	159
CAPITULO 9 - Bibliografia	164

RESUMO

Este trabalho analisa o mito das quatro idades na cultura judaico-helenística, Josefo, Daniel, 2 Baruch e 4 Esdras e nos historiadores helenísticos Políbio, Apiano e Dionísio de Halicarnasso, no período entre os séculos 3 a.C. e 1 d.C. O principal objetivo com essa análise foi identificar como o mito das quatro idades comportou-se nas tradições helenísticas e Judaicas, mostrando os seus pontos em comum e as suas diferenças em relação aos seus padrões de historicidade.

ABSTRACT

This dissertation studies the Myth of the Four Ages in Jewish-Hellenistic traditions, Josephus, Daniel, 2 Baruch and 4 Ezra and in the Hellenistic historians Polybius, Appian and Dionysius of Halicarnassus, as well, from the 3rd Century B C to the A D 1st Century. My aim with this research is to pinpoint how the Myth of the Four Ages was used by Jewish and Hellenistic cultures, showing its affinities and discrepancies in relation to Hellenistic and Jewish historiography.

1. INTRODUÇÃO: O MITO DAS QUATRO IDADES

Esta pesquisa vai estudar e analisar o mito das quatro idades, no período do judaísmo do Segundo Templo, quando o judaísmo esteve em contato com a cultura helenística e romana, entre os séculos 2 a.C. e 1 d.C. As fontes serão os livros apocalípticos judaicos de Daniel, 2Baruch e 4Esdras¹. A outra fonte é o livro *Antigüidades Judaicas* (AJ), do historiador judeu Flávio Josefo². Os livros apocalípticos foram compostos originalmente em hebraico, com a exceção de Dn que contém trechos em aramaico. O livro de 4Esd foi composto originalmente em hebraico, entretanto a versão mais completa dessa fonte encontra-se em latim. Existem ainda outras versões como a copta, a siríaca, a etiópica e a armênia. O livro de 2Baruch provavelmente foi composto em hebraico, porém existem evidências que apontam também para um original em grego (Willet: 1989, 78). O manuscrito completo dessa fonte se encontra disponível somente em siríaco. O grande número de versões dos manuscritos dos textos apocalípticos judaicos reforça a tese da importância e da grande circulação dessas fontes na tradição política e religiosa do mediterrâneo Oriental e Ocidental, apesar de serem geralmente consideradas fontes apócrifas, pseudo-epígrafas e deuterocanônicas, pela religião judaica, protestante e católica respectivamente, i.e., textos que não fazem parte do cânon oficial dessas religiões.

As fontes da literatura apocalíptica judaica têm como características principais, a questão escatológica (especulações e doutrinas sobre o final dos tempos), periodização da história (mito das quatro idades), revelação da mensagem divina que consiste no diálogo entre um visionário e uma criatura angélica ou diretamente com o próprio Deus e questões sobre a natureza do pecado e do mal entre os homens. O livro de Daniel foi composto por volta de 167-164 a.C., durante o período de dominação na Palestina das dinastias herdeiras do império de Alexandre – selêucidas

¹ Doravante serão abreviados por Dn, 4Esd e 2Bar. Collins (1993); Charlesworth (1983-1985), serão as edições da literatura apocalíptica usadas nesta pesquisa. As passagens bíblicas, inclusive de Daniel, serão tiradas da *Bíblia de Jerusalém* (1987).

² Obra composta em grego, assim como todas as outras compostas por Josefo, e que a partir de agora vai ser abreviada por AJ. Loeb Classical Library (1926-1997), será a edição de Josefo usado nesta pesquisa.

e ptolomeus, à exceção dos capítulos 1-6, que contêm trechos em aramaico e provavelmente foram compostos em uma data anterior ao século 2 a.C. Os textos de 4Esd e 2Bar foram compostos por volta de 100 d.C., após a destruição de Jerusalém e do Templo em 70 d.C. por Vespasiano e Tito, generais romanos e, posteriormente, imperadores fundadores da dinastia flaviana. AJ é uma obra histórica composta por Flávio Josefo, depois da queda do Templo em Roma, por volta de 93-94 d.C., e que tem como objetivo principal relatar a história do povo judeu até a sua época. Os primeiros dez livros são uma reescritura dos textos bíblicos do Antigo Testamento e os outros dez tratam dos eventos contemporâneos a Josefo. O livro de Josefo a ser analisado aqui será o volume 10, relativo à reescritura do texto de Daniel, pois lá se encontra o mito das quatro idades. Josefo também escreveu as *Guerras dos Judeus* por volta de 79 d.C., que trata especificamente sobre os acontecimentos relativos à guerra entre judeus e romanos. As outras obras escritas por Josefo são respectivamente, *Vida e Contra Apião*. A primeira é um apêndice da AJ, composta com a intenção de relatar minuciosamente os acontecimentos primordiais da guerra entre judeus e romanos, quando Josefo foi general dos judeus na Galiléia. Essa obra tem um caráter apologético, pois a sua intenção principal foi reescrever os acontecimentos ocorridos na Galiléia, quando era o general dos judeus, em resposta a Justus de Tibérias, que o acusava de ser responsável pela derrota dos judeus na batalha de Jotapata (cidade da Galiléia), contra os romanos. *Contra Apião* também é uma obra apologética escrita em defesa do povo judaico, e recebeu esse nome porque é a resposta de Josefo contra Apião, que escreveu obras criticando as tradições judaicas.

O objetivo principal desta pesquisa consiste em analisar como o mito das quatro idades foi usado pelos prováveis autores das fontes aqui citadas e quais seriam os seus regimes de historicidade (Hartog: 1997). O termo “regime de historicidade” foi definido por Hartog da seguinte maneira:

Eu compreendo como uma formulação sábia da experiência do tempo que, em retorno, modela nossos modos de dizer e de viver nosso próprio tempo. Um regime de historicidade abre e circunscreve um espaço de trabalho e de pensamento. Ele ritma a escritura do tempo, representa uma “ordem do tempo”, à qual se

pode subscrever ou, ao contrário (e mais freqüentemente), querer escapar, procurando elaborar uma outra (Hartog: 1997, 8).

Portanto, a noção de Hartog “regime de historicidade” servirá de baliza nessa pesquisa para entender e classificar a pluralidade e a diversidade de sentidos que as fontes ora pesquisadas dão às experiências do tempo com que lidam. Como por exemplo, no próprio Josefo, que compartilha nas suas obras diferentes concepções de historicidade, pois muitas vezes ele ressalta tanto a importância do passado da civilização judaica, que soube preservar com muita exatidão o seu passado longínquo, ao contrário dos gregos (*Contra Apião* 1. 6-7), como a do presente na *Guerra dos Judeus* 1. 1-5, com a importância e a singularidade do presente representado pela guerra entre os judeus e os romanos, que foi um acontecimento único. Hartog afirma que o termo regime de historicidade designa uma modalidade de consciência de uma comunidade humana (Hartog e Lenclud: 1993, 29). Concorda-se com essa definição, mas é bom ressaltar que o termo regime de historicidade não vai ser aplicado aqui somente de uma forma diacrônica, para diferenciar os padrões de regime de historicidade de determinada época e de determinada comunidade, mas também numa forma sincrônica, pois os antigos, principalmente na época de Josefo e dos textos apocalípticos, tinham diferentes formas de lidar com o tempo, mesmo em suas próprias obras. Não existe nos antigos, uma padronização da consciência do tempo em que podemos classificá-los somente através de um padrão específico de historicidade (Hartog: 2001, 9-20). Hartog, em *A História de Homero a Santo Agostinho* (2001), mostra também que o termo regime de historicidade se relaciona com a escrita da história antiga, na qual, essa escrita assume diversas experiências de historicidade de uma forma sincrônica, pois a sua principal mensagem nessa obra é mostrar que numa mesma época (como na idade helenística, por exemplo) ocorreram vários modos de escrever e lidar com o tempo e, conseqüentemente, diversos regimes de historicidade, principalmente, porque tanto em Josefo como nos textos apocalípticos existem experiências de tempo provindas de culturas diferentes como a judaica, grega e a persa. Assim, apesar do conceito de regime de historicidade estar aplicado primeiramente para diferenciar as épocas de uma forma diacrônica, também se pode aplicá-lo de uma forma sincrônica.

Desse modo, o conceito de regime de historicidade vai servir aqui nessa pesquisa para definir certas reflexões e questões que são atribuídas em relação às especulações sobre o sentido da história, bem como as próprias classificações que podemos fazer para esclarecer os padrões de historicidade usados nas fontes aqui tratadas. Cabe notar que o uso do conceito “regime de historicidade” não é a mesma coisa que entendemos por história na acepção atual e mais comum do termo (história dos acontecimentos), pois não necessariamente os padrões de historicidade obedecem a questões que são consideradas primordiais para a história, como fatos históricos que podem ser comprovados através de fontes, ou a causalidade de eventos históricos. Alguns exemplos dessas concepções de historicidade estão nos casos de certas periodizações de eventos ou “fatos” que não podem ser comprovados através das fontes, como as “narrativas de sucessões reais” (Samuel 2: 9-20, Reis 2: 1-2), o mito das idades de Hesíodo e as tragédias gregas do século 5 a.C. Desse modo, será feito um diálogo entre religião (textos apocalípticos) e história (AJ), dentro da tradição judaica do Segundo Templo, com a intenção de mostrar como ocorreu esse diálogo mostrando os seus pontos em comum e as suas diferenças.

O mito das quatro idades aparece com maior destaque na tradição judaica no texto de Daniel, composto durante a época helenística (332-63 a.C.), época caracterizada por uma intensa troca cultural entre o Oriente (Palestina, Pérsia e Índia) e o Ocidente (Grécia e Roma). O texto de Daniel é fundamental para a pesquisa, pois vai servir de ponto de partida para a comparação do mito das quatro idades nos textos de 4Esd, 2Bar e de Josefo. O estudo da trajetória do mito das quatro idades vai servir também, dentro dessa pesquisa, para uma análise tipológica desse mito na época helenístico-romana. Dentro da análise tipológica do mito das quatro idades na época helenístico-romana é necessário fazer um esboço das suas prováveis origens, por que essas irão esclarecer e fornecer questões importantes, para se entender os regimes de historicidade das fontes aqui tratadas e o diálogo entre religião e história. No entanto, é necessário salientar que o objetivo principal não é o estudo das origens do mito das quatro idades, mas sim da sua recepção na época helenístico-romana, através das fontes supracitadas. Esse esboço visa demonstrar qual é a importância das origens e trajetórias do mito das quatro idades para o entendimento das definições da literatura apocalíptica, bem como da historiografia helenística, através da AJ de Josefo. O

principal enfoque da pesquisa, então, está voltado para a literatura judaica da época helenístico-romana. Será esboçada a trajetória desse mito em textos helenísticos e romanos para demonstrar a sua circulação e enfatizar a importância do contexto histórico aqui abordado (época helenístico-romana), bem como para o próprio entendimento desse diálogo entre mito e história, pois Flávio Josefo foi um historiador judeu que compartilhou tanto da tradição judaica como da tradição historiográfica helenística. O estudo do contexto helenístico através da análise de alguns textos da historiografia helenístico-romana também vai ajudar a fornecer mais pistas sobre o *Sitz im Leben* das fontes aqui tratadas, para esclarecer as concepções de temporalidades das mesmas. O contexto social vai servir aqui, apenas como meio para interpretação e esclarecimento destes regimes de historicidade, devido em grande parte à ausência de fontes que se refiram claramente ao contexto social da literatura apocalíptica judaica. Mesmo Josefo, que é a nossa melhor fonte sobre o contexto social da época, escreveu muito pouco sobre os prováveis contextos sociais da literatura apocalíptica. As relações entre história social e história dos conceitos está relacionada nesta pesquisa através do estudo e das tentativas de classificação das diferentes concepções de historicidade, uma relação entre as fontes e as prováveis comunidades que as produziram e consumiram. A relação entre história social e história dos conceitos vai ser trabalhada, determinada e influenciada pela opinião de Koselleck, “O relacionamento entre história social e história conceitual deve ser determinado para que uma dependa e esteja relacionada com a outra, sem, no entanto coincidi-las” (Kosselleck: 2002, 35).

Assim, a metodologia geral aplicada nesta pesquisa será de um constante diálogo entre história social e história dos conceitos, onde o principal objetivo cabe à história dos conceitos, para determinar as concepções de temporalidade das fontes aqui tratadas e as suas relações com o mito das quatro idades. Em relação à metodologia aplicada na abordagem dos textos da época do judaísmo do Segundo Templo, defende-se a tese que esses textos devem levar em conta as influências externas à cultura judaica, pois o judaísmo a partir do Exílio sempre esteve em contato com outras culturas (persa, grega e romana principalmente). A importância dessa metodologia consistirá em mostrar como o judaísmo lidou com as influências culturais externas, tanto se adaptando a essas influências, como se recriando a partir

dessas, e que a tradição Israelita e o sincretismo helenístico não estão distantes um do outro (Collins: 1997, 74).

Ressalte-se também que esse contato entre as culturas grega, romana, persa e judaica na época helenística não aconteceu de uma forma abrupta e indiscriminada e que, portanto, deve-se levar em conta também a peculiaridade do fenômeno de uma atividade literária - não grega original (literatura apocalíptica judaica) e variada que se desenvolveu numa pequena área, a uns poucos quilômetros da costa mediterrânea (Millar: 1978, 9).

O mito das quatro idades então será analisado de uma forma diacrônica e sincrônica. A forma diacrônica vai servir para ajudar a entender a transformação e adaptação desse mito nas fontes aqui tratadas, ampliando assim o conhecimento do contexto histórico das mesmas, enquanto a forma sincrônica servirá como base para a comparação entre os textos da mesma época, 4Esd, 2Bar e Josefo, que estão influenciados pelo mesmo acontecimento histórico, a queda do Templo em 70 d.C. As análises diacrônica e sincrônica, então, vão se complementar para o estudo tipológico do mito das quatro idades na época helenístico-romana, além de ajudar também a esclarecer os pontos em comum e as discrepâncias entre os diferentes conceitos de temporalidade suscitados pelas fontes desta pesquisa.

As fontes aqui tratadas são pertencentes a dois gêneros literários, o gênero religioso e o gênero historiográfico. Os apocalipses de Dn, 4Esd e 2Bar são considerados textos religiosos, enquanto a AJ de Josefo pode ser classificada como um texto histórico, dentro do padrão de história que é característico da história antiga (Fornara: 1983). A comparação e o estudo dessas fontes levará em conta tanto a forma como o conteúdo, pois assim, mostrar-se-á como o mito das quatro idades se comporta em dois gêneros literários diferentes. O texto de Daniel será estudado de uma forma exaustiva como os textos de 4Esd, 2Bar e Josefo, pois o seu conteúdo não se relaciona à destruição do Segundo Templo e de Jerusalém em 70 d.C. Porém, cabe salientar que o estudo de Dn terá aqui uma grande relevância, devido à semelhança da forma da narrativa com os textos apocalípticos de 4Esd e 2Bar, além da influência da figura de Daniel em Josefo. De certo modo, os textos apocalípticos de 4Esd, 2Bar e Josefo são reescrituras de certas temáticas do texto de Daniel, como no caso de nosso principal objeto de estudo, o mito das quatro idades.

O estudo da relação entre mito e história tem a intenção de analisar o diálogo mais amplo entre religião e história, pois este último mostra como as idéias religiosas contribuíram para as concepções especulativas da história, dotando-a de um sentido, um *telos*. Compartilha-se a opinião de Karl Löwith, para quem a história só tem um sentido se indicar alguma intenção além dos “fatos” (Löwith: 1949, 5). Portanto, vai-se investigar como o mito das quatro idades empresta um sentido teleológico para a história. As fontes da literatura apocalíptica aqui tratadas compartilham um sentido teleológico da história, pois contêm periodizações da história que dão sentido e significado às suas mensagens religiosas, bem como em AJ. Desse modo, investigar-se-á até que ponto essas concepções teleológicas são semelhantes entre textos de gêneros literários diferentes (apocalíptica judaica e AJ).

As concepções de historicidade tratadas nesta pesquisa, além da questão sobre a teleologia da história, serão as idéias de história “universal”, história “revelada”, história “profética” e história “apologética”. Esses conceitos vão ser estudados, detalhados e analisados de acordo com a suas possibilidades de uso nas fontes aqui destacadas. As principais questões em relação a esses conceitos de historicidade supracitados consistem primeiramente em entendê-los dentro das fontes principais utilizadas nessa monografia, para depois estudar como o mito das quatro idades foi adaptado e transformado em função desses regimes. Desse modo mostrar-se-á qual é a relevância desse mito para as fontes ora pesquisadas e como textos de tradições culturais semelhantes (cultura judaica da época helenístico-romana) lidaram com interpretações diferentes para o mesmo acontecimento histórico (queda do Templo em 70 d.C.), usando o mesmo meio ou canal de expressão, o mito das quatro idades. Além disso, detalhar-se-á como esses regimes de historicidade foram frutos da época helenística, onde, segundo Momigliano:

Ocorreu um acontecimento cultural e intelectual de grande destaque: a confrontação dos gregos com quatro outras civilizações, (romana, céltica, judaica e persa).
(Momigliano: 1991, 10)

2. AS PROVÁVEIS ORIGENS DO MITO DAS QUATRO IDADES

O mito das quatro idades está descrito no livro de Daniel em dois capítulos, o segundo e o sétimo respectivamente. Neste capítulo, das origens do mito das quatro idades, analisar-se-á somente o segundo capítulo de Daniel, pois essa passagem é a mais antiga entre as duas, remetendo-se ao contexto da época do Exílio, cativo dos judeus na Babilônia. O segundo livro de Daniel foi posto em forma escrita por volta do final do terceiro século ou começo do segundo século a.C., enquanto que o capítulo 7 foi composto por volta de 167 a.C., onde se encontram informações mais detalhadas sobre as dinastias helenísticas. A passagem do mito das quatro idades começa em Dn 2: 31-33, com as seguintes palavras, nas quais Daniel se dirige a Nabucodonosor:

Tiveste, ó Rei, uma visão. Era uma estátua. Enorme, extremamente brilhante, a estátua erguia-se diante de ti, de aspecto terrível. A cabeça da estátua era de ouro fino; de prata eram o seu peito e braços; o ventre e as coxas eram de bronze; as pernas eram de ferro; e os pés, parte de ferro e parte de argila.

Nessa passagem de Dn, observam-se dois componentes simbólicos fundamentais, um que corresponde à estátua e o outro que corresponde aos metais. O estudo simbólico mais detalhado da estátua será abordado depois de analisados todos os outros símbolos, agora analisar-se-á o símbolo dos metais. A mais famosa passagem na antiguidade que contém o símbolo dos metais em um mito das idades está descrita em Hesíodo nos *Trabalhos e os Dias* (Versos 106-201), onde o uso dos metais aparece com um sentido de decadência. A primeira diferença que podemos enfatizar entre Hesíodo e Daniel é a existência da mistura entre ferro e argila, em Hesíodo não existe esta mistura, pois o último metal da seqüência, ferro, não se mistura. Alguns estudiosos, como Arnaldo Momigliano, defendem a tese que o texto de Hesíodo, por ser mais antigo que Dn, século 8 a.C., seria a origem da seqüência dos metais usada por Daniel, e que, portanto, segundo Momigliano, “nenhuma teoria da sucessão dos impérios circulou no Ocidente antes dos gregos (Hesíodo) a terem importado”

(Momigliano: 1987, 51). Essa tese de Momigliano não é compartilhada aqui, pois em primeiro lugar o mito das quatro idades em Dn não apresenta a concepção de decadência, poder-se-á provar isso através da passagem de Dn 2: 33-45, relativa à descrição e à interpretação da estátua:

Estavas olhando, quando uma pedra, sem interferência de mão alguma, destacou e veio bater na estátua, nos pés de ferro e de argila, e os triturou. Então se pulverizaram ao mesmo tempo o ferro e a argila, o bronze, a prata e o ouro, tornando-se iguais à palha miúda na eira do verão: o vento os levou sem deixarem traço algum. E a pedra que havia atingido a estátua tornou-se uma grande montanha, que ocupou a terra inteira. Tal foi o sonho. E agora exporemos a sua interpretação, diante do rei. Tu, ó rei, rei dos reis, a quem o Deus do céu concedeu o reino, o poder, a força e a honra; em cujas mãos ele entregou, onde quer que habitem, os filhos dos homens, os animais do campo e as aves do céu fazendo-te soberano deles todos, és tu que és a cabeça de ouro. Depois de ti se levantará outro reino, inferior ao teu, e depois vai haver um terceiro reino, de bronze, que dominará a terra inteira. Haverá ainda um quarto reino, forte como o ferro que tritura, este reduzirá a pó e triturará todos aqueles. Os pés que viste, parte de argila de oleiro e parte de ferro, designam um reino que será dividido: haverá nele parte da solidez do ferro, uma vez que viste o ferro misturado à argila do oleiro. Como os pés são parcialmente de ferro e parcialmente de argila de oleiro, assim o reino será parcialmente forte e, também parcialmente fraco. O fato de teres visto ferro misturado à argila de oleiro indica que eles se misturarão por casamentos, mas não se fundirão um com o outro, da mesma forma que o ferro não se funde com a argila. No tempo desses reis o Deus do céu suscitará um reino que jamais será destruído, um reino que jamais passará a outro povo. Esmagará e aniquilará todos os outros reinos, enquanto ele mesmo subsistirá para sempre. Foi o que pudeste ver na pedra que se destacou da montanha, sem que mão alguma a tivesse tocado, e reduziu a pó o ferro, o bronze, a argila, a prata e o ouro. O grande Deus manifestou ao rei o que deve acontecer depois disso. O sonho é verdadeiramente este, e digna de fé é a sua interpretação.

Na seqüência aqui descrita, os metais são interpretados como reinos que descrevem a sucessão dos grandes impérios históricos: Babilônia, Média, Pérsia e o

grego, herdeiros de Alexandre³. Mas essa seqüência não está numa ordem de decadência, pois a tese de Flusser é a mais provável:

Apenas o último império é descrito de uma forma negativa. Os três primeiros são sempre descritos com respeito. No sonho de Nabucodonosor, o primeiro é poderoso; o segundo, inferior ao primeiro; o terceiro de cobre, terá domínio sobre todo o mundo e o terrível quarto reino é forte como ferro e ao mesmo tempo frágil (Flusser: 2001, 113).

Então, pode-se dizer que a sucessão dos impérios em Dn tem uma maior importância que a seqüência dos metais, pois determina o sentido sobre a interpretação de Dn acerca do sonho de Nabucodonosor e não ao contrário. É importante notar também que tanto a seqüência dos metais como a sucessão dos impérios apresenta um caráter escatológico, as últimas idades nas duas seqüências são descritas de uma forma escatológica. A raça de ferro em Hesíodo, nos *Trabalhos e os Dias*, (176-179), também é descrita de uma forma negativa. A diferença entre Dn e Hesíodo está nos regimes de historicidade diferentes. Em Hesíodo a seqüência dos metais tem um caráter nostálgico dentro da seqüência, pois na idade do ouro não existe uma preocupação com o tempo (114), é também a idade onde se comem frutos que crescem livremente na terra (116), ao contrário da idade de bronze, onde a raça humana se degenerou e não come mais pão (149). O caráter de nostalgia pelo passado é uma grande diferença entre Dn e Hesíodo. Pode-se classificar a passagem das idades dos metais de Hesíodo como uma utopia, ou seja, “nenhum lugar”, lugar que não existe. Outra característica que se pode citar como pertencente à utopia no mundo antigo seria a idealização de sociedades imaginárias (Ferguson: 1975, 16-17), que seguem uma vida simples, austera e reta, como a raça de ouro de Hesíodo, ao contrário da raça de bronze que não come pão e por isso está num estágio selvagem, pois segundo Athanassakis, “são estranhos a civilizada arte da agricultura” (Athanassakis: 1983, 92). Na seqüência dos impérios de Dn não temos nenhuma nostalgia e idealização do passado, pois a seqüência em primeiro lugar não é referente a sociedades imaginadas, são impérios históricos, ao contrário das idades de

³ Seqüência mais aceita em Dn segundo o atual consenso.

Hesíodo, onde segundo Momigliano e Flusser, as únicas idades, que podem ser consideradas históricas são as idades de bronze e ferro (Flusser: 2001, 113; Momigliano: 1987, 34-35). A especulação mítica de Hesíodo nos *Trabalhos e os Dias* sem dúvida nenhuma apresenta uma sistematização e uma organização temporal, na qual as idades são divididas em eras, como em Dn 2. No entanto, essa organização temporal apresenta um aspecto religioso diferente do mito das idades em Dn 2, pois está ligada à organização do panteão grego. Portanto, a organização temporal das idades em Hesíodo serve para nomear e organizar a religião grega (Vernant: 1996, 155). Essa organização serve também para hierarquizar e mostrar as tentativas e os contatos entre o mundo dos deuses e o mundo humano, pois na opinião de Kirk:

A idade de ouro, na época de Cronos, não está relacionada nem com o trabalho nem com a doença – correspondente, portanto ao estágio anterior, no qual Prometeu iludiu Zeus com os sacrifícios – mas os seus membros são ainda mortais, mesmo aqueles que morreram sem dor e se tornaram δαίμονες sobre a terra (113-23). A raça de prata, em contraste, é imatura; manifesta hýbris, egoísmo e intolerância, entre si, e negligência os seus vínculos com os deuses. A raça de bronze é diferente de novo: pois importunou Ares e a hýbris; os seus membros não comem pão, mas são fortes e robustos; vão para Hades sem levar o nome. A raça de ferro não irá cessar dia e noite do malogro e da destruição, e também eventualmente vai ser destruída por Zeus (Kirk, 1970: 226-227).

Desse modo, pode-se dizer que mesmo os homens das raças mais nobres da idade de ouro, por exemplo, estão sujeitos à morte, pois, segundo Kirk, a conclusão desse mito da idade em Hesíodo:

É que a responsabilidade acerca da extensão da morte sobre a vida, para os aspectos de degradação da maturidade, recai parte sobre o destino, o destino natural do homem de fazer guerra, o que às vezes é bom; mas parte também pelos próprios erros dos homens – porque tanto o trabalho como a guerra não demandam hýbris (Kirk: 1970, 236).

Pode-se observar que o mito das idades, como o mito de Pandora, que também aparece nos *Trabalhos e os Dias*, demonstra um estado de relação referente

à punição de Zeus por um ato de *hýbris*, não diretamente ligado aos homens, mas sim ao seu protetor Prometeu (Kirk: 1970, 236), mostrando que existe tanto um relacionamento como uma separação entre deuses e homens sobre a questão moral da ordem divina. Em Hesíodo, o tema da justiça social, crise social da época arcaica corresponde à punição da divindade, transgressão; em Dn, a história política, a sucessão dos impérios corresponde ao controle divino da história e a efemeridade dos grandes impérios terrenos. Portanto, a noção escatológica da sucessão das raças e a justiça de Deus nos *Trabalhos e os Dias* estão ligadas, também, com a crise social na época de Hesíodo, pois ao descrever a sucessão das idades ele critica a idade do bronze:

Com bronze trabalham: negro ferro não havia. E por suas próprias mãos tendo sucumbido desceram ao úmido palácio do gélido Hades; anônimos a morte, por assombrosos que fossem, pegou-as negra. Deixaram, do sol, a luz brilhante (Versos 151-155).

A expressão “Com bronze trabalham”, segundo Vernant, pode aludir ao labor simbólico e ritual do guerreiro (Vernant: 1973, 86), em contraste com o labor do campo. Cabe destacar que o a defesa do campo é uma constante na obra de Hesíodo. O próprio título da obra, *Os Trabalhos e os Dias* e os versos 225-236, sugerem essa defesa:

Aqueles que a forasteiros e nativos dão sentenças retas, em nada se apartando do que é justo, para eles a cidade cresce e nela floresce o povo; sobre essa terra está a paz nutriz de jovens e a eles não destina penosa guerra o longevidente Zeus: nem a homens equânimes a fome acompanha nem a desgraça: em festins desfrutam dos campos cultivados; a terra lhes traz muito alimentos; nos montes, o carvalho no topo traz balamos e em seu meio, abelhas; ovelhas de pêlo espesso quase sucumbem sob a sua lâ; mulheres parem crianças que se assemelham aos pais; sem cessar desabrocham em bens e não partem.

A defesa da cidade em Hesíodo significa uma opinião contrária às raças de ferro e bronze, pois essas provocam a *hýbris*, fruto do desequilíbrio das cidades por causa

das guerras, ao contrário da vida no campo, que fornece os alimentos e os recursos necessários para uma vida na *pólis* equilibrada e sem excessos.

Desse modo, percebe-se que o sentido escatológico tanto em Hesíodo como em Daniel também estão ligados por contextos de crises sociais e religiosas. Em Hesíodo essa crise relaciona-se com a separação entre deuses e homens, (Burkert: 1993,131) e com a crítica social camponesa em relação ao nomadismo, pois a alusão à raça de bronze – guerreira - que não come pão (v. 146), significa também uma crítica a essa camada social. Outra passagem em Hesíodo que acentua a crise social está no v. 189, “com a lei nas mãos, um dos outros saqueará a cidade”. Ao falar da cidade Hesíodo é um testemunho da fase embrionária do surgimento da *polis* grega, além de evocar uma “filosofia da justiça”, que já aparece delineada na Grécia Arcaica. (Lafer: 2002, 16). Esta passagem de Hesíodo, segundo Lafer, está posta em colchetes no seu texto, por que nem todos editores de Hesíodo concordam com sua autoria.

Hesíodo viveu na Beócia, provavelmente no século 8 ou começo do séc. 7 a.C., período de crises agrícolas, sociais e religiosas (Lafer: 2002, 13). Em Daniel, também temos um contexto de crise relacionado com a guerra dos Macabeus (167 a.C.), conforme a referência aos casamentos entre os herdeiros de Alexandre em Dn 2: 43 e a Antíoco Epífanes (Dn 7: 24-25, Dn 11: 21), monarca selêucida responsável pela profanação do Templo em Jerusalém, considerada uma das causas principais para a guerra dos macabeus.

Com isso, é importante notar que o mito da sucessão das idades quase sempre está relacionado com um contexto de crise. Não é a toa que M. L. West afirma que Hesíodo:

Pode se inserir no imenso quadro da Literatura de Sabedoria universal, como acontece com os livros bíblicos de Eclesiastes e Provérbios, organizados no período helenístico, que se caracterizam pela preocupação em reunir literariamente, preceitos, conselhos, admoestações e instruções repertoriadas por um povo quando – regra geral – está vivenciando períodos de profundas crises e de conseqüentes tentativas de reconstrução de sua sociedade e de seu patrimônio moral (West apud Lafer: 2002, 15).

Cabe notar, que apesar de existir um contexto de crise tanto em Daniel como em Hesíodo, não se pode classificar Daniel como um texto de literatura sapiencial, pois

este apresenta uma natureza apocalíptica escatológica ausente na literatura sapiencial judaico helenística de *Eclesiastes*, como afirma Collins:

As relações entre sabedoria e apocalipticismo tem sido um objeto de disputados debates entre os acadêmicos bíblicos. No contexto da Bíblia hebraica, o debate está centrado sobre a controversa afirmação de Gerhard Von Rad que diz que: “a origem da literatura apocalíptica encontra-se na literatura sapiencial”. Esta afirmação não é aceita, mas contribuiu para a tendência a se referir às revelações apocalípticas como um tipo de sabedoria, entretanto muito diferente daquela que achamos em Provérbios ou Koheleth (Collins: 1997, 227).

Collins (1997, 227) também diz que os apocalipses judaicos são textos com características próprias dentro da Bíblia Hebraica:

Os apocalipses de Enoch e Daniel no final do segundo século a.C. introduziram uma visão de mundo que é bem diferente não somente dos livros bíblicos sapienciais, como também da Bíblia hebraica como um todo. Este novo mundo é distinguido principalmente a agentes supranaturais e um mundo que está por vir, e pelo desejo de um julgamento depois da morte. É claro, que a crença no mundo sobrenatural é um lugar comum na antigüidade. O que é novo é o grau que este mundo pode ser acessível aos homens. Isto se torna evidente se compararmos os vários componentes do I Enoch e de Ben Sira.

Mesmo tendo uma natureza diferente e pertencendo a contextos sociais diferentes, percebem-se semelhanças na recepção do mito das idades pelos textos de Daniel e Hesíodo. Isso se deve a um contexto de crise social que acontece na época de Hesíodo, século 8 a.C.:

Aconteceu um crescimento das atividades econômicas, militares e culturais que envolveram grupos de gregos que entraram num intenso contato com culturas mais civilizadas de língua semítica. A predominância cultural ficou num determinado instante nas mãos dos semitas, mas depois, os gregos tiveram a habilidade de desenvolver, adaptar e transformar o que eles receberam. Juntamente com operários, adivinhos e sacerdotes chegaram nas

idades gregas. Este impacto (influência Oriental na cultura grega) é confirmado por muitas passagens da literatura grega que claramente tem eco nos textos clássicos da Mesopotâmia (Burkert: 1992, 128-129).

Um intenso contato cultural também aconteceu com os judeus no século 2 a.C., devido às conquistas de Alexandre que permitiram um grande fluxo de trocas culturais. Dessa maneira, Daniel também se viu influenciado por um contexto cultural de intenso intercâmbio entre Oriente e Ocidente, ainda mais que a Judéia durante a época helenística foi uma região de fronteira, pois era o melhor acesso terrestre para o Egito da dinastia ptolomaica, por parte de quem vinha do Ocidente via Grécia e do Oriente via Síria e Pérsia.

Outra observação que se pode fazer em relação à cultura judaica e o seu contato com a civilização helenística refere-se aos diversos gêneros literários que surgiram no judaísmo intertestamentário. Como, por exemplo, a literatura sapiencial e a apocalíptica, que apesar de pertencerem ao mesmo contexto social, época helenística - judaica, apresentaram diferentes maneiras de responder a esse contato.

Ao entrarem em contato com culturas estrangeiras tanto Hesíodo como o autor do livro de Daniel viram-se na necessidade de usar elementos que pudessem servir de respostas a essa influência cultural externa dentro dos seus próprios valores culturais. E um desses elementos foi o mito das quatro idades, que mesmo sendo de uma outra cultura, provavelmente de origem persa, foi adaptado ao contexto específico desses dois textos⁴.

Com efeito, pode-se afirmar que o mito das raças metálicas é um mito originariamente derivado da Mesopotâmia, enquanto o mito da raça dos heróis foi uma adaptação e criação feita por Hesíodo (West *apud* Lafer: 2002, 76). O mito da raça dos heróis quebra a seqüência de deterioração dos metais, pois apenas ela é melhor que a sua antecessora (West *apud* Lafer: 2002, 76).

O esquema das raças metálicas tem importantes paralelos orientais, como em Dn 2: 31 e nos textos sagrados persas conhecidos como *Avesta*, que descrevem uma visão tida por Zoroastro. Nesta visão ele vê uma árvore com quatro galhos, que

⁴ A provável influência persa vai ser mais discutida no final deste capítulo.

correspondem as quatro idades sucessivas nas quais os cem anos de Zoroastro cairão, sendo que na última os homens são menores até em sua estatura física (Lafer: 2002, 76).

Assim como West, aceita-se, neste estudo, que o mito das quatro idades metálicas tem uma origem na Mesopotâmia e de lá se espalham entre os persas, os judeus, os hindus e os gregos (West *apud* Lafer: 2002, 77).

Apesar dos textos Avésticos serem colocados em forma escrita posteriormente ao texto hesiódico (7 a.C.), entre os séculos 5 ou 6 d.C., pode-se afirmar que eles remontam a tradições dos séculos 9 e 10 a.C., cf. Cohn (1996, 112-113).

O texto de Hesíodo sobre as raças apresenta uma historicidade diferente de Daniel, pois ao incluir a raça dos heróis, como disse J. P. Vernant *apud* Lafer (2002, 78) “A lógica que orienta a arquitetura desse mito, que articula os seus diversos planos, que regula o jogo das oposições e afinidades, é a tensão entre *Hýbris* (Desmedida, Excesso) e *Díke* (Justiça)”. Essa historicidade apesar de ter um sentido escatológico para os homens, pois a última raça de ferro vai ser abandonada pela tribo dos imortais, versos 195-200, não apresenta necessariamente as mesmas questões desenvolvidas por Daniel, como uma escatologia iminente (cf. Dn 7) ligada a uma mensagem e a descrição dessa mensagem através de uma experiência religiosa e um julgamento incontestado de Deus perante o seu próprio povo.

Apesar de termos um julgamento divino sobre o comportamento humano, não se encontra em Hesíodo uma mensagem escatológica iminente e incontestado, pois a inclusão do mito dos heróis faz parte da lógica que orienta o jogo de oposições e afinidades entre a *Hýbris* e a *Díke*, através da natureza das ações humanas e das conseqüências desses atos, que estabelece uma reflexão entre religião, história e política, que possibilita a escolha humana, diferente da relação entre história e religião estabelecida pela literatura apocalíptica judaica.

Para a civilização judaica a natureza das ações humanas está ligada à racionalidade da justiça divina, que implica em uma ontologia da natureza das ações humanas que não permite escolhas por parte dos humanos (Judeus), pois a Lei e a Aliança divina estabelecida entre Deus e os judeus não é ambígua. A ambigüidade para os judeus acontece somente dentro da perspectiva de uma não compreensão

humana dos desígnios divinos e do seu não cumprimento, que por serem divinos distanciam-se da compreensão humana.

Assim, apesar da seqüência dos metais em Hesíodo e Dn terem características escatológicas, os regimes e os sentidos de historicidade são diferentes, o que descarta a influência de Hesíodo sobre Dn. Em Dn 2 a sucessão dos impérios serve para ressaltar uma ruptura entre o mundo terreno e o mundo celeste, a fraqueza do mundo histórico, mistura do ferro com a argila (Dn 2:40), mesmo sendo esse império o mais forte jamais visto. Ao contrário de Hesíodo, pois nos *Trabalhos e os Dias* o mito das idades enfatiza a busca pelas origens dos homens, através da referência a Prometeu e sua punição por Zeus. Existe sim em Hesíodo uma hierarquia entre os homens e os deuses, mas essa hierarquia não significa uma completa ruptura como em Dn 2, pois a busca pelas origens está ligada por uma temporalidade religiosa que é compartilhada por todas as idades. Assim segundo Vernant, “o passado revelado é mais que o antecedente do presente: é a sua fonte” (Eliade: 2002, 108 n. 5). Portanto, em Dn não existe uma nostalgia do passado, o que importa é o futuro, a vinda do reino messiânico, onde cada geração entre os judeus poderia se achar dentro da seqüência dos impérios. O passado está ligado através de profecias *ex-eventum* que podem ser reutilizadas no presente e no futuro. Acredita-se que essa oposição entre história terrena e história celestial ocorre na perspectiva da mensagem religiosa da literatura apocalíptica, que consiste em mostrar que a história humana está controlada e determinada por Deus. O sonho de Nabucodonosor é classificado por Collins também, como uma “legenda de corte” (Collins: 1993: 173), pois o ambiente em que ocorre o sonho é na corte de Nabucodonosor. Então em Dn 2 temos dois sentidos principais, um de caráter político e o outro religioso. O religioso acontece com a ruptura entre o mundo terreno e o celestial, através da destruição da estátua e o prenúncio da vinda do mundo celestial. O político ocorre com o caráter de edificação e propaganda para o povo judeu, já que Daniel é um visionário que tem o dom da adivinhação e, portanto, é o maior entre os intérpretes de sonhos dentro da corte de Nabucodonosor, pois o Deus dos judeus é o único capaz de interpretar sonhos e profecias (Dn 2:45). Pode-se então classificar o sonho de Nabucodonosor também como um oráculo político contra as nações estrangeiras, principalmente contra o império grego helenístico, o último na seqüência de Dn. No entanto, percebe-se que a

esperança escatológica de Dn 2 não é iminente, pois Daniel convive de forma pacífica na corte de reis gentis (Collins: 1993: 175). O *Sitz im Leben* de Dn 2 apesar de ser helenístico, pois contém referências aos problemas de sucessões dinásticas helenísticas (casamentos entre selêucidas e ptolomeus), alude também ao judaísmo da diáspora (*status* da figura de Daniel na corte persa). Essas referências a dois contextos históricos diferentes são conseqüências da força do mito das quatro idades em Dn 2, dentro de uma profecia *ex-eventum* e de uma periodização do tempo, que refletem o sentido universalista desse mito em Dn, pois aludem ao judaísmo da diáspora e ao judaísmo da Palestina, mostrando que o reino de Deus não é sempre ou necessariamente incompatível com os reinos humanos (Collins: 1993, 175).

A suposta influência da historiografia grega no mito das quatro idades

Outra teoria defendida acerca das origens do mito das quatro idades em Dn está relacionada com a historiografia grega, onde a origem desse mito estaria na teoria de ascensão e queda dos impérios encontradas em Heródoto e Ctésias⁵. Mendels considera que a origem do mito da sucessão dos impérios não é derivada do Oriente (Mendels: 1998, 314). Os seus argumentos são os seguintes: as fontes que existem no Oriente são diferentes entre si, porque não seguem uma mesma seqüência de impérios, como, por exemplo, em Dn 2, onde o primeiro império é a Babilônia, enquanto que no livro quarto dos Oráculos Sibilinos, o primeiro império é a Assíria⁶. O outro argumento consiste que a conexão feita por Flusser entre Dn 2 e 4OrSib, pode ser questionada, pois os reinos de Dn. 2 talvez não se refiram a impérios, mas sim a dinastias de certos reis (Mendels: 1998, 319). O *addendum* do capítulo de Mendels, escrito por Tadmor, diz que os impérios de Dn 2 devem ser interpretados como quatro reinos de quatro dinastias, pois o termo aramaico usado por Dn 2, *malku*, lit. “reino”, deve ser semanticamente semelhante ao termo acádico, *palû*, que literalmente significa “uma dinastia” ou um simples “reino” (Mendels: 1998, 323).

⁵ Heródoto (1.95). Ctésias, médico grego e historiógrafo na corte de Artaxerxes II (405-404-359 a.C.; Diodoro da Sicília 2. 1.37.

⁶ Doravante abreviado por 4OrSib.

As teses de Mendels e Tadmor não são prováveis, primeiro porque Mendels baseia a sua argumentação analisando somente a sucessão dos impérios sem analisar também o sentido e a função, tanto da estátua como dos metais em Dn 2. Isso ocorre porque ele dá muita ênfase ao período grego e romano, pois trabalha com a sucessão dos quatro impérios mais um quando Roma é acrescentada à lista dos quatro reinos no século 1 a.C.

Assim pode-se dizer que a sua tese consiste em ressaltar apenas as características históricas e políticas do mito das idades, pois ele classifica esse mito apenas como *topos*. Essa terminologia está correta quando a aplicamos ao contexto historiográfico grego e romano, pois nessas fontes históricas não ocorrem interpretações escatológicas, já que se tivessem, o *topos* dos quatro impérios mais um não poderia incluir Roma como o último império, pois o *topos* teria uma interpretação profética negativa e não uma interpretação política e de propaganda romana, como é característica das fontes historiográficas helenísticas e romanas. No entanto, ao se tentar estudar as origens do mito das quatro idades nas fontes Orientais, como em Dn e no 4OrSib, o sentido religioso e mítico das idades adquire uma importância muito grande, que simplesmente não pode ser deixado de fora. O 4OrSib (escrito por volta da queda do Templo em 70 d.C.) é considerado um outro gênero literário em relação aos textos apocalípticos, porém contém pontos em comum, por causa das profecias *ex-eventu*, da escatologia e periodizações da história. É um texto importante porque evidencia a grande circulação no Mediterrâneo helenístico de profecias que tinham um engajamento de propaganda política, pois os oráculos políticos se espalharam do Oriente para o Ocidente. No entanto, esses oráculos na era helenística, muitas vezes, eram compostos sem ligação com os Templos e locais de cultos, por que durante essa época os grandes santuários vivenciaram um declínio, atingindo o seu ponto máximo de queda no começo da época romana, metade do primeiro século a.C (Aune: 1983, 24). A alusão do autor do 4OrSib à Sibila destaca a grande interação entre culturas na época helenística, pois o provável autor desse texto foi um judeu que vivia no Egito e combinou tradições judaicas com a referência à Sibila, personagem religiosa muito popular na cultura greco-romana, que tinha famosos locais de peregrinações, como na *Erythrea* (Ásia Menor) e *Cumae* (Itália). A ligação de Dn 2 com o 4OrSib, além do uso do mito das quatro idades, está na mensagem apologética contra os reis

gentis, o que mostra que o judaísmo da Palestina e o da Diáspora não estavam tão distantes um do outro. A segunda argumentação tanto de Mendels e Tadmor acerca das diferenças de terminologias empregadas em Dn e Ctésias, que opõe o termo “império” aos termos “dinastias” e “reinos”, não fazem muito sentido, pois as fontes babilônicas como a “profecia dinástica”, que contém as sucessões dos impérios (Assíria, Babilônia, Pérsia e monarquias helenísticas), apesar de usar o termo, reino ou dinastia, compartilham também um sentido profético de interpretações *ex-eventum*, semelhante com a sucessão dos impérios em Dn 2 e 7 e o 4OrSib. As semelhanças em relação às profecias Babilônicas *ex-eventum* e Dn podem ser descritas da seguinte forma:

As muitas similaridades entre o gênero de “profecias post-factum” e os sumários históricos da literatura apocalíptica sugerem uma possível influência do corpus literário mais antigo sobre o mais novo. A mais importante similaridade é que os eventos são “preditos” para dar credibilidade ao último evento mencionado, como nas profecias de Uruk, na profecia dinástica, e na profecia de Marduk. Danos textuais impedem-nos de saber se a mesma observação pode ser verdadeira para os outros tabletes. Daniel 7, 8, 9 e 11; Enoch 1: 83-90, 91 e os Oráculos Sibilinos, igualmente “predizem” alguns eventos que já aconteceram no passado e alguns que vão acontecer no futuro, e tornam a acuidade das predições que acontecem no final mais seguras de serem críveis. Ademais, a história é vista como uma seqüência de reinos, mais exatamente, do que uma preponderância de uma cidade, um santuário ou uma divindade. Mesmo na profecia de Marduk, onde a ênfase recai sobre o rei da Babilônia. Pessoas não são classificadas, e também não são classificadas na literatura apocalíptica. A História é vista mais do ponto de vista das grandes estruturas, os detalhes específicos são poucos e convencionais; os reinos podem ser tanto bons como maus. As predições apocalípticas na literatura apocalíptica vêm ao visionário através da revelação. As predições no Shulghi e de Marduk vêm da divindade, talvez seja verdade para os outros tabletes, mas os seus começos estão tão poucos preservados também. Por último, a linguagem dos textos de augúrio está caracterizada nas linguagens das “profecias”, um fato que deve nos servir de aviso para não distinguirmos tão nitidamente sabedoria mântica de profecias e apocalípticismos (Clifford: 2000, 14).

Assim, percebe-se que existem muitas semelhanças em Dn 2 e os textos do Oriente Médio, (Mesopotâmia), o próprio regime de historicidade da sucessão dos

impérios em Dn é semelhante às fontes descritas anteriormente. A ligação de Daniel, o visionário, intérprete de sonhos na corte de Nabucodonosor, ajuda a enfatizar o contexto Oriental do mito das quatro idades. Outro exemplo da semelhança do regime de historicidade entre Dn e as fontes Babilônicas descritas anteriormente está na relação entre os personagens e os eventos históricos descritos ao longo do texto de Dn. O maior exemplo da falta de acuidade histórica relativa a personagens e indivíduos dentro de Dn está presente na classificação de Dario como o rei dos medos, Dn 6:1. Dario, o rei dos medos, nunca existiu, sua comprovação como um personagem fictício encontra-se em Rowley. Desse modo, pode-se concluir que tanto na profecia dinástica babilônica como em Dn a história é vista a partir de uma superestrutura de grandes poderes, como observa Rowley:

A autoridade de Dario é concebida como real e absolutamente clara dentro de todas narrativas que contêm relatos acerca de sua pessoa. Geralmente os seus decretos se referem a “todas as pessoas”, nações, e línguas, que habitam na “terra toda”, precisamente como Nabucodonosor é representado. Claramente o seu império e a sua autoridade são iguais às de Nabucodonosor. Os seus domínios são tão vastos, que não podem ser divididos em 120 satrapias. Não foi somente a Babilônia que caiu sobre os seus domínios, mas todo o império neo-babilônico, e dentro do seu reinado o monarca que proibir qualquer petição de deus ou homem não irá quebrar essa interferência. O livro de Daniel não está preocupado em dizer como pessoas de baixo escalão ou subordinados são compelidos a reconhecer o poder do Deus dos judeus. O seu desejo é antes pôr os seus leitores a par de como mesmo os mais poderosos monarcas e orgulhosos potentados são levados a humildemente reconhecer o seu poder. E a redução do ficcional Dario o medo, a ser um mero indicado do todo poderoso Ciro, o faz ser irrelevante no livro de Daniel (Rowley: 1959, 53).

Assim, o livro de Daniel está condicionado por um regime de historicidade que não tem uma preocupação de ter uma precisão histórica, pois o mais importante é mostrar a força da mensagem profética, a atuação de Deus na história humana. E que essa atuação acontece através da ascensão e queda de reinos, o que ressalta o caráter universalista de Dn, pois a história é sempre vista de uma forma estrutural (grandes marcos históricos). Outro fator que ressalta a influência Oriental é a inclusão da Média na seqüência das idades encontradas no 4OrSib (Assíria, Média, Pérsia e Macedônia) e em Dn 2 (Babilônia, Média, Pérsia e Macedônia), pois o império medo

nunca se expandiu para o Ocidente. Dn 2 usa a Babilônia em vez da Assíria devido ao contexto da história judaica na época do Exílio.

As Influências Orientais do mito das quatro idades

Até aqui se percebeu que o mito dos quatro impérios tem uma raiz Oriental e não grega, mas mesmo assim os textos babilônicos não contêm todos os símbolos presentes em Daniel 2 (metais, impérios e estátua). As fontes que mais se aproximam de Dn 2 são os *Zand*, explicações “midrashícas” e elaborações de um texto perdido do Avesta⁷; conhecidos como *Bahman Yast*, I e II e *Denkard*. Nessas fontes encontramos quatro períodos, dentro de uma concepção escatológica, sendo que o último período, antes do julgamento e da salvação, é o período da iniquidade demoníaca. Assim também existe nos textos persas uma concepção escatológica. Mas as semelhanças não param por aí, os textos persas assim como Dn 2 contêm um sonho que trata de metais, onde a sua interpretação também se refere às quatro eras. No capítulo I do *Bahman Yast*, lê-se que Ahura Mazda mostrou “a visão” de todo o conhecimento para Zoroastro. Através dessa visão ele viu:

Um tronco de uma árvore, na qual existem quatro galhos: um de ouro, um de prata, um de aço e um misturado de ferro “. Os quatro galhos são os quatro períodos que virão: O de ouro é aquele em que eu e tu teremos uma conferência sobre religião, o rei Vistap aceitará a religião, o de prata é o reino do rei Artakhsir, o Kae. E o de aço é o reino de (Cosroés) filho de Kawat, de alma imortal. E o de ferro misturado é o domínio do mal dos divs (espíritos mal), que têm cabelos desgrenhados, o sêmen de Aesham, quando teu décimo século estará no fim, ó Spitaman Zarathst (Flusser: 2001, 112).

Desse modo, tanto em Dn 2 como no *Bahman Yast*, encontramos um sonho que trata de metais e de sua interpretação com os quatro períodos da história (Flusser: 2001, 112). Outro texto persa que é mencionado por Flusser, que fornece um paralelo

⁷ Avesta, coleção de textos sagrados do zoroastrismo, que foram postos em forma escrita apenas nos séculos 5 ou 6 d.C., mas que no entanto remete a textos milenares antes dos séculos 9 ou 10 a.C. Cf. (Cohn: 1996, 112-113).

interessante com o *Bahman Yast*, é o *Denkard* 9: 8, pois nele também encontramos uma seqüência de quatro períodos:

Primeiro, quando Ahura Mazda criou a religião; segundo, quando Vistasp (Hystapes) recebeu a religião; terceiro, quando Adarpad (um sábio Sassânida) nasceu; e o quarto, um período dominado por apostatas e vilões (Flusser: 2001, 114).

Temos nessa passagem do *Denkard* uma diferença em relação à passagem das quatro eras encontrada no *Bahaman Yast*. O *Bahman Yast*, tem uma interpretação mais política, porque cita reis enquanto o *Denkard* não, pois as quatro eras são estágios da religião, de Zaratustra ao *eschaton* (Flusser: 2001, 114). Ao se tornar menos religioso o esquema da sucessão das eras então abre o caminho para a aplicação persa da teoria oriental dos quatro impérios (Flusser: 2001, 115). Assim, de acordo com Flusser, o conceito persa de quatro eras representadas por reis, poderia ser facilmente aplicado aos quatro impérios, com os macedônios sendo o último (Flusser: 2001, 116).

Dessa maneira, concorda-se com as teses de Collins e Flusser, acerca da influência persa sobre Dn 2. Em Dn 2 percebe-se que o regime de historicidade é semelhante ao persa, pois, muitas vezes, os personagens não têm as suas características pessoais reforçadas, servindo apenas como pontos de referências para identificação das eras, como, por exemplo, no caso persa do rei *Vistap* (Flusser: 2001, 114).

A diferença entre a seqüência do *Bahman Yast* e a de Daniel está no uso do cobre por parte de Dn e do aço por parte do *Bahman Yast*. Flusser explica que essa diferença ocorreu pela provável contaminação de Dn em relação à seqüência dos metais de Hesíodo, pois os dois obedecem á mesma seqüência de metais, com a exceção do cobre que em Hesíodo é substituído pelo bronze:

É evidente que encontramos em Daniel uma contaminação de ambos os esquemas (persa e de Hesíodo): em princípio, ele seguia o esquema de Hesíodo, mas, como reconhecia a afinidade entre o ferro e o aço, pôde aceitar o período de ferro misturado do outro esquema e fez as pernas da estátua de ferro e seus pés parte de ferro e barro: tanto o ferro como a sua mistura com o barro tornaram-se símbolo do quarto império (Flusser: 2001, 112).

Apesar de provavelmente Daniel ter sido influenciado por Hesíodo (ou compartilhado da mesma tradição mítica), a evidência da origem da seqüência dos impérios em Dn 2 aproxima-se mais da tradição persa, principalmente, porque em Dn temos também a influência do ferro misturado que não se encontra em Hesíodo (Widengren: 1995, 26). Desse modo, em relação à questão das origens, pode-se dizer que grande problema da tese persa encontra-se na datação das fontes, pois os textos persas foram escritos tardiamente, entre os séculos 8 d.C. e 9 d.C., o que impede de falar-se, claramente, numa origem direta entre essas fontes e Dn 2. No entanto, assim como Widengren, Collins e Flusser, compartilha-se a origem da influência persa devido a semelhanças dos motivos míticos supra citados.

O outro símbolo da seqüência que falta analisar em Dn 2, é o da estátua. A referência à estátua existe nas fontes indianas, que foram transmitidas para os persas. Essa referência chegou na Pérsia, segundo Widengren (1995, 26), quando a dinastia aquemênida sobre Dario I conquistou, por volta de 6 a.C., a Índia. Assim a passagem da estátua, datada do século 2 a.C., preservou uma tradição indiana mais antiga, que segundo Widengren (1995, 26), ajudou a descobrir que o símbolo ao qual o texto indiano *Mahabharata* alude, é uma estátua correspondente ao homem primordial. Dessa forma, Widengren especula que a estátua mostra a divindade como um grande homem, onde as gerações de homens são partes da estátua, assim como o tronco da árvore no *Bahman Yast* é um símbolo cósmico (Widengren: 1995, 26-27). Portanto, a estátua de Dn 2 provavelmente é derivada da tradição indiana, que tinha também como o *Denkard* uma concepção de eras religiosas.

Widengren, diz que o autor de Dn 2, “usou um símbolo tradicional (estátua) que se adaptou mal a uma visão que sugere uma filosofia da história, pois esse símbolo é uma característica da especulação indiana de um espírito anti-histórico” (Widengren: 1995, 57), desse modo, na opinião de Widengren, a estátua não combinaria com as eras do mundo em Dn 2. Realmente, se analisarmos pelo ponto de vista da origem, como afirma Widengren, a função simbólica da estátua não faz muito sentido. Mas e se analisarmos do ponto de vista judaico? Do ponto de vista judaico existem respostas que fazem sentido para a inclusão da estátua em Dn 2. Para isso, devemos levar em conta o significado da simbologia representada pela montanha em Dn 2:35.

Se analisarmos o significado da montanha a partir de Dn 2:35, vemos que o seu simbolismo representa o reino de Deus, “após a destruição da estátua a pedra se tornou uma grande montanha que ocupou o mundo inteiro”. Provavelmente a montanha em Dn significa um símbolo distintivo do judaísmo (Collins: 1993, 165). Dessa maneira, classifica-se a montanha como um símbolo que pode significar a própria Jerusalém (Sl 2:6, Is 2:1-3)⁸, o que torna a montanha um símbolo em oposição à estátua, pois a pedra que a destruiu se tornou uma grande montanha. A oposição simbólica entre a estátua e a montanha representa tanto os acontecimentos terrenos como os cósmicos, pois a montanha ao representar Jerusalém alude à vinda do *eschaton* (reino de Deus), conforme acontece em Dn 7. É necessário lembrar que Jerusalém é conhecida, no judaísmo, como Sião (monte), onde está o Templo, o local de contato entre o mundo terreno e o espiritual. A montanha em Dn 2 tem uma vital importância no contexto do sonho de Nabucodonosor, pois mostra a relação entre culto, rito e o mito das quatro idades em Dn 2. Na tradição do AT (Antigo Testamento) percebe-se que os lugares altos (montanhas, colinas) sempre estiveram ligados aos cultos que estabeleciam um contato com o Deus, (Ex 24), (Willi-Plein: 1993, 61-62). As origens de lugares altos ligados a cultos religiosos no AT são resumidas por Willi-Plein da seguinte maneira:

Em Ex temos um esboço de um ato religioso ideal, que remonta a uma tradição antiga sobre anciãos que viram Deus na montanha sagrada; ou então o texto cristalizou-se em torno de um núcleo tradicional, sem dúvida nenhuma com a finalidade de estabelecer uma base firme para a Aliança. O culto dos anciãos pode, pois, pertencer à tradição madianita (como em Ex 18) e, por conseguinte, a um núcleo antigo de tradições sobre Moisés, embora o relato possa ser ligeiramente mais recente, porém pré-exílico. Segundo a história das religiões e a crítica literária, Ex 24:1+ 9-11 seria o núcleo mais antigo. (Willi-Plein, 1993, 61-62)

Assim concordamos com Willi-Plein que a montanha é “o local de encontro entre Deus e seres humanos, entre YHWH e Israel.”⁹ Assim, foi exatamente aqui (Ex

⁸ Abreviações para os livros do Antigo Testamento de Salmos e Isaías. Todas as passagens da Bíblia foram tiradas da *Bíblia de Jerusalém* (1987).

⁹ YHWH é o tetragrama que na tradição judaica representa o nome de Deus - Yaweh.

24) que se pôde inserir o esboço do tabernáculo (e do Templo) e do ritual do culto e dos sacrifícios, como na época do exílio foi colecionado e sem dúvida guardado por escrito, em prosseguimento à experiência da presença de Deus no santuário do deserto”. Portanto a montanha alude à tradição Deuteronomista, onde o Templo assume o caráter de centralizador do culto e de local propício, pois a fonte “P” do Pentateuco concebeu o tabernáculo transportável a fim de garantir a continuidade entre o lugar santo no deserto e o Templo de Jerusalém, bem como a presença de Deus, experimentada pela primeira vez no Sinai e no serviço de Deus de Ex 24 (Willi-Plein: 1993, 62-63). Sobre a história de formação do cânon judaico do “Segundo Templo” até a crise helenística segue-se a tese de Barreira, na qual:

A fonte P (Pristercodex, obra sacerdotal) seria uma das prováveis fontes do Pentateuco, que juntamente com a fonte Deuteronomista são as duas principais fontes que compuseram o Pentateuco (Torá) através da incorporação do livro do Deuterônômio (já separado da história deuteronomista) dentro de uma versão ampliada da historiografia “sacerdotal” no AT (Barreira: 1996, 187).

A montanha, então, é um simbolismo que atua em Dn 2 para mostrar a presença de Deus bem como a extensão do seu domínio, que ultrapassa o tempo e o espaço humano, lembrando também os cultos e os rituais praticados no próprio Templo de Jerusalém. No entanto, o culto agora em Dn 2 não é mais celebrado através de holocaustos e outros ritos, mas sim através de uma sublimação desse culto. O conceito de “sublimação” é definido por Willi-Plein (1993, 140) da seguinte maneira: “o conceito de sublimação é mais do que espiritualização, mas deve, como conceito, indicar também que o conteúdo real (sacrifícios e ritos) sempre é suposto, e não substituído por algo espiritual”. Desse modo, Willi-Plein (1993, 140) defende “que a esperança escatológica pensa também em termos de culto e nutre-se com a idéia de um culto purificado, perfeito”.

O que se pode sugerir, então, é que o mito das quatro idades se relaciona com a tradição profética e teocrática de Dn 2, simbolizada pela montanha, como o resultado de uma época (helenística) que proporcionou um aumento do medo (ameaças de profanação do Templo, por exemplo), determinando a esse mito funcionar como um dos meios para se atingir a conversão moral dos indivíduos, o povo de Israel (Betz:

1989, 596). Assim o mito das quatro idades em Dn 2 de uma certa forma relembra e torna presentes os antigos cultos e ritos ligados ao Templo, transportando-os a uma cosmogonia como é desenvolvida em Dn 7. Essa transformação pode estar ligada à visão de mundo dos possíveis autores do livro de Daniel, que transcendentalizam a experiência de Deus, cultos e sacrifícios, tornando-os também cada vez mais históricos, pois servem de esperança escatológica para preservar a identidade histórica e religiosa do povo de Israel em épocas que a própria destruição de Jerusalém estava ameaçada (Willi-Plein: 1993, 142-143).

Dessa forma, conclui-se que a montanha é um símbolo apologético usado por Dn dentro de dois sentidos: o espiritual e o terreno. Esse duplo sentido foi a forma “criativa” que o autor de Dn usou para criticar e se defender contra a dominação das dinastias helenísticas dos ptolomeus e selêucidas¹⁰. Portanto, a estátua em Daniel 2 perde o seu sentido anti-histórico em relação à tradição indiana e adquire uma conotação mais histórica, sem perder também o seu sentido religioso, pois é vista tanto como um símbolo que representa a história das sucessões dos impérios históricos, como também um símbolo religioso ligado à adoração e cultos das dinastias que se ligam com esses impérios. Cabe notar que as estátuas são características dos sonhos proféticos do antigo Oriente próximo e também estão ligadas a cultos de veneração e adoração na época helenística (Collins: 1993, 162). Assim, a análise da estátua em Dn 2 deve sempre ser vista em comparação com a montanha, na qual a sua destruição (Dn 2: 34-36) ocorre dentro de duas perspectivas: a história humana (sucessão dos impérios), e a religiosa, pois mostra a predominância do culto do Templo de Jerusalém sobre todos os outros cultos, que estariam simbolizados pela adoração as estátuas. Isso reforça a universalidade do sonho de Dn 2, pois o Deus de Israel é superior tanto no plano histórico como no plano celestial (Dn 2: 44-45). É importante notar que o uso do termo “apologético” nesta pesquisa, não tem um caráter meramente defensivo, significando apenas textos de caráter propagandístico (Gruhen: 1997, 87). A literatura judaica da época helenística, como no caso do mito das idades de Dn 2, adaptou e criou diferentes e novas tradições para responder ao novo contexto helenístico, que acelerou definitivamente o contato do judaísmo com a cultura grega helenística. Essa resposta

¹⁰ O termo criativo foi tirado de Mendels (1998, 357-359).

deu-se na criação de uma literatura original judaica (apocalíptica) que reaproveitou antigas e diferentes tradições; metais, seqüência dos impérios e estátua, para responder, em seus próprios termos, aos contatos e problemas políticos de sua época.

Resumindo os conceitos de universalidade em Dn 2, pode-se dizer que existem quatro tipos: o primeiro simbolizado pelo mito dos metais, que apresenta uma visão teológica natural, pois reflete um conceito de biológico, de nascimento (idade do ouro), crescimento (idades de prata e bronze) e velhice (ferro); o segundo simbolizado pela estátua (microcosmo), que é uma cópia do grande homem, o deus supremo, (macrocosmo); o terceiro simbolizado pela sucessão dos impérios que representa toda a cronologia humana, e o quarto, maior de todos, representado pela montanha, que alude a vinda do reino divino. Dn 2 ao combinar esses conceitos mostrou tanto o caráter unificador desses símbolos, como também a dificuldade de juntar símbolos originários de tradições culturais diferentes, o que propiciou ao menos duas “concepções de tempo”. A primeira ligada à concepção de decadência (degeneração das idades), e a segunda ligada à concepção de progresso por meio da seqüência dos impérios históricos. No entanto, essas concepções, se interpretadas como fazendo parte do sentido global do livro de Daniel, no qual Dn 2 funciona como um princípio editorial para todo o livro, acabam perdendo os seus sentidos de temporalidades voltados ao presente histórico, para adquirirem um sentido meta-histórico (futuro escatológico), pois a partir de Dn 7 os impérios históricos são associados a monstros escatológicos na batalha futura. Existem, então, dentro do livro de Daniel duas concepções escatológicas: uma mais política, e a outra mais transcendental voltada para a futura batalha escatológica entre o “filho do homem” e as “bestas” apocalípticas. Essas duas concepções refletem as diferentes visões de mundo e interpretações acerca da história na sociedade judaica da época. Os prováveis autores de Dn combinaram interpretações sobre a história que enfatizavam a depreciação dos reis gentis, com a vinda do futuro rei messiânico, já no presente (Dn 7), enquanto em Dn 2 ocorre um adiamento dessa escatologia e uma interpretação, que, de certa forma destaca uma melhor convivência entre gentios e judeus. Desse modo, têm-se em Dn duas visões de mundo diferentes: a visão do judaísmo da Diáspora, que aceita uma convivência mais pacífica com os reis gentis, e a outra do judaísmo da Palestina, que prega a ruptura com a realidade histórica.

Enfatiza-se, então, que uma distinção brusca entre o judaísmo da Diáspora e o da Palestina não acontece, apesar do livro de Daniel ser mais voltado para a sociedade judaica da Palestina, por causa do sentido global acerca da “revelação” apocalíptica, que ocorre a partir de Dn 7.

Cabe dizer que a compilação de Dn ocorreu na época da perseguição de Antíoco Epífanes, por volta de 167 a.C., época na qual, o judaísmo viu a sua principal instituição, o Templo, profanada e ameaçada, além da criação de um sentimento de identidade com a guerra dos Macabeus, em 167 a.C.

A guerra dos Macabeus aconteceu devido à divisão da Palestina entre os sucessores de Alexandre o “Grande”, onde a Palestina ficou sobre os domínios da dinastia ptolomaica por mais de um século, depois das lutas entre as dinastias ptolomaica e selêucida. Por volta de 200 a.C. a Palestina se tornou território selêucida, o que acarretou grandes mudanças, pois as grandes disputas internas e as sucessivas crises dentro dessa dinastia provocaram um aumento das taxas a serem pagas pelos judeus, que serviram para custear e manter um império tão vasto que se prolongava até a Mesopotâmia. Essas cobranças acarretaram uma maior contato entre a burocracia real selêucida e alguns membros da elite que governava a Judéia, provocando uma crescente helenização por parte desses membros da “alta sociedade” judaica e também uma acentuação da divisão interna dessa camada social. A helenização aconteceu por meio de mudanças em instituições consideradas vitais e centralizadoras da entidade étnica da sociedade judaica, como no caso do Templo, onde Antíoco Epífanes, terceiro monarca selêucida a controlar a Judéia, entrou no Templo e saqueou o altar sagrado levando muitos utensílios sagrados de ouro e prata, como as taças e os recipientes sagrados (Mc 1: 21-24). O santuário foi profanado e renomeado como Templo de Zeus Olímpico (Mc 2: 6-2). Assim, ocorreu um violento confronto que despertou o sentimento de independência religiosa liderado pelos irmãos Macabeus (o termo macabeu, pela tradução mais aceita significa cabeça de martelo), levando à purificação do Templo em 164 a.C. Destaca-se que apesar de vitoriosa a independência macabaica não durou muito, pois a Judéia voltou novamente a ser dominada por um reino estrangeiro em 63 a.C., com a conquista de Pompeu sobre Jerusalém. O período dos Macabeus, então, é um período crucial para

se entender o novo significado que os símbolos étnicos da sociedade judaica, como o Templo e a realeza, adquiriram a partir da época helenística.

Nota-se que apesar de ter um contexto político contra os reis gentis, os autores do livro de Daniel não pregaram uma mensagem que suscitasse uma ação violenta e radical contra Antíoco Epífanes, pois o fim dos impérios terrenos já está mensurado e determinado. Pode-se falar sim num pietismo, que forneceu uma esperança e um alívio para épocas conturbadas, onde as principais instituições judaicas estavam sendo ameaçadas. Ao contrário do primeiro e segundo livro dos Macabeus que pregavam uma oposição violenta aos monarcas estrangeiros. Assim, não se pode fazer uma associação entre os autores do primeiro e segundo livro dos Macabeus e de Dn. Outro fator que enfatiza essa oposição são as diferentes intenções de Dn e dos livros dos Macabeus, pois pertencem a gêneros literários diferentes: Dn, texto religioso e Mc 1 e 2, textos históricos.

O uso do mito das quatro idades em Dn no Oriente Helenístico evidencia o reavivamento dos antigos mitos do Oriente Próximo, que segundo Collins (1997, 65), “forneceram paradigmas para se pensar tanto o presente como as grandes figuras do passado, especialmente nos mitos de criação e de dinastias”. Uma dessas figuras foi a de Daniel, pois ele é aludido como um grande herói intérprete de sonhos no Exílio da Babilônia (Dn 1:4), que tem uma intenção clara de inspirar resistência ao reis helenísticos, no caso de Dn oposição a Antíoco Epífanes. Cabe notar que a oposição a monarcas helenísticos ocorreu também em textos não judaicos como o Oráculo do Oleiro e a Crônica Demótica, textos helenísticos provenientes do Egito. A alusão de uma profecia *ex-eventu* forneceu um tipo de interpretação, conhecida como *peshet* (interpretação de uma passagem do Antigo Testamento relacionado-a com acontecimentos ou personagens da época escatológica que o intérprete crê estar vivendo), que foi formada por círculos de “escribas” sacerdotais que tinham a intenção de instruir as massas em épocas de crises escatológicas (Dn 11: 33). Porém, como o observado aqui, o reavivamento do mito das quatro idades provocou dois tipos de interpretações escatológicas, uma que destaca o lado político, Dn 2, e a outra que enfatiza uma interpretação escatológica mais espiritual, Dn 7. Isso ocorreu porque a sociedade judaica da época de Dn enxergava o período de crise social de mais de uma forma, o que provocou diferentes interpretações sobre o *eschaton*,

mesmo dentro de uma mesma obra como Dn, o que dificulta a apreensão de quem eram esses escribas (*Maskîlîm*, que literalmente significa sábios), e se eles eram um grupo fechado. As evidências apontam que esses grupos de escribas não faziam parte de grupos fechados, devido à pluralidade de interpretações sobre o mesmo tema (mito das quatro idades). O contexto social de Dn é importante para fornecer padrões de comparação com o contexto social das fontes do século 1 d.C.

Ao acompanhar a trajetória do mito das idades na tradição indiana, persa, babilônica, grega e judaica, podemos ver regimes de historicidade semelhantes que apresentam pontos de conexões e de rupturas. Na tradição indiana, encontramos concepções cíclicas da história. Na epopéia do *Mahabharata* encontramos a doutrina das quatro idades do mundo, onde o essencial desta concepção de tempo são as idéias de criação e destruição do mundo, uma visão cíclica do tempo (Eliade: 2002, 59). Enquanto que na tradição persa e babilônica a concepção de tempo não apresenta essa visão cíclica, mas sim uma concepção escatológica relacionada com uma ruptura acentuada entre o mundo terreno e o espiritual. Ao enfatizar uma forte ruptura entre o mundo espiritual e o terreno dentro de uma concepção não cíclica de tempo, as tradições persas, babilônicas e judaicas tiveram que dar atenção, de certo modo, aos eventos históricos, pois o caráter exemplar do “fim do mundo” só acontece quando posto em oposição aos eventos históricos. Desse modo, concorda-se com a opinião de Eliade (2002, 60), onde, “o fim só tem sentido no que concerne à condição humana; o homem pode deter o processo de transmigração, pelo qual se vê cegamente arrastado”. Portanto, afirma-se que ao acompanhar a trajetória das origens do mito das idades percebe-se uma diminuição do aspecto religioso e uma acentuação da questão histórica, conforme disse Eliade (2002, 60), em relação à doutrina indiana das idades do mundo:

A doutrina indiana das idades do mundo, isto é, a eterna criação, deterioração, aniquilamento e recriação do universo, lembra até certo ponto a concepção primitiva da renovação anual do mundo, mas com importantes diferenças. Na teoria indiana o homem não desempenha qualquer papel na recriação periódica do Mundo; no fundo, o homem não deseja a recriação eterna, ele procura a evasão do ciclo cósmico. Além do mais, os próprios deuses parecem não ser verdadeiros criadores; eles são

antes os instrumentos por meio dos quais se opera o processo cósmico.

Mas temos que tomar cuidado ao interpretar a oposição entre história e religião na tradição judaica. Ao acompanhar a trajetória do mito das quatro idades, ora se enfatiza uma acentuação das questões históricas, mas não uma ruptura com as questões religiosas, pois conforme diz Eric Voegelin (Eliade: 2002, 50 n. 20), “as formas simbólicas dos impérios cosmológicos e a de Israel não se excluem mutuamente”. Pode-se perceber uma questão semelhante em relação à Dn 2, onde a seqüência dos impérios, das idades de metais e os seus símbolos não estão juntas sem sentido. O estudo a ser feito nos próximos capítulos, sobre a relação de Dn 2 e Dn 7 com os textos apocalípticos de 4Esd e 2Bar, pode nos explicar melhor a relação entre história e religião na literatura apocalíptica. Concluimos que na relação entre mito e história em Dn 2 não ocorre uma desmitologização, mas sim, uma tensão entre mito e mito revelado, onde a periodização da história às vezes convive harmonicamente com a mensagem apocalíptica (que tende a uma verticalização da ordem do tempo) e às vezes não¹¹. A interpretação e o peso dos símbolos integrados nas visões e sonhos apocalípticos vão determinar essa relação entre mito e mito revelado (Sacchi: 1990, 203). Ressalta-se, porém, que, sem dúvida, Dn 2 ao postergar a vinda do *eschaton*, na seqüência dos impérios, propiciou uma interpretação que possibilitou uma filosofia da história que refletisse sobre os acontecimentos históricos, particularmente a dinâmica dos impérios. O caso exemplar disso está no *topos* dos quatro impérios mais um, adotado pela historiografia helenística romana a partir do século 1 a.C.

Desse modo, afirmamos que a tensão entre história e religião no mito das quatro idades em Dn 2 é de fundamental importância para entendermos uma das fontes da pesquisa, a AJ, que desenvolveu uma teoria da história proveniente tanto da tradição judaica; Josefo se via como um profeta capaz de interpretar as escrituras, como da tradição helenística, pois ele foi um historiador nos moldes helenísticos de sua época.

Cabe lembrar que a tensão entre mito e história é uma constante na história do judaísmo antigo:

¹¹ Essa verticalização acontece com o uso de símbolos míticos de animais escatológicos que representam a batalha escatológica entre as forças do mal e as forças do bem, podendo ser entendida pelo simbolismo representado pelas forças do mal originárias das águas contra as forças do bem que se originam do céu, como pode ser observado em Dn 7.

A religião de Israel surgiu de um passado mitopoético sobre o impacto de certas experiências históricas que estimularam a criação de um ciclo épico. [...] Ao mesmo tempo os eventos épicos e as suas interpretações são herdeiras de padrões e linguagem míticas, que acrescentam uma dimensão vertical em adição ao caráter histórico. E nessa tensão entre elementos míticos e históricos, que o sentido da história de Israel se torna mais transparente. [...] Proto apocalipses (Isaías 55: 1-5, Jô) irão reestruturar a antiga fé em novas e radicais formas. História e mito, os textos sapienciais e as tradições proféticas vão juntar-se no final do século 6 a.C e nunca mais vão se separar novamente. (Cross: 1997, prefácio e 346)

Por outro lado, temos a questão do mito das idades na literatura apocalíptica em Dn 7, 4Esd e 2Bar. Até que ponto essas interpretações se misturam? Responder-se-á a essas questões depois de analisar nos capítulos posteriores as fontes principais da pesquisa, separadamente. Dn, então, serviu como ponto de partida para o estudo do mito das quatro idades em Josefo e nos textos apocalípticos de 4Esd e 2Bar, fornecendo importantes dados e exemplos para se entender as concepções de tempo que foram usadas por essas fontes.

Os diferentes padrões de temporalidades surgidos nos usos e nas interpretações do mito das quatro idades pelos prováveis autores de Dn evidenciam tanto um apreço pelo passado (figura de Daniel na corte de Nabucodonosor), como uma visão de futuro (tempo escatológico), provocado pela época helenística que propiciou o surgimento:

da proliferação de entidades políticas que criaram distinções “nacionais” também entre os gregos do Oriente Próximo helenístico. Assim , além dos seus laços comuns com os gregos (em termos de linguagem, a Koine etc.), eles (povos do Oriente Helenístico, como os judeus, egípcios etc..) desenvolveram patriotismos locais, que foi expresso pelas suas literaturas e artes. Essencialmente, eles criaram uma nova identidade ao lado da tradicional (Mendels: 1997, 19).

Resumindo as questões principais nesse capítulo, pode-se dizer que a tensão dos símbolos adotados em Dn 2, no contexto helenístico, propiciou a aparição:

1. Da tensão, dentro da história do judaísmo do Segundo Templo, entre mito e mito revelado, pois Dn 2, apesar de anunciar uma profecia escatológica, não desenvolve o diálogo entre o anjo e o visionário, característica marcante da apocalíptica judaica.

2. Da história apologética, causada entre os contatos de culturas durante a época helenística, propiciando a criação de uma cultura letrada, que transitou por diferentes tradições.

3. Da criação de uma tendência universalista em relação à história. Pois, a época helenística foi caracterizada pelos grandes impérios e diferentemente da época clássica grega, o poder não estava concentrado mais na *polis*, mas sim na temática dos impérios, pois a política agora não era vista como uma estrutura de conflitos internos, mas sim numa estrutura de poder em escala mundial (Voegelin: 1997, 120).

4. Do aparecimento de uma teologia assistemática da história, surgida com o diálogo entre religião e história, conforme demonstrado pela trajetória do mito das quatro idades, que possibilitou o aparecimento de uma filosofia da história, pois a especulação sobre o *eschaton* está influenciada por um princípio, pelo qual, os eventos históricos e as sucessões estão unificadas em direção de um sentido último (Löwit: 1949, 1).

3. CIRCULAÇÃO E RECEPÇÃO DO MITO DAS QUATRO IDADES NO AMBIENTE GREGO CLÁSSICO, HELENÍSTICO E ROMANO

Este capítulo irá analisar a recepção do mito dos impérios no contexto da historiografia e literatura helenístico-romana, quer dizer fora da tradição judaica do livro de Daniel. Faz-se necessário esse estudo, para podermos entender os possíveis modos, pelos quais Josefo interpretou esse mito, para esclarecer como construiu as suas concepções de história, de tempo (i.e. idéia de história universal), e o quanto foi influenciado pela historiografia e cultura helenística. Com efeito, esse capítulo vai ser importante para se fazer um contraponto com a recepção do mito das quatro idades nos textos apocalípticos de 4Esd e 2Bar.

Depois de feita essa análise vai-se realizar um estudo comparativo dos prefácios entre as fontes helenísticas e Daniel. A abordagem comparativa irá exemplificar como o mito das quatro idades determina concepções de tempo semelhantes entre Dn 2 e a historiografia helenística. Entre as fontes da historiografia helenística, especial atenção será dedicada ao historiador Políbio, pois nele se encontram as idéias mais detalhadas e completas acerca do conceito de história universal e do mito das quatro idades na historiografia helenístico-romana.

As fontes da historiografia helenística e romana que citam o *topos* dos impérios e serão trabalhadas neste capítulo, são as seguintes: *Histórias* de Heródoto; *Histórias* de Apiano (proêmio); *Antigüidades Romanas* de Dionísio de Halicarnasso (1. 2, 1-4) e Políbio; *Histórias*, (1. 2, 29: 21, 38: 22). Existem outras fontes onde encontramos o tema dos impérios ou das raças de metais, Virgílio, *Éclogas* 4, *Metamorfoses* de Ovídio, livro 1, Élio Aristides, *Panath.* 234, Santo Agostinho. *Cidade de Deus* (18. 2, 21-26). No entanto, essas fontes não vão ser estudadas aqui. Primeiro, porque não encontramos em Josefo uma recepção do mito das idades derivada dessas fontes, já que os textos de Virgílio e de Ovídio não são textos historiográficos. Segundo, porque os textos de Élio Aristides e de Santo Agostinho são posteriores às fontes desta pesquisa, século 2 d.C. e 5 d.C., respectivamente.

Nos textos da tradição judaica, além do texto de Daniel e do 4OrSib:102-51, também encontram-se periodizações dos impérios: *Apocalipses das Semanas* em 1Enoch (91:12-17 e 93:1-10) e 11QMelquisedec. No entanto, esses textos não serão utilizados nos capítulos referentes aos textos apocalípticos (2Bar e 4Esd), pois estes mereceriam um estudo mais cuidadoso que ultrapassaria a proposta desta pesquisa, dentro de uma construção dos textos judaicos que influenciaram a escrita do texto de Daniel feita por Josefo.

Apesar de não serem estudados aqui de uma forma específica, o aparecimento do mito das idades e dos metais nesses diferentes documentos já suscita uma primeira questão. Por qual motivo esse *topos* aparece em diferentes fontes, muitas das quais, mais ou menos da mesma época, helenística e romana, entre os séculos 2 a.C. e 1 d.C?

Para se responder a essa pergunta deve-se em primeiro lugar elaborar os motivos da grande circulação desse *topos*. O primeiro motivo relaciona-se com a circulação da cultura grega, após as conquistas de Alexandre, “O Grande”, que permitiram a possibilidade de termos um encontro efetivo entre diferentes culturas e também uma grande circulação de idéias, mesmo que não exista uma ligação filológica clara entre as fontes aqui citadas, como por exemplo, entre Políbio e Dn, pois dificilmente Políbio, (autor pagão) leu o texto Daniel.

Vamos seguir a observação de Mazzarino (1991, 51), que após citar a correta interpretação do autor cristão Porfírio, acerca do contexto histórico dos impérios em Daniel, diz as seguintes palavras; “Contudo as investigações filológicas não podem vencer as grandes revoluções espirituais”. Desse modo, o que permitiu o efetivo diálogo entre as fontes helenísticas e judaicas, além da grande circulação do *topos* dos impérios, foi também a semelhança nas reflexões sobre o progresso e o destino na história.

Com isso, a idéia de história universal surge no contexto helenístico pelas condições materiais e culturais. As buscas pelas raízes do surgimento dessas questões vão começar pelo estudo das condições sociais e políticas. Depois de realizado esse quadro, será explicitada a circulação do mito das quatro idades como um importante canal de expressão para se pensar a questão do progresso e destino dos eventos históricos.

As conquistas de Alexandre alargaram o contato entre Oriente e Ocidente, o que não quer dizer que esse contato não tivesse ocorrido antes, conforme demonstrou Walter Burkert, no caso da Grécia no Século 8 a.C. e Hengel em relação aos gregos e judeus¹². No capítulo anterior discutiu-se que a origem do mito das idades tem uma provável origem persa, apesar do texto hesiódico, *Os trabalhos e os Dias*, ser mais antigo que Daniel, século 8 a.C.

Nesta pesquisa defende-se que o mito das raças que aparece em Hesíodo, também, tem uma origem oriental, provavelmente persa, já que os dois mitos expressam um sentido escatológico relacionado com crises sociais. Então, a primeira observação que temos que estabelecer na circulação do mito da sucessão dos impérios são as diferentes recepções e sentidos desse mito em ambiente grego, judaico-helenístico (estudado parcialmente no capítulo com o texto de Dn 2) e posteriormente judaico - romano, com Josefo no século 1d.C.

Pela tradição grega, além do texto de Hesíodo, estudado no primeiro capítulo, há também o texto de Heródoto, *História* (1. 95), que cita a sucessão dos impérios; Assíria, Média e Pérsia. O Testemunho do Heródoto é datado por volta do terceiro quarto do quinto século a.C., e foi o primeiro a ser usado com um sentido historiográfico, pois a intenção de Heródoto nesse trecho é mostrar as “circunstâncias que levaram os persas a se tornarem os senhores da Ásia”.

Heródoto também cita a mesma sucessão mais adiante em 1. 130. No entanto, nessas passagens Heródoto está descrevendo a sucessão dos impérios sem nenhum sentido que determine alguma reflexão sobre o destino dos impérios a partir dessa sucessão, mas sim como “sentenças de ligação” que aparecem tanto no principio como no final das estórias, *logos*. (Seters: 1983, 35). Porém, é necessário afirmar que Heródoto pode ser considerado um precursor da escrita de história universal, pois as guerras Pérsicas intensificaram os contatos entre gregos e romanos:

Os resultados das investigações de Heródotos de Halicarnassos são apresentados aqui, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que os feitos admiráveis dos

¹² C.f. Walter Burkert. *The Orientalizing Revolution*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 1992. Martin Hengel. *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

*helenos e dos bárbaros não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles se guerrearam*¹³.

Deste modo, Heródoto foi o provável precursor da escrita da história universal na historiografia grega, pois desenvolveu na sua obra o diálogo entre Ocidente e Oriente, ultrapassando o particularismo grego. É bom lembrar que a região onde nasceu Heródoto – Halicarnasso –, assim como a Judéia, foi um lugar de intenso contato cultural entre Oriente e Ocidente. No entanto, a sua metodologia e o seu uso das fontes não é a mesma dos historiadores helenísticos, principalmente, porque, “cada livro da sua obra tem uma temática própria, Síria, Egito, revoluções dinásticas, Citas e etc”. (Grant: 1970, 25)

É provável, como afirma Mendels, que as origens do mito dos quatro impérios mais um, em circulação na historiografia helenística e romana, sejam derivadas de Heródoto e Ctésias¹⁴. Mas, como foi dito os usos desse *topos* na historiografia helenística e romana atenderam a outras demandas e sentidos, fatos que serão explicados mais adiante.

Portanto, apesar da historiografia helenística e romana poder ter sido influenciada por Heródoto, a utilização desse *topos* não obedece aos mesmos padrões historiográficos entre Heródoto e a historiografia helenístico-romana. Um exemplo disso pode ser comprovado por Seters (1983, 36), quando afirma que Heródoto, apesar de usar cronologias de diferentes culturas, dos lídios e dos egípcios, não conseguiu estabelecer uma sincronia entre esses eventos:

Para os logoi da história da Lídia e do período Saite do Egito, crônicas similares devem ter sido utilizadas, pois os principais eventos políticos e as durações dos reinos dos reis dessas nações estão quase que claramente presentes. Onde essas cronologias são deficientes para a história mais recente, Heródoto herdou um sistema de cronologias genealógicas que contou quarenta anos para uma geração. Nos seus próprios cálculos Heródoto contou três gerações para um século, e parece ser evidente que isso é uma mistura de ambas cronologias nos seus trabalhos. Ele também estabeleceu uma data fixa para a batalha de Salamina ligando o arcontado de Calíades de Atenas, durante o qual aconteceu a batalha, com a cronologia

¹³ Heródoto. *Histórias*, primeiro parágrafo.

¹⁴ Mendels (1998, 314).

persa (8: 51). Mas Heródoto não tirou vantagem desse ponto fixo para estabelecer um elaborado sincronismo dos eventos. Ele cita somente poucas passagens com essas conexões (ver 3:39; 4:145) e quase sempre prefere a fórmula um pouco vaga, “depois disso”, que não tem significado temporal real.

Mas Heródoto, entretanto, é um importante testemunho para a circulação do *topos* dos impérios, principalmente, porque ajuda a enfatizar as origens orientais do mito das sucessões dos impérios, pois o seu uso de cronologias (sucessões dos reinos), pode ser um desenvolvimento das listas reais derivadas da tradição Persa, conforme afirma Seters:

A ordem particular dos vários logoi em um elo paratático é regida por considerações temáticas. O objeto da expansão persa sugere uma ordem cronológica, baseada sem dúvida nenhuma nas cronologias reais persas (Seters: 1983, 36).

Desse modo, defende-se que a sucessão dos impérios, que também aparece em Heródoto, deve ter uma origem persa. Essa influência, como dizem Seters e Burkert, veio a partir do século 8 a.C., quando o alfabeto fenício e outros aspectos culturais do Oriente foram introduzidos na civilização grega. Setters (1983, 53) defende que a Fenícia foi o local de encontro entre as idéias do Oriente com o Ocidente, pois a sua costa marítima:

Foi dominada politicamente na maioria do seu tempo, nesse período (por volta do meio do século 9 a.C. até o meio do século 6 a.C.) pelos Assírios e Babilônicos, no qual os interesses e as suas presenças na região também tinham motivos econômicos. Assim a Fenícia foi o lugar natural para os gregos encontrarem as influências culturais do Oriente. Não existe razão para acreditar em qualquer grande declínio dessa influência ou declínio no período subsequente, exceto pelo interlúdio das hostilidades persas. Parece ser razoável supor que os gregos adotaram o uso de crônicas e o desenvolvimento de cronologias derivadas dos padrões orientais de listas reais.

As cronologias persas usadas por Heródoto, não necessariamente foram as mesmas usadas pelo livro de Daniel, principalmente porque não temos em Heródoto cronologias que tenham um sentido religioso, profético, e uma noção de progresso (Romilly: 1997, 1). Porém, não se pode descartar a hipótese de Heródoto ter adaptado também os oráculos proféticos persas, para um sentido mais político, pois segundo Seters:

Todos os estudiosos que estudam os problemas das origens das fontes usadas por Heródoto admitem que existe um grau de invenção de Heródoto em virtualmente todas as categorias que ele discutiu; na designação de fontes, na criação de anedotas e no uso estereotipado de temas e tipologia de números. Além disso, essa ênfase sobre a criação literária é perfeitamente compatível com os interesses acadêmicos temáticos e de unidade estrutural em Heródoto (Seters: 1983, 47).

Assim, Heródoto pode ter adaptado o mito dos impérios para um sentido mais racionalista e político, para dar uma unidade ao seu texto, isso é perfeitamente possível no seu tratamento das fontes. O grande número de oráculos orientais citados em sua obra pode confirmar a sua adaptação¹⁵. A influência do pensamento jônico em Heródoto também pode ter sido um fator para esse tratamento mais “racionalista” com relação ao *topos* da sucessão dos impérios, mesmo que Kury (1985, 11) no prefácio da sua tradução de Heródoto, afirme que, “a motivação dos feitos na obra de Heródoto é mais de ordem moral e religiosa do que política”. Mesmo assim, não encontramos em Heródoto nenhum tratamento religioso, escatológico ou relacionado com o progresso da história na seqüência dos impérios. Isso, provavelmente, ocorreu devido ao conteúdo de resistência política e religiosa contra as nações estrangeiras derivada desse mito na tradição persa.

Heródoto trabalha com a questão de ascensão e queda de um ponto de vista da tradição grega, sem ter uma ligação com a seqüência dos impérios. O seu padrão de historicidade sobre a ascensão e queda não sugere um padrão de uma determinação no progresso histórico, como disse Romilly:

¹⁵ Cf. no índice da tradução portuguesa de Heródoto elaborada por Kury (1985).

Os gregos sabiam muito acerca da história e a amavam muito a ponto de enxergar nela alguma coisa totalmente humana. Mas o que era mais relevante para eles não era o seu curso dentro de um ponto de vista de progresso, e de uma visão otimista ou pessimista. Era o que poderia ser chamado de contrastes históricos – o que quer dizer o conhecimento atualizado dos eventos humanos, da condição do homem e as maravilhas da sua grandeza e a crueldade na inevitabilidade das suas limitações. É precisamente, o seu sucesso e a sua ruína. É a questão de ascensão e queda (1997, 5-6)

Com isso, defende-se a possibilidade de que a recepção do mito das sucessões dos reinos nos historiadores helenísticos seja originada de Heródoto, porém os usos desse mito nesses historiadores vão obedecer a outros critérios de historicidade.

Com efeito, sugere-se que a circulação do mito das sucessões dos impérios na tradição da historiografia grega seguiu um caminho diferente do mito das idades em Daniel. Em Daniel a influência aconteceu diretamente pela Pérsia e não pela Fenícia no século 8 a.C., pois como disse Seters (1983, 53), “o contato entre gregos e o Oriente sofreu um interlúdio com as hostilidades persas”. Foi durante o período persa que os judeus e os iranianos estiveram em contato (cativeiro da Babilônia). Do período aquemênida até o império sassânida a Palestina esteve sob o governo aquemênida por 200 anos, de 538 a.C. até as conquistas macedônicas¹⁶. Cabe lembrar, também, que o mito das idades em Daniel não poderia ter percorrido o mesmo caminho pela Fenícia no século 8 a.C., porque em nenhum livro da tradição judaica anterior a Daniel esse mito é citado, apesar do intenso contato que ocorreu anteriormente à época helenística, entre os fenícios e a civilização judaica.

Portanto, rastrearam-se até aqui os dois prováveis caminhos do mito das quatro idades nas tradições judaica e grega. A singularidade do período helenístico consiste na união desses dois prováveis caminhos, como está demonstrado pela grande quantidade de fontes, que apareceram no período helenístico, citadas no começo desse capítulo.

Desse modo, criou-se condições para o aparecimento da escrita da idéia de história universal só poderia ter surgido nesse período, pois com o declínio dos

¹⁶ Collins (2000, 80).

persas e as conquistas de Alexandre, as comunicações entre Oriente e Ocidente ocorreram novamente, agora com uma maior intensidade que no século 8 a.C. O declínio da polis grega e a unificação do modo de governo (monarquias), entre gregos, romanos e judeus no período helenístico possibilitaram, também, o aumento e a grande recepção do mito da sucessão das idades.

A idéia de história universal está ligada com a unificação do todo pela diversidade.¹⁷ Isto significa que as culturas locais, como Egito, a Pérsia e a Judéia, começaram a pensar as suas tradições como um todo, com aspirações universalistas em contrapartida com o pensamento grego. O surgimento de uma elite local que sabia falar grego, as criações de bibliotecas reais (Alexandria e Pérgamo) com aspirações universalistas, a tradução dos textos judaicos para o grego (LXX), são exemplos que propiciaram a redefinição de identidade locais que pensavam o particular dentro do todo, o ideal da *oikoumene*.¹⁸

Antes da época helenística essas culturas tinham idéias e aspirações universalistas, mas não numa oposição clara de propaganda em defesa de suas culturas contra a cultura grega. Não nos faltam exemplos dessas aspirações universalistas nas religiões judaicas, persas e egípcias. Oráculos egípcios, persas e judaicos que antes da chegada da influência helenística a partir de Alexandre o grande pregavam a preponderância da suas religiões perante as outras (i.e. oráculos contra as nações, Jeremias 25: 14-38).

A literatura apocalíptica também pregou um ideal de resistência política, sem defender uma resistência armada, mas sim religiosa e ascética, como é o caso específico de Daniel¹⁹. Com efeito, essa literatura de resistência foi fruto das conquistas de Alexandre, como disse Eddy, na introdução de sua obra:

O meu objetivo nesses estudos é procurar pelas evidências da oposição oriental ao imperialismo Helenístico... A resistência, como pretendo demonstrar, foi justificada quase que universalmente em termos religiosos, especialmente do ponto de vista da teologia oriental sobre realza. Reis eram acreditados a serem vice-regentes dos grandes deuses, Ahura Mazda, de Yahweh, ou de Marduk,

¹⁷ (Mortley: 1996, 6-7).

¹⁸ (Mortley: 1996, 6-7).

¹⁹ Cf. Collins (1989, 22).

ou mesmo serem eles os próprios deuses, como no Egito
(Eddy: 1961, 7).

Mendels (1998, 13) resume de uma forma sintética a nova constituição da ordem social na época helenística, no caso da Judéia, que pode servir de exemplo para entender-se a criação de uma nova sociedade, nessa época:

Para uma evidência de avaliação e para comparações com o mundo helenístico em geral, a população na Palestina pode ser dividida em três grupos: (1) Gregos colonizadores, (2) nativos e (3) Helenizados.

Cabe ressaltar, que esse é um panorama geral só para podermos situar o surgimento de um novo gênero literário, um novo tipo de historiografia, não significando que na Judéia, no Egito e na Pérsia a situação social seja tão simples assim²⁰. A queda do império Persa pelas forças de Alexandre, o “Grande”, na batalha de Gaugamela em 331 a.C. marcou definitivamente as confluências entre Oriente e Ocidente. E a partir daí, tivemos a criação desse novo tipo de sociedade, conforme falou Mendels anteriormente.

A divisão da sociedade helenística, *grosso modo*, também teve reflexo na historiografia helenística e na recepção do mito das quatro idades nas fontes aqui citadas. Um exemplo que pode servir de modelo para demonstrar essa ligação entre a historiografia e sociedade na antigüidade, é fornecido por Trompf (1979, 214), quando analisa o caso específico da cultura judaica na época do Exílio, na qual a historiografia judaica readaptou e utilizou as noções de leis e decretos, a partir dos seus grandes festivais. Outro importante exemplo, nesse caso helenístico, que mostra a ligação da historiografia com a sociedade de sua época é fornecido por Sacks (1981, 121), quando analisa a idéia de história universal em Políbio:

Talvez isso aconteça porque o historiador esteja mais confortável com o atributo do ethos (costumes) e do comprometimento com o envolvimento individual nos

²⁰ Pois ao considerarmos a paisagem rural na Palestina nessa época a situação social fica mais difusa e complicada. Como, por exemplo, na Galiléia. C.f. Richard A. Horsley. *Arqueologia História e Sociedade na Galiléia*. São Paulo: Paulus, 2000.

eventos, do que expor em termos teóricos as maneiras específicas de olhar e organizar o material histórico.

Têm-se, então, dois tipos de documentos, aqueles que têm um comportamento político e historiográfico mais acentuado, que nesse caso seria o mito da sucessão dos impérios da historiografia romano-helenística (Assíria, Média, Pérsia, Grécia e Roma) e os mitos que seguem o padrão da seqüência de Daniel, mais religiosos (Assíria, Média, Pérsia e monarquias helenísticas, fontes judaicas). Deve-se lembrar que essas são as seqüências mais conhecidas, pois existem outros documentos como os fragmentos de Melquisedec, achados em Qumran, e o apocalipse das semanas em 1Enoch, que apresentam uma divisão dos impérios em dez gerações (Flusser: 2001, 116).

As interpretações da historiografia helenística e dos textos judaicos são reflexos, de uma maneira geral, das camadas sociais dos helenizados (adeptos da cultura grega) e dos nativos que fizeram oposição a essa dominação. Mais uma vez aqui é necessário enfatizar que essa divisão não necessariamente é a mais correta, pois encontramos uma resistência também entre os helenizados. Um importante trabalho sobre a alternância entre essas classes sociais e as dificuldades de traçar as suas ligações na Judéia da época helenístico-romana é o de Goodman (1994).

A ampliação do período temporal descrito na seqüência dos impérios (quatro impérios mais um, incluindo Roma como o quinto) aconteceu com as conquistas romanas sobre a Grécia, principalmente a partir da batalha de Ácio em 31 a.C. quando o império ptolomaico, a única das terras gregas ainda independente é anexada pelo império romano (Mendels: 1988, 317).

O tema dos quatro impérios mais um foi importado do Oriente (Pérsia), via Ásia Menor, a partir do século 1 a.C, quando Roma expandiu-se para Oriente. Não sabemos ao certo quando, a opinião mais aceita defende a data de 189/188 a.C, depois da Guerra Romano-Síria. Outros, como Mendels, defendem uma data um pouco mais avançada, última metade do século 1 a.C. (1988, 314).

A partir das evidências e da circulação do mito das idades vamos estudar cada texto em particular, citados na introdução, para depois construir um panorama mais geral. O primeiro texto será o de Apiano, *Histórias*. Apiano, romano de adoção (tornou se cidadão romano da ordem eqüestre), mas alexandrino de nascimento

(*Histórias*, prefácio, 15), escreveu a sua *História* entre 148 d.C. e 161 d.C., em grego, no reinado de Antonino Pio, período relativamente estável (Gowing: 1995, 5). O tópico da sucessão dos reinos aparece logo no seu proêmio (8-12), onde ele descreve a sucessão dos impérios mais um (Assíria, Média, Pérsia, império de Alexandre e Roma), ressaltando as qualidades de Roma: “Nenhum império (αρχή) até o presente alcançou este tamanho e duração” (8). Vemos claramente nessa passagem o caráter de propaganda do império romano. Logo em seguida, Apiano mostra uma opinião negativa dos impérios asiáticos (9). No começo do prefácio ele resalta também a extensão geográfica do império romano, que domina não só a terra, mas também o mar e as ilhas (5).

Portanto, a idéia de história universal na época helenístico-romana está baseada não só numa idéia metafísica sobre o fim da história, como em Daniel, mas também numa observação factual dos eventos, como é o caso de Apiano. Nem por isso, ele deixa de refletir sobre a ascensão e queda dos impérios, dentro de uma perspectiva política e histórica, depois de citar a sucessão dos impérios (12):

Eu fiz essa pesquisa (descrição da sucessão dos impérios) também em respeito a cada uma das outras províncias, desejando em aprender as relações dos romanos com cada uma delas, para entender as fraquezas dessas nações ou a força das suas resistências, como também a bravura ou a boa fortuna dos seus conquistadores, ou qualquer outra circunstância que contribuiu para esse resultado.

Desse modo, existiu nos historiadores helenístico-romanos uma preocupação com a ascensão e queda dos impérios dentro de uma perspectiva sincrônica e diacrônica, ao contrário de Heródoto. A perspectiva diacrônica mostra as causas da evolução romana, sucessão dos impérios. A perspectiva sincrônica é explicada pelas “relações dos romanos com cada uma delas”, isto é, cada uma das províncias que Roma conquistou e as sucessivas guerras decorrentes da expansão romana. Apiano, então, relata a sua história dentro de uma perspectiva que une o todo (império romano), com as partes (províncias, conquistadas por Roma). A sucessão dos impérios, então, serve de ponto de partida para Apiano explicar tanto as causas da ascensão romana como os motivos e as qualidades de cada província que foram submetidas às suas conquistas.

Dionísio de Halicarnasso, autor grego que escreveu por volta do século 1 a.C., também refletiu sobre a sucessão dos reinos. A sua primeira referência a este *topos* aparece em 1. 2:

Assim eu fiz, sem dúvida nenhuma, uma escolha do meu objeto, nobre, e importante que para muitos não será. Eu penso, que é preciso algum argumento de peso, ao menos para aqueles que não estão acostumados com a história universal, κοινὴς ἱστορίας. Para qualquer um que vire a sua atenção para as sucessivas supremacias tanto das cidades como das nações, e os relatos dessas que vieram até nós desde tempos passados, e assim, examinando e comparando-as mutuamente, deseja determinar qual dessas alcançou a mais longa dominação, tanto na paz como na guerra, apresentando os mais brilhantes feitos, nós vamos achar que a supremacia dos romanos superou todas aquelas recordadas nos tempos mais antigos, não somente em extensão dos seus domínios, como no esplendor dos seus feitos. O império dos antigos Assírios, dominou somente uma pequena parte da Ásia. O dos Medos, depois de substituírem os Assírios e obterem também uma grande dominação, não duraram muito, pois foram substituídos na quarta geração. Os persas, que conquistaram os medos e, também, finalmente tornaram-se os senhores de quase toda a Ásia; mas quando atacaram as nações da Europa, não conseguiram reduzir essas nações a sua submissão, e continuaram no poder não mais que duzentos anos, (530-330 a.C.). O domínio (δυναστεία) Macedônico, que suplantou os Persas, superou todos os seus sucessores na extensão das suas conquistas, mesmo que não tenha durado muito, mas depois da morte de Alexandre começou a declinar. [...] até os Diadochi entrarem em declínio por suas próprias dissensões internas e o último deles serem destruídos pelos romanos.

As primeiras observações que devemos ressaltar para entendermos o sentido político e pragmático do uso da sucessão dos impérios por Dionísio de Halicarnasso são os termos gregos (*koinēs historías* e *dynastéia*). O primeiro termo significa história comum, que também pode ser traduzido por história universal, pois a idéia de história universal desenvolvida nessa pesquisa e influenciada por Mortley (1996) tem a intenção de explicar que a história dos povos Orientais e Ocidentais aqui citados está unidas dentro de uma mesma perspectiva – a ascensão e queda dos

impérios. Esta união é vista dentro de duas perspectivas, da observação pragmática dos eventos presentes, que para Dionísio é a dominação romana, e de uma perspectiva de longa duração e de progresso na história, com o *topos* dos impérios. Desse modo, podemos enxergar dois regimes de historicidade, para os quais esse *topos* serviu para reflexão.

A longa duração da sucessão dos impérios serve para ressaltar a distinção da temática apresentada por Dionísio - dominação romana - e a antigüidade dessa discussão, refletida pelo *topos*, que para ele já faz parte da cultura de sua época, significando um bem comum compartilhado por todos. A história do presente só tem sentido se for pensada na longa duração, pois só podemos entender o principal objetivo determinado por Dionísio na sua obra – o alcance da maior dominação – através do estudo dos acontecimentos passados mais longínquos. A perspectiva comparativa entre o passado distante e presente é unificada para esclarecer as causas e os motivos da ascensão e queda dos impérios.

Com efeito, o passado de cada cultura envolvida na sucessão dos impérios serve como exemplo, justificativa e motivo para Dionísio estudar as causas e as qualidades que fizeram de Roma o maior império já visto. Dentro dessa perspectiva, qualquer acontecimento que esteja relacionado com as causas da ascensão romana tem importância para Dionísio, mesmo referindo-se a outras culturas. O título da obra de Dionísio em grego apresenta esse sentido, da busca pelas origens, ao remeter-se ao passado mais distante, pois *ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΡΩΜΑΙΚΗΣ*, traduzido ao pé da letra significa *Arqueologias Romanas*, que nos remete ao passado e as origens romanas.

No entanto, ao estudar o passado romano em comparação com as outras culturas que estiveram envolvidas com a ascensão de Roma, Dionísio e os historiadores helenísticos aqui citados poderiam perder o fio de *Ariadne* de suas narrativas, devido ao grande número de relatos e acontecimentos que eram descritos. Como evitar isso? A estratégia usada foi resgatar somente certos aspectos desse passado que estivessem relacionados com o seu principal objetivo, que é político, para saber quem alcançou a mais longa dominação. Essa perspectiva política é determinada pelo termo grego *δυναστεία*, que significa dominação, domínio.

Portanto, o passado é estudado e resgatado para explicar essa perspectiva de poder e dominação, que serve como finalidade (*τέλος*), e conseqüentemente como fio condutor da narrativa.

A noção de uma cultura comum e dos relatos de tradições arcaicas e mitos, também estavam imbuídos dentro dessa concepção de dominação e poder – ascensão e queda das grandes potências. Com efeito, esses acontecimentos considerados mais afastados no tempo, dos quais não existiam testemunhos confiáveis, tinham uma grande importância para construção das concepções relativas a questão de domínio e poder, pois eram utilizados e considerados de grande valor para explicitar quais foram as causas da *δυναστεία* dos impérios. A passagem de Dionísio 1. 4 explicita bem o resgate das narrativas consideradas lendárias e da idéia de longa duração:

Mas antes de continuar, eu quero mostrar em poucas palavras, que não é sem uma madura reflexão que eu me voltei para o estudo da parte mais antiga da história de Roma, mas eu tenho boas considerações para isso... Eu quero fazer saber, talvez me acusem por causa disso, que apesar do fato dessa cidade ser tão famosa em nossos dias, ela teve um começo nada glorioso, sem merecer algum registro histórico.

Portanto, o sentido sobre a história em Dionísio e Apiano é pensado dentro da esfera política e humana, sem um sentido metafísico, ou qualquer característica que ultrapasse essa esfera. O *τέλος* da história não é pensado dentro de uma perspectiva escatológica e sobrenatural. Pode-se definir a escatologia como uma doutrina relativa ao final dos tempos, que determina uma especulação sobre o fim da história, e conseqüentemente uma especulação sobre o futuro, que na maioria das vezes estabelece um sentido meta-histórico. Há um sentido determinista, mas não uma determinação que proporcione uma especulação sobre o futuro. A determinação é pensada do passado mais remoto até o presente.

Desse modo, o sentido determinista é entendido por meio do progresso dentro da história humana – ascensão dos impérios. Pode-se perceber o progresso na história, quando Dionísio (1.3, 2-5) descreve a sucessão dos impérios, em especial sobre o domínio romano:

Ela é a primeira e a única nação recordada em todas as épocas, que submeteu o nascimento e o pôr do Sol as suas fronteiras. Também a sua supremacia não foi em um pequeno período de Tempo, pois a sua duração é maior do que qualquer outro império.

O progresso na história é analisado por Dionísio como justificativa para escrever a sua obra, pois enfatiza que o império romano é o maior jamais visto na história. Outro sentido decorrente do sentido de progresso na história, através do *topos* dos impérios, é o ideal de propaganda romana. Porém, essa propaganda não é endereçada somente aos leitores romanos. Refere-se também ao público que vive no mundo mediterrânico de origem não romana, como é o caso de Apiano, nascido no Egito em Alexandria (prefácio, 15) e Dionísio nascido em Halicarnasso, na costa da Ásia Menor, perto da Jônia. Portanto, pode-se perceber que o *topos* dos impérios compartilha também um ideal de *Paidéia*, ou seja, como ensinamento, que tem um caráter exemplar e didático, devendo servir de exemplo e modelo para as elites locais falantes do idioma grego que convivem com o império romano.

Apesar de detectar-se a noção de progresso histórico nos autores helenísticos, não encontramos neles uma preocupação com o futuro. Isso aconteceu devido principalmente a duas causas: por motivos de propaganda, pois ao insinuar a queda dos impérios, esses autores estariam indo contra o *status quo*, quer dizer contra o império romano. No caso de Dionísio de Halicarnasso e Apiano, sendo funcionários romanos ou patrocinados por membros desse *status quo*, para escreverem suas obras (*Antigüidades Romanas* 1: 6, 5.), isso era impossível. Cabe lembrar que os historiadores helenísticos em sua maioria foram patrocinados por membros do *status quo* de suas épocas²¹. O segundo motivo está relacionado ao público ao qual se dirigiam, que era tanto romano, como também funcionários locais helenizados e posteriormente romanizados, que compartilhavam a cultura política romana. Como se dirigir a esses dois públicos de origens diferentes, mas que partilhavam de ideais culturais semelhantes, sem, no entanto, deixar transparecer um caráter apologético claro a favor de um desses dois públicos? Tarefa ingrata que muitas vezes não era possível fazer, mas que, no entanto, era tentada conforme o uso do *topos* dos

²¹ Como, por exemplo, Políbio por Cipião e Josefo pela dinastia Flaviana.

impérios aqui estudado. Desse modo, eles mostravam a sucessão dos impérios numa longa duração, sem especular sobre futuro ou a queda do último império na seqüência descrita, enfatizando o passado e presente. Assim, ao mesmo tempo uniam a visão exclusivamente grega, trágica, política e humana da ascensão e queda (relacionada com o presente), com a sucessão dos impérios (mais ligada ao passado, às origens e ao Oriente), fornecendo um caráter exemplar para os líderes locais que compartilhavam a cultura greco-romana. Sendo a natureza do homem grego helenístico e romano, principalmente, constituída de ascensões e quedas, a exemplaridade da virtude - no caso aqui romana - do presente, poderia servir de exemplaridade, de *Paidéia*, para a educação dos membros das elites dessas culturas que estabeleceram um efetivo contato com os gregos e romanos.

A idéia de história universal está ligada à criação de uma cultura comum, urbana e letrada que tem o grego como língua comum. Tanto Apiano e Dionísio têm orgulho de suas origens, pois querem demonstrar às elites locais da qual fazem parte (Egípcia e Jônica), as causas do domínio romano e o que se deve aprender através da ascensão romana, como diz Apiano (Prefácio, 11):

*Através da prudência e da boa fortuna o império dos romanos conseguiu uma grande excelência e duração. Eles nunca se tornaram cômnicos do seu sucesso antes de terem certeza que tinham assegurado o seu poder, nem desistiram por causa da má fortuna, apesar de terem perdido algumas vezes vinte mil homens em um único dia, e em outra época quarenta e cinqüenta mil, apesar disso a cidade (Roma), nunca ficou em perigo. Nem a fome, a praga, ou sedição civil, *στᾶσεις*, quando se abateram sobre eles uma vez, conseguiram tirar o seu ardor; até, conseguiram atingir a sua grandeza presente, após setecentos anos de perigos e batalhas, como recompensa dos seus bons conselhos.*

Defende-se a hipótese que o trecho acima estava endereçado não somente aos leitores romanos, funcionários dos impérios, mas também às elites locais que conviviam com o império romano. Essa também é a tese de Alonso Nuñez, quando ele fala que Apiano;

Viveu numa época na qual os intelectuais gregos como Élio Aristides faziam propaganda sobre a conquista romana do mundo conhecido, mas em Apiano surge, também, uma outra característica, o seu patriotismo Egípcio. Por outro lado o Egito simboliza para ele uma continuidade histórica. Atrás disso existe a noção que Roma foi o caput imperii enquanto as suas diferentes províncias eram membra imperii constituindo todos o corpus imperii (Alonso Nuñez: 1984, 644).

Pode-se dizer, então, que existiam dois públicos alvo para Apiano e Dionísio, o romano e as elites nativas de suas regiões, que na maioria das vezes eram funcionários a serviço de Roma, como foi o próprio Apiano, procurador de Roma no Egito (prefácio. 15).

Ao ter esses dois públicos alvo, os dois autores pregaram o diálogo cultural entre as diferentes províncias do império romano, acreditando no ideal de história universal, pensada através do *topos* dos impérios, que proporcionou tanto a observação pragmática dos acontecimentos presentes, como a visão determinista e comparativa da história na longa duração, conforme se observa na passagem das *Antigüidades Romanas* 1. 8, 3;

A forma de como concebi este trabalho, não se assemelha a daqueles autores que narraram as guerras por elas mesmas como os objetivos de suas histórias, nem as narrativas analíticas publicadas, pelos autores das histórias da Ática (Ática refere-se às histórias escritas na Ática região da Grécia onde se localiza Atenas; na qual a maioria foram escritas no quarto e terceiro século a.C.), mas na combinação de todos os tipos, forense, especulativa e narrativa, que tem a intenção agradar, tanto aqueles que se dedicam ao debate político (πολιτικὸς λόγος), assim como aqueles que se dedicam às especulações filosóficas (φιλόσοφον θεωρίαν).

A intenção de narrar mais de um tipo de escrita da história, política e especulativa, por exemplo, comprova a tese do amplo público que se destinava à obra de Dionísio de Halicarnasso e a idéia de história universal, tanto pragmática como especulativa.

Desse modo, pode-se notar que os autores gregos compartilhavam diferentes padrões de historicidade.

Como explicar os diferentes padrões de historicidade entre Dionísio de Halicarnasso, Apiano e Heródoto? A diferença deve-se principalmente à noção de progresso na história, que não é compartilhada por Heródoto ou por Tucídides, em relação ao novo uso do termo “fortuna” na época helenística. O termo “fortuna” na época clássica grega - 4 a.C. - estava relacionado às velhas divindades protetoras das cidades, mas a partir da época helenística também adquire um novo significado, pois se torna uma deusa. (Marrou: 1990, 157). Dionísio de Halicarnasso nas *Antigüidades Romanas* 1.5.1, fala que aconteceu uma virada da fortuna, quando muitos grupos deixaram as suas regiões e fundaram juntos Roma. Apesar de Dionísio não estar falando na fortuna relacionada como uma Deusa, podemos perceber que esse termo tem um claro sentido de progresso, pois o ato de muitos povos deixarem as suas regiões nativas e fundarem uma outra cidade (Roma) implica numa mudança da fortuna relacionada não com o indivíduo, mas sim, com a fundação de uma nova civilização.

Cabe dizer, que para Dionísio de Halicarnasso o surgimento de Roma e o seu sucesso se deve tanto a Fortuna, que favoreceu aos povos que saíram das suas regiões, como pela Lei universal da natureza, na qual, os mais fortes (Roma) devem governar os inferiores, *Antigüidades Romanas* 1.5.1. Como disse Romilly (1997, 18-19) o padrão historiográfico de ascensão e queda, no caso grego, está ligado mais à questão humana e não a questão dos impérios:

Duas noções emergem do padrão grego de ascensão e queda. O primeiro lida com a questão da natureza. Obviamente todos os autores gregos consideram a ascensão e queda dos estados justamente como eles consideravam a ascensão e queda das pessoas individualmente. O padrão de ascensão e queda não tem muita coisa a ver com a questão dos impérios, nem os gregos consideravam alguma diferença entre Estados e indivíduos. Para Platão, eles eram paralelos; e Tucídides, gostava de formular leis com aplicações, como ele diz, “Para uma cidade como para um homem”²². Isto é claro, leva a deixar de fora todas as explicações acerca da

²² As referências em Tucídides são 1:82; 1:124; 1:144, 3.

economia, demografia, condições sociais. A razão para a ascensão e queda dos estados, de acordo com os autores gregos, irá ser praticamente moral e psicológica. A segunda noção que pode ser derivada das causas do padrão de ascensão e queda dos impérios nos autores gregos é ligada não no ponto de ascensão, mas sim nos perigos dessa ascensão. Isto explica porque um capítulo vai lidar com a ascensão e outro com os seus perigos e os seus possíveis remédios.

A partir da citação de Romilly e dos usos do *topos* dos impérios, neste capítulo poderão ser tiradas algumas conclusões a respeito da seqüência dos impérios nos autores aqui estudados:

1. A primeira conclusão mostra que a sucessão dos impérios não tem uma origem grega, pois a idéia de progresso histórico parece não ter existido entre os gregos até Tucídides e não faz parte de uma constante no pensamento grego.
2. A segunda mostra que a idéia de progresso existiu depois de Tucídides, na época helenística, como se demonstrou com o estudo do *topos* dos impérios em Apiano e Dionísio de Halicarnasso.
3. A terceira observação consiste que os autores helenísticos aqui estudados usaram as duas perspectivas anteriores para atingir tanto um público greco-romano como um não grego, que compartilhavam a idéia de progresso na história, permitindo-lhes participarem do curso da história humana (*oikumene*), e assim diminuir a distância entre as elites locais falantes do grego (língua franca na época), em sua maioria funcionários a serviço dos romanos, e os cidadãos greco-romanos.
4. A quarta observação mostra que existe uma semelhança entre a idéia grega de ascensão e queda, preocupada em mostrar a questão da natureza humana, com a noção de ascensão e queda dos estados, que propiciou o surgimento da idéia de história universal na época helenística. A idéia de história universal está ligada com a questão do todo pela parte, quer dizer

com a ação dos homens que conseqüentemente podem mudar o destino dos impérios, através de suas virtudes ou da ausência das mesmas²³.

5. A quinta observação liga-se com a conseqüência, na escrita da história universal, dessa união da questão trágica na história – questão do destino humano, com a questão da ascensão e queda dos impérios dentro de uma longa duração. A união dessas duas idéias permitiu o estudo de acontecimentos particulares com acontecimentos mais gerais e a sincronia dos eventos históricos que não encontramos nos historiadores gregos clássicos, como Heródoto, por exemplo.
6. Assim, pode-se concluir que o *topos* dos impérios na historiografia helenística é um tópico importante para compreender a idéia de história universal, porque através desse tópico pode-se perceber como esse padrão de historicidade foi o resultado de:

Uma feliz coincidência de um desenvolvimento metodológico na ciência (reflexão sobre o progresso na história, através das novas acepções do termo fortuna, na época helenística, parênteses nossos) e do estado das ações na história (história política e pragmática, parênteses nossos). A cultura mundial aconteceu de coincidir-se com a visão holística do método científico, com a conseqüente mudança no entendimento da história como um todo. Estes momentos na história intelectual são raros (Mortley: 1996, 29).

7. Pode-se perceber, também, a reflexão especulativa sobre o progresso na história quando Apiano diz que as forças gregas não lutaram para conseguir o império (ἀρχή), *Histórias prefácio* 30, e que segundo as palavras de Alonso Nunez, “pode significar que a busca pela ἀρχή pode ser um fato de distinção entre o império universal romano das outras forças políticas” (Alonso Nuñez: 1984, 641).

²³ Cabe dizer que essa questão sobre a concepção ontológica da natureza humana entre gregos e judeus vai ser mais desenvolvida no capítulo referente a Daniel e Políbio.

4. O IDEAL DE PAIDÉIA NA ÉPOCA HELENÍSTICA E A INTERPRETAÇÃO DO TOPOS DOS IMPÉRIOS NOS AUTORES HELENÍSTICO-ROMANOS

O ideal de Paidéia na época helenística teve uma conotação diferente em relação à época grega clássica, pois na época helenística:

Esta (a παιδεία) não é mais apenas a técnica própria para a criança (παις) que equipa e a prepara desde cedo para tornar-se um homem; por uma ampliação notável (αύξησης) a mesma palavra, em grego helenístico, serve para designar o resultado desse esforço educativo, continuando para além dos anos escolares durante toda a vida a fim de realizar o ideal humano: παιδεία (ou παιδείσις) vem a significar a cultura, entendida não no sentido ativo, preparatório, de educação, mas no sentido perfectivo que a palavra tem hoje entre nós: o estado de um espírito plenamente desenvolvido, tendo desabrochado todas as suas virtualidades, o do homem tornado verdadeiramente homem. Essa transfiguração da noção, tão humilde na origem da educação, reflete-se também no plano coletivo. O que faz doravante, a unidade do mundo, assim estendido às proporções da οἰκουμένη, do “universo habitado”. Menos que nunca é o sangue: Isócrates já o havia sugerido, mais isso é mais do que verdade ainda na época helenística quando o helenismo incorpora e assimila tantos elementos de origem estrangeira, iranianos, semitas e egípcios! De modo algum se trata da unidade política, que quase não sobrevive à morte de Alexandre: não pode ser mais que o fato de comungar um mesmo ideal, o mesmo pensamento relativo à finalidade essencial do homem e aos meios de civilização, ou, melhor dizer cultura (Marrou: 1990, 158-9).

Depois dessa longa citação de Marrou podemos perceber que o uso do *topos* dos impérios por Apiano e Dionísio de Halicarnasso também compartilhava a idéia de *Paidéia*, o que serve para esclarecer o porque desses autores dirigirem-se a dois públicos de origens diferentes, mas que, compartilhavam o mesmo ideal de cultura.

Na idéia de história universal refletida pelo *topos* nota-se que uma de suas principais características é a idéia de uma cultura em comum.

Existia entre Dionísio de Halicarnasso, Apiano e Políbio um sentimento que lhes permitia sentirem-se parte de uma cultura comum mediterrânea. Em Dionísio de Halicarnasso (*Antigüidades Romanas* 1.5) isso é notório quando ele diz que:

Eu desejo mostrar nesse livro quem eram os fundadores dessa cidade (Roma), nos períodos que esses diferentes grupos vieram juntos, e que através da fortuna saíram de suas regiões nativas. Com isso eu quero provar que eles eram gregos e vieram das nações que não eram as menores nem menos consideráveis.

Desse modo, não é coincidência que o termo *Paidéia*, como foi concebido na época helenística, esteja refletido nos historiadores helenísticos, pois o uso de mitos e lendas (*topos* dos impérios, por exemplo) tinha a função de estabelecer laços em comum. Marrou diz também que:

*O Estado não tem mais ascendência necessária para impor ao homem uma disciplina fundamental, a que dá um sentido ao mundo e a vida. Antes que súdito lágida ou selêucida, o Sábio helenístico crê-se e proclama-se *κοσμοπολίτης*, “cidadão do mundo” este termo implica numa negação, numa superação da cidade bem mais que na afirmação positiva de uma unidade concreta, cuja realidade é ainda impensável (Marrou: 1990, 157).*

É claro que temos com o império romano uma realidade concreta que sustenta a forma política da idéia de história universal, mas o ideal de pertencer a uma cultura comum ultrapassa o plano político, conforme disse Marrou, ou pelo menos, complementa-se com este. O diálogo entre filosofia e educação também é confirmado por Nock (1963: 177):

Durante o período helenístico, a filosofia teve um interesse na teoria do estilo e retórica na discussão de tópicos abstratos em geral; do começo do primeiro século a.C., até o Império tardio (romano), poucos tinham dúvidas que a filosofia era a natural coroa da educação.

O uso do *topos* dos impérios, nos historiadores helenísticos, confirma a idéia de história comum, que é pensada tanto em termos políticos, como em termos especulativos, pois esse *topos* não se comporta como uma cronologia local, que se refere com precisão acerca de datas específicas, nem tampouco permite uma especulação sobre o futuro, meta-histórico, pelo menos em ambiente grego. Desta forma, podemos falar que esse *topos* é pseudo-histórico, pois os impérios descritos realmente existiram, porém não aparecem necessariamente dispostos em correta ordem cronológica, como é o caso da Média e da Pérsia. Ou mesmo que estejam corretos não observamos uma preocupação essencialmente cronológica e factual.

Assim, ao ultrapassar o sentido cronológico o *topos* dos impérios se torna, também, um mote que é um ponto de partida para a comparação de civilizações, ou de forças políticas em um sentido de progresso na história e também moral, pois permite:

Um julgamento de nações ou de indivíduos e como foram benevolentes os seus atos enquanto compartilhavam com a boa fortuna, com distinções e especiais elogios, para benfeitores, mitológicos e históricos, que contribuíram com ações de civilidade nas artes e ciências e na política (Sacks: 1990: 205).

Defende-se a tese, então, que o caráter trágico da história, especificamente grego, da ascensão e queda dos Estados, na época helenística e romana, nos autores aqui analisados, dialogou com o novo ideal de *Paidéia*.

O ideal de *Paidéia*, de um ponto de vista de padrões culturais e não somente educacionais, então, influencia a questão trágica da ascensão e queda dos Estados, pois agora, na época helenística, essa questão não é mais tão particularista, ligada somente ao presente dos feitos humanos dos grandes homens, reflexo da teoria política grega clássica (Romilly: 1994, 62). A política grega agora se relaciona, também, com um conceito de forças (Estados), ligadas a um *télos*, reflexo de uma continuidade e progresso no espaço e no tempo, ou seja, dentro de uma longa duração (*topos* dos impérios).

Romilly diz que o padrão de ascensão e queda dentro da teoria política grega tem a sua continuidade (1994: 83). Continuidade que para ela ocorre entre as diversas obras dos historiadores gregos, Tucídides, Heródoto e Políbio, entre outros. Uma continuidade que não é somente literária e surge, “do conceito da experiência de progresso e da paixão que os gregos sempre tiveram em transformar experiências contemporâneas em idéias gerais”.

Sem dúvida nenhuma, a circulação e o uso do *topos* dos impérios, na época helenística, também foi um reflexo das experiências e dos acontecimentos históricos contemporâneos, mas, também, foi um reflexo de uma abstração do conceito de *Paidéia*, do uso de lendas e mitos, das suas compilações e da utilização da filosofia no cotidiano helenístico. Um exemplo desse uso é fornecido por Marrou, a respeito da origem da noção do termo “cidadão do mundo”, que surgiu no pensamento estóico no limiar dos tempos helenísticos em Diógenes de Sinope (Marrou: 1990, 564).

A busca dessa origem comum e da utilização do termo cidadão do mundo foi um dos motivos para utilização do *topos* dos impérios, que foi pensada tanto pela observação pragmática dos eventos históricos (ideal de monarquia helenística, por exemplo), como pelos usos do pensamento filosófico no cotidiano e na política helenística, que servia também como ideal de vida e conduta.

Outro autor que defende um diálogo entre história e filosofia na época helenística é Mortley:

Foi com o conceito de Aristóteles que transformou a teoria das formas de Platão em uma teoria de universais, ou de “todos”, e essa ferramenta de análise e de entendimento talvez tenha contribuído para o desenvolvimento da idéia de história universal (1996, 19).

A origem em Aristóteles se encontra na sua passagem da *Poética*, 1451²⁴, que menciona a diferença entre poesia que transmite verdades universais e a história que se relaciona com fatos particulares. A transformação desse paradigma de Aristóteles para a história aconteceu com a escola Peripatética, sugerindo que a história poderia

²⁴ Edição aqui consultada foi a de Samaranch (1977).

ser transformada numa disciplina holística, que podia representar verdades universais. (Mortley: 1996, 20)

Desse modo, segundo Mortley (1996, 24), “poderíamos entender, porque Políbio (8. 2.11) referiu-se a história universal como católica e história comum, que foi derivada do termo grego composto κατά e ὅλος, e retorna ao conceito de Aristóteles de universal (καθόλου)”. O argumento de Mortley (1996, 17) baseia-se principalmente na recepção dos peripáticos, que eram vistos também como historiadores, de acordo com Cícero:

E na sua maioria os historiadores que parecem vir da filosofia são, primeiro Xenofonte, e logo em seguida Calistenes, discípulo de Aristóteles e colega de Alexandre (Diodoro da Sicília 4.1.3).

A influência de Aristóteles na historiografia helenística, muitas vezes não é direta, mas pode-se deduzir que ela existiu principalmente, porque na época helenística a filosofia residia ênfase especial nas relações das questões práticas. (Erler e Graeser: 2003, 11).

Assim, a reflexão sobre ascensão e queda dos impérios implicava numa sabedoria, ao mesmo tempo trágica e determinista, conforme relata Políbio (38.21) nas lágrimas de Cipião, depois da conquista e destruição de Cartago:

Voltando-se para mim e segurando pela mão Cipião me disse: “Este é um belo momento, Políbios, mas tenho o pressentimento funesto de que algum dia a mesma sentença será pronunciada contra a minha pátria.” Seria difícil mencionar uma reflexão mais digna de um estadista e mais profunda. Em verdade, no instante do seu maior triunfo e do maior e mais completo desastre para o inimigo, meditar sobre a sua própria situação e sobre a possível inversão das circunstâncias, e ter em mente no momento do sucesso a mutabilidade da Sorte, é próprio de um homem realmente grande e perfeito, e, em síntese, digno de ser lembrado.

Temos nessa passagem tanto o sentido trágico da tradição grega, como também o sentido de *télos*. Esse sentido mostra uma continuidade com Tucídides, pois o *télos* está refletido pela capacidade de Cipião, no maior momento de sua carreira política e militar, meditar sobre a sua nação.

Assim, na opinião de Políbio ele torna-se um homem, “digno de ser lembrado” para posteridade. Como disse Murari Pires (1999, 148) a respeito dos princípios constitutivos da narrativa histórica grega:

Um princípio teleológico, que projetando valores a finalizar a consecução das ações humanas enquanto bens valiosos, distingue quais utilidades e valias a narrativa assim realiza, então especialmente enquadrando a disputa entre a futilidade de sua fruição prazerosa e a perenidade da sua memória celebrante.

No entanto, o *télos* para Políbio (38.22) também parte de uma reflexão sobre as civilizações dentro de uma seqüência no tempo, determinando uma preocupação sobre o fim de um ponto de vista pessimista:

*Segundo consta Cipião, vendo a cidade completamente arrasada e nos últimos estertores da destruição total, deixou cair lágrimas e chorou à vista de todos pelo infortúnio do inimigo. Depois de haver permanecido absorto durante muito tempo nas suas meditações, imaginando que as cidades e as nações e os impérios devem todos sofrer o declínio imposto pela divindade, à semelhança das criaturas humanas, e que por isso aconteceu a Tróia, antigamente uma cidade próspera, aos impérios da Assíria, da Média e da Pérsia – os maiores de seu tempo – e finalmente ao da Macedônia, cujo fulgor foi bem recente, ele recitou os seguintes versos, deliberadamente ou como se os mesmos lhe tivessem escapado sem querer:
“Há de chegar o dia em que Tróia divina perecerá com Príamos e com o seu povo de bons lanceiros”.*

Nota-se, também, que o ponto de vista humano e especulativo da ascensão e queda das nações andam juntos, pois Políbio como um historiador, narrador de uma história pragmática, sempre parte do ponto de vista humano para se entender a história. Na passagem descrita existe uma idéia especulativa sobre o fim, mas essa é reflexo da sabedoria de Cipião.

A fortuna muitas vezes age por conta própria, no entanto, ela favorece quem tem a virtude e o dom da capacidade de reflexão sobre os acontecimentos políticos. A

ligação da fortuna com os grandes líderes e com o rumo dos acontecimentos humanos é um exemplo claro do ideal de Paidéia helenístico, pois mostra que a Fortuna só ajuda quem reflete sobre si mesmo e sobre os rumos dos acontecimentos, mesmo estando numa situação favorável, não importando a origem desse líder. Assim pode-se dizer que Cipião encarna a idéia helenística de “cidadão do mundo”.

Pode-se perceber uma reflexão sobre a ascensão e queda dos impérios, e, também, o caráter da idéia da cultura comum, pois Cipião também faz menção à queda de Tróia, um dos acontecimentos fundadores da civilização grega, que é descrita por Homero na *Ilíada*.

Desse modo, Políbio demonstra, que história grega, romana e Oriental fazem parte do mesmo padrão de ascensão e queda dos impérios. Políbio, assim como Dionísio de Halicarnasso, também não era romano. Ele nasceu na cidade de Megalópolis (200 - 118 a.C.), na Arcádia, província do Peloponeso. Sua principal obra é *Histórias*, escrita com a intenção de mostrar como Roma ascendeu sobre o mediterrâneo helenístico Oriental e Ocidental, durante os anos de 220 – 168 a.C.

No entanto, a história grega, romana e Oriental para Políbio fazem parte de duas diferentes etapas na sua concepção de tempo da escrita da história. Na sua *Histórias* 3.6, ele estabelece uma etiologia de análise para os eventos históricos:

“Essas afirmações são de pessoas incapazes de distinguir a grande e substancial diferença existente entre o início (arkhé), de um lado, e a causa e as intenções de outro; estas constituem a origem de tudo, enquanto o início vem depois. Por início de qualquer evento eu quero dizer a primeira tentativa no sentido de executar e acionar os planos já decididos e por suas causas aquilo que há de mais recuado em nossos julgamentos e opiniões, ou seja, nossas noções das coisas, nosso estado de espírito e as reflexões provocadas por tudo isso, e tudo que nos leva a tomar decisões e a fazer planos”.

Políbio usa essa reflexão para narrar os eventos históricos, no entanto, podemos aplicar essa idéia para o *topos* dos impérios, pois em seu sentido de história, o todo (ascensão e queda dos impérios e a dominação mundial de Roma), dialoga com as partes, batalhas e eventos históricos específicos. A história da Ásia, ascensão e queda

dos impérios Persa e Macedônico, portanto, estariam classificadas como as causas, “aquilo que há de mais recuado em nossos julgamentos e opiniões”:

A singularidade e a grandeza do espetáculo apresentado pelo período ao qual pretendo dedicar-me aparecerão com nitidez ainda maior se pusermos lado a lado e compararmos com o domínio dos romanos os impérios mais famosos do passado, tema principal da maioria dos historiadores. Os mais dignos de serem postos lado a lado e comparados são os mencionados a seguir. Os persas foram detentores durante certo período de um grande poderio e império; todas as vezes, porém, que se aventuraram a ultrapassar as fronteiras da Ásia, puseram a perigo não somente a segurança desse império, mas a sua própria existência. Os Lacedemônios, depois de haverem disputado ao longo de muitos anos a hegemonia da Hélade, conquistaram-na afinal, mas apenas para mantê-la incontestada por um período de menos de doze anos. O domínio dos Macedônicos na Europa estendeu-se somente da região do Mar Adriático até Istros... Após vencerem o império persa eles deixaram de fora do mesmo a maior parte do mundo habitado – com efeito, os macedônicos jamais tentaram sequer disputar a posse da Sicília, da Sardenha, ou da Líbia. Os romanos, todavia, sujeitaram ao seu domínio não algumas partes do mundo, mas aproximadamente todo ele (Histórias 1.3).

A história pragmática (*Histórias* 1. 3) a ser relatada por Políbio corresponde ao início, aos eventos contemporâneos. Políbio recuou para mostrar uma longa duração do seu objeto de estudo, proporcionada pelo *topos* dos impérios. Pode-se perceber esse longo recuo no passado nos dois primeiros livros da sua obra.

O início da sua obra, realmente começa, no terceiro livro com as guerras contemporâneas a conquista romana de Cartago. Esses eventos foram na visão de Políbio aqueles que iniciaram a história mundial “desde essa época, porém, a História passou a ser um todo orgânico, e os eventos na Itália, na Líbia interligaram-se com os da Hélade e da Ásia, todos convergindo para um único fim” (1.3).

Esse único fim implica numa determinação da história, quem determinou essa convergência foi, não somente a observação factual dos eventos, mas a fortuna (1.4). Assim pela ação da fortuna Políbio (2.37), diferencia o início das suas causas e

motivos e conseqüentemente as dominações dos impérios asiático e egípcio, dos romanos e gregos:

Cumpre-me passar a tratar dos acontecimentos na Hélade, de maneira a estabelecer nesse preâmbulo ou esboço introdutório um sincronismo entre os acontecimentos em todo o mundo, como ponto de partida para a minha história apodíctica. Com efeito, já que não estou tratando, como fizeram os meus predecessores, de uma história parcial – a helênica ou persa, por exemplo –, mas me propus a relatar os eventos ocorrentes em todas as partes conhecidas do mundo. Devo, antes de entrar na parte principal de minha obra, aludir concisamente à situação das principais nações e regiões do mundo, melhor conhecidas. Em relação à Ásia e ao Egito, bastar-me-á mencionar os eventos posteriores à data acima referida, pois a sua história anterior foi escrita por muitos autores e é familiar a todos, além da Sorte em nossa época não haver provocado mudança alguma fora do comum nessas regiões capaz de justificar a necessidade de qualquer alusão ao passado.

Em relação à noção de tempo e metodologia elaborada por Políbio, nas suas *Histórias* percebe que o *topos* dos impérios juntamente com a Sorte, ou Fortuna, serve de guia em toda sua obra. O *topos* dos impérios aparece tanto no começo (1.2), como no momento decisivo da ascensão de Roma, como potência mundial, após destruir Cartago (38.22). A primeira passagem relaciona-se com tempo diacrônico, pois descreve a sucesso dos império de, pérsas, lacedemônios, macedônicos e romanos. Essa sucessão dos impérios é trabalhada diacronicamente por Políbio, para mostrar que a sua temática e a sua história já fazem parte de um bem comum, na política e na historiografia antiga. Assim, a sucessão dos impérios no começo da história de Políbio serve como princípios constitutivos da narrativa na historiografia clássica, conforme apontou Murari Pires:

1. Um princípio axiológico, que apreende a dimensão de grandeza da práxis humana, revelando a sua portentosidade trágica;

2. *Um princípio teleológico que, projetando valores a finalizar a consecução das ações humanas, enquanto bens valiosos, distingue quais utilidades e valias a narrativa assim realiza, então especialmente enquadrando a disputa entre a futilidade de sua fruição prazerosa e a perenidade de sua memória celebrante;*

3. *Um princípio metodológico que, arazoando as concepções de realidade factual do ocorrido, conforma os preceitos por meio dos quais se fundamenta a veracidade de sua composição narrativa;*

4. *Um princípio arqueológico que, bem demarcado o início factual do episódio narrado, dá consentâneo à narrativa, de modo que a narrativa do início compõe o início da narrativa;*

5. *E um princípio etiológico, desdobrando o princípio arqueológico, apreende o início factual do episódio como origem de que advém seu desencadeamento e, pois, como causa que dá sua razão de ser (Murari Pires: 1999, 148).*

Com efeito, pode-se perceber que a sucessão dos impérios tem os mesmos princípios dos proêmios na historiografia grega clássica, cujo principal modelo para os historiadores helenísticos e romanos foi Tucídides.

No entanto, por ser Políbio um autor da época helenística, ele é também influenciado pelo sentido determinista dentro de um padrão pessimista acerca dos fatos históricos, porque vem de uma cidade (Megalópolis) que teve um grande passado, com a liga da Arcádia 235/4 a.C., e que foi destruída pelos Espartanos (Grant: 1970, 146).

Portanto, esse sentido determinista é contextualizado pelo grande número de ascensões e quedas dos Estados na época helenística, como por exemplo, os Estados dos Lágidas, dos Selêucidas e dos Atálidas.

Percebe-se isso quando ele usa uma análise sincrônica para explicação de sua narrativa histórica, pois essa sincronia acontece concomitantemente com o advento de Roma na sucessão dos impérios. O aspecto sincrônico da obra de Políbio é percebido quando a guerra romano-cartaginesa é comparada com as outras guerras

que aconteceram na mesma época no Mediterrâneo, porém, em regiões diferentes e que proporcionaram a ascensão mundial de Roma.

Desse modo, a sucessão dos impérios é vista tanto por uma análise diacrônica como sincrônica. A sincrônica está expressa, também, dentro de uma interpretação negativa nas lágrimas de Cipião, após ter vencido Aníbal e destruído Cartago.

É notório lembrar que o caráter pessimista das lágrimas de Cipião em Políbio pode ser reforçado, porque essa é a única passagem em Políbio cuja seqüência segue com fidelidade a sucessão dos quatro impérios mais um (Assíria, Média, Pérsia, Macedônia e Roma). Outro fator que mostra o aspecto negativo da sucessão dos impérios é a sua comparação com o fim de Tróia, na *Ilíada* 448-449. Assim, na passagem das lágrimas de Cipião a diacronia da sucessão dos impérios se junta com o seu aspecto sincrônico, avaliando o destino potencial de Roma e unindo o caráter da Sorte que recai sobre os grandes homens, após os seus grandes feitos (conquista e destruição de Cartago), com a perspectiva de longa duração, diacronia dos eventos.

Essa união pode ter sido feita de propósito por Políbio, para ele lembrar, a queda de sua pátria, pois cita no livro 1. 3, na sua sucessão dos impérios, a conquista da Hélade (Grécia) pelos Espartanos, o que situaria a sua cidade na seqüência dos impérios, Megalópolis, grega, também destruída pelos espartanos. Assim, as lágrimas de Cipião, também, seriam as suas lágrimas.

No entanto, como a sua cidade e a Grécia não foram uma potência mundial, pois só a Macedônia de Alexandre o “Grande” teve um período de dominação mundial, estando incluída na sucessão original dos quatro impérios mais um. Políbio não poderia incluir na passagem das lágrimas de Cipião a Grécia continental, mas sim, no começo da narrativa, onde o *topos* dos impérios não apresenta um caráter determinista e pessimista tão contundente. Deve-se lembrar que os proêmios na historiografia clássica tinham uma característica onomasiológica, ou seja, ligado à questão do sujeito e sua designação (Murari Pires: 1999).

Como a liga da Arcádia ainda tinha uma certa tradição e relação com eventos contemporâneos à conquista romana do Mediterrâneo, Políbio, provavelmente, decidiu também usar a sucessão do *topos* dos quatro impérios dentro de uma perspectiva sincrônica, pois esse *topos* é reflexo das lágrimas de Cipião e da sua conquista de Cartago, que tem uma origem nas guerras, realizadas em diferentes

lugares, que representam a sincronia dos eventos contemporâneos, na qual, a liga da Arcádia ainda exercia alguma importância. Comparece aqui também a modalidade tipicamente helênica de avaliar de modo trágico o destino de indivíduos e cidades (Estados), por meio da *hýbris*. Excesso e desmedida, fundamentais desde Hesíodo para se compreender a sucessão dos tempos históricos, aqui permitem uma compreensão do destino, trágico, e das modalidades da ação humana, i.e., da natureza da História.

Assim, Políbio uniu e incluiu a sua região, Arcádia, localizada no Peloponeso, tanto do ponto de vista diacrônico, que representa o todo com as partes, dentro do ponto de vista sincrônico, guerra romano - cartaginesa, guerra da Coele-Síria, guerra na Líbia e a guerra dos aliados, ocorrida entre os Etólios e os Aqueus, sendo que este último povo refere-se a denominação dada aos membros da liga Arcádica (1. 3). Mas, no entanto, ele não altera a sucessão original dos quatro impérios mais um, pois essa alteração tiraria o caráter trágico e pessimista da passagem relativa às lágrimas de Cipião.

Defende-se, portanto, que a circulação da sucessão dos impérios, poderia fazer parte de lições de retórica, pelo seu lado trágico, sendo considerada um *topos* comum na época helenística; qualquer alteração dessa sucessão poderia diminuir esse lado trágico, já que esse *topos* era bastante comum e conhecido. Outra fator que pode ter influenciado tanto a circulação, recepção e o caráter retórico do *topos* dos impérios é a popularização dos catálogos na Roma do primeiro século d.C. (Sacks: 1990, 77). Esses catálogos tornaram-se um dos mais importantes gêneros literários da época helenística romana e eram classificados como *pinax*: uma lista de livros sobre uma particular temática, que consistia numa breve descrição de cada trabalho (Sacks: 1990, 77).

As listas tinham que estar num lugar fixo para poder facilitar a consulta. Esse lugar provavelmente foi a biblioteca de Alexandria. (Sacks: 1990, 77). A grande maioria dos historiadores helenísticos e romanos tinha que visitar Alexandria por causa da sua biblioteca. A maioria dos historiadores aqui estudados como Políbio, Apiano estiveram em Alexandria. Políbio esteve em Alexandria (Grant: 1970, 147), assim como Apiano, que é natural dessa cidade.

Portanto, a tradição de compilação e o surgimento de uma política de coleção de obras patrocinadas pelos grandes monarcas helenísticos propiciaram tanto a grande circulação do *topos* dos impérios, como a possibilidade desse *topos* tornar-se um mote importante para as lições de retórica na época helenístico romana.

Essa circulação juntamente com o caráter de “lição retórica”, fruto da *Paidéia* helenística, contribuíram para o sentido universalista do *topos* dos impérios, pois se tornou num mito que estabelece o diálogo entre o Oriente e o Ocidente, e que tem uma aplicação universal. Essa aplicação universal ocorre pela possibilidade de permitir a quem usa esse *topos* incluir a sua região nativa dentro de uma série de eventos políticos mais amplos, como as grandes impérios, constituindo numa poderosa reflexão para o estudo da relação entre história e identidade na época helenística e romana.

O *topos* dos impérios, sem dúvida nenhuma, parte de um conceito de experiência histórica, ou seja, das constantes mudanças de impérios e imperadores. No entanto, apesar de sempre partir de um contexto histórico o *topos* dos impérios nem sempre articulou um conceito mais “especulativo” sobre a história, porque para isso é preciso, também, referir-se a uma finalidade que ultrapasse a reflexão sobre os fatos históricos, como é o caso do conceito sobre a decadência dos impérios e da especulação sobre uma realidade sobrenatural, como em Daniel.

O sentido de decadência em Políbio determinado pela fortuna, a partir da citação feita por Demetrio de Faléra (29.21) não se relaciona com a futura queda de Roma (Walbank: 2002, 194), mas sim, com a reversibilidade da “fortuna”, que é universal, pois pode atingir a todos em qualquer época, “servindo como uma explicação daqueles eventos que é difícil ou impossível para o homem perceber uma causa racional” (Walbank: 2002, 194). Assim ao aludir à “Fortuna” como um elemento que pode explicar as causas históricas, que vão além da observação dos fatos, Políbio, também entendeu a ascensão de Roma como um processo teleológico, usando a deusa “Fortuna” em semelhança com o sentido estóico de providência (Walbank: 2002, 195).

Assim, pode-se concluir que existiram diferentes concepções e finalidades para a escrita da história universal, na época helenística e romana. Uma política e apologética para compreender e justificar a ascensão do império romano, dentro de

uma análise biográfica e dos grandes feitos, história *magistrae vitae*, como em Políbio e Josefo, e outra que serviu de resistência, tanto espiritual como prática, contra as forças dominantes, como o livro de Daniel e os textos apocalípticos judaicos (Oráculos Sibilinos, por exemplo). E por fim a influência helênica que utilizou o *topos* dos impérios tanto a partir da experiência histórica comum compartilhada (ascensão e queda dos impérios) como dentro de um conceito especulativo sobre a questão do destino dos impérios vistos em “série” dentro duma longa duração (Políbio, Josefo, Dionísio de Halicarnasso, por exemplo).

Com efeito, é bom lembrar que os regimes de historicidade em Políbio e Josefo aproximam-se por causa da semelhança no uso do termo, Providência (*pronóia*), da filosofia estóica (AJ 10.277-78) em relação à questão moral para a conduta humana, além da questão apologética acerca da dinastia flaviana e da interpretação política que privilegiava o presente.

Em Josefo, no entanto, apesar de existirem semelhantes concepções acerca da natureza humana com a tradição helênica existiam, também, outras concepções relativas à natureza da conduta humana, como a questão pietista de obediência a Lei divina derivada da tradição profética, que servia de consolo para a destruição do Templo em 70 d.C.

No entanto, em Daniel a questão pietista distancia-se de Políbio e também de Josefo, pois ao enfatizar o julgamento imediato de Deus dentro da história o texto de Daniel não possibilitou, somente, julgamento político dentro da história humana, mas sim, um julgamento religioso meta-histórico que pregava uma conduta ética ligada à justiça divina.

O contexto histórico vai determinar, na maioria das vezes, diferentes construções e concepções acerca da idéia de uma cultura “comum” representada pelo *topos* dos impérios, que por sua vez está influenciado pelos conceitos de memória e tradição herdados de cada cultura aqui analisada (judaica, grega e romana, por exemplo).

Os conceitos de tradição e memória específicos de cada cultura, refletidas pela aceção dada ao mito das idades nas fontes citadas, não estão ligados, muitas vezes, por uma relação dicotômica entre a aceitação de uma cultura “comum” e a repulsão dessa idéia, mas sim, por uma construção de uma referência cultural compartilhada, a partir de um referencial mítico de ampla circulação e de sua adequação histórica

conforme os parâmetros específicos de cada cultura. Essa construção fez, então, cada cultura, na época helenístico-romana, reinventar constantemente o diálogo entre tradição e memória.

O apesar do caráter específico da construção de cada fonte aqui citada, acerca da interpretação do mito dos impérios, pode-se perceber a recorrência de certos temas, que ultrapassaram as barreiras culturais específicas de cada cultura. Esses temas foram principalmente a questão do destino e a especulação sobre a teleologia da história, que permitiram a construção de metodologias semelhantes acerca da “ordem do tempo”, como em Políbio e Daniel em relação aos usos da sincronia e diacronia da história, que vão ser analisados a partir de agora. Cabe notar, que apesar de semelhantes, a especulação sobre o sentido da história nas fontes gregas e judaicas tinham algumas características históricas diferentes, pois a questão de destino muitas vezes na cultura grega está ligada com o elemento casual (Whitrow: 1988, 63) ou ético (de natureza trágica), ao contrário da cultura judaica, onde a questão escatológica aponta para um determinismo, ou seja, para o fim da história humana.

A partir dessa análise sobre a “ordem do tempo” (sincronia/diacronia) vai-se construir um estudo para se entender como essa experiência do tempo usada no mito dos impérios foi característica da época helenística, no contexto das amplas trocas culturais então dinamizadas, e que resultou em um modo análogo de entender e pensar sobre o sentido da história em diferentes culturas, a partir da reflexão sobre experiências históricas semelhantes (ascensão e queda dos impérios), sem que se perdessem as especificidades dos diferentes conceitos de memória e tradição, específicos das linhagens culturais de Daniel e de Políbio.

**5. COMPARAÇÃO ENTRE POLÍBIO E DANIEL:
DIACRONIA E SINCRONIA DA HISTÓRIA, TRAGÉDIA E JULGAMENTO
APOCALÍPTICO, A HISTORICIDADE DO MITO DAS QUATRO IDADES
E DA HISTÓRIA UNIVERSAL**

Nota-se que tanto em Políbio como em Daniel a sucessão dos impérios constitui um importante mote de reflexão metodológica e temporal. Nesses dois autores existe tanto um sentido diacrônico como sincrônico em relação aos eventos narrados.

Em Daniel, a história humana estaria num sentido diacrônico - sucessão dos impérios Dn 2 - enquanto a história divina estaria em ambos, já que a montanha representada em Dn 2 é simbolizada como o reino de Deus que sucede os outros impérios terrenos e também como arauto do tempo do julgamento final. O julgamento final vai apresentar uma “ordem do tempo” sincrônica, pois nesse mesmo período vai ocorrer um julgamento escatológico, onde o passado, o presente e a anunciação do futuro estarão juntos. Esse julgamento e revelação do tempo escatológico só vão ocorrer em Daniel, a partir do livro 7. Em Dn 2 o tempo final é anunciado, mas não revelado. Isso acontece pela lealdade de Daniel aos reis gentis:

Para se ter certeza, o “Rei do Céu” aquele que deu o reino a Nabucodonosor (Dn 2:37), e o Deus que remove e coloca reis, (Dn 2:21), mas o seu poder na Terra foi dado aos reis gentis. Na teologia política de Daniel 1-6, o reino eterno do Deus do Céu está acima de todos. Na Terra, existe uma dominação universal, simplesmente chamada de “reinado”, que passa da Babilônia para Média e Pérsia (Collins: 1997, 131).

Collins afirma que não existem elementos muito “claros” que façam a conexão entre a história terrena e a celestial, principalmente pela falta de elementos míticos, como em Daniel 7, que unem de uma forma mais explícita a história terrena com a celestial, através da união da escatologia com os símbolos míticos, e que conseqüentemente enfatizam o futuro e não no presente:

A esperança escatológica de Daniel 1-6, entretanto, não é urgente. Para o presente, Daniel contenta-se em servir aos reis gentis, para quem o “Altíssimo” concedeu o reinado. Conseqüentemente, o autor diminui as implicações revolucionárias do esquema dos quatro impérios, colocando-o num contexto onde a escatologia não é iminente. O reino de Deus é assegurado, mas não iminente. A escatologia não é negada, mas sim deferida (Collins: 1997, 137).

Em Daniel 7 acontece a revelação do sonho de Dn 2. Em Dn 2: 41-42 podemos deduzir que as referências aos pés da estátua aludem aos casamentos entre as dinastias dos selêucidas e ptolomeus entre 252 ou 193-192 a.C., pois a menção aos pés da estátua e uma adição da época da composição do livro de Daniel ao sonho das tradições persas referente à seqüência dos impérios (Collins: 1993, 36).

Com isso, podemos dizer que a referência aos casamentos entre selêucidas e ptolomeus faz parte da última sucessão dos impérios terrestres (impérios herdeiros de Alexandre), pois foi a partir dessas disputas dinásticas que aconteceu a invasão de Antíoco Epífanes a Jerusalém para saquear o Templo e financiar a sua guerra contra os ptolomeus no Egito (Tcherikover: 1999, 186).

Desse modo, a mistura entre barro e ferro dos pés da estátua tem uma ligação com os dez chifres provindos da quarta besta em Dn 7, que representam a sucessão dos impérios e a figura de Antíoco Epífanes, pois ele está representado pelo último chifre que aparece na quarta besta (Dn 7: 20).

Com isso, o quarto reino em Dn 2 transforma-se num animal mítico escatológico em Dn 7 (uma espécie de águia com chifres, que representam a sucessão dos herdeiros de Alexandre e as suas respectivas disputas pelo poder). Essa transformação é um sinal da revelação da época do julgamento final, pois o Ancião aparece e faz o julgamento em favor dos santos do Altíssimo, Dn 7: 22.

A revelação da batalha escatológica em Dn 7 representa a união dos eixos diacrônico e sincrônico, representado pelo duplo simbolismo de Antíoco Epífanes como Besta apocalíptica, humano e mítico, respectivamente. Pode-se concluir, então, que em Daniel 2 a ordem sincrônica da história não está muito ressaltada, porque a escatologia não está combinada com os elementos míticos de Daniel 7, que explicitam a “verticalidade” da história. Em Daniel 7, o eixo sincrônico da história é

representado pelo julgamento de Deus sobre a história terrena e também celestial, como em Dn 7: 10: “O tribunal tomou assento e os livros foram abertos”. O termo “livros” faz referência ao julgamento final, porque são nesses livros que se inscrevem todos os atos humanos, bons e maus (Jeremias 17:1). Outro dado que reforça a ordem sincrônica do tempo em Daniel 7 é o aparecimento das quatro bestas ao mesmo tempo (Frölich: 1996, 73).

Como se pode perceber em Daniel 7, há semelhança entre a sincronia e verticalidade da história. A sincronia da história acontece porque passado, presente e futuro estão ou estarão juntos na mesma época do julgamento final, onde a escatologia é revelada e iminente, Dn 7: 26-7. O passado, que é mítico, em Daniel 7 é representado pelas figuras míticas, pois elas representam as origens do mundo, conforme diz Dn 7: 2-3:

Eu estava contemplando a minha visão noturna, quando vi os quatro ventos do céu que agitavam o grande mar. E quatro animais monstruosos subiam do mar, um diferente do outro.

A verticalidade do tempo é comprovada pela oposição mar e céu, enquanto os animais são figuras que vêm do mar, o filho do homem vem do céu (Dn 7:13). A imagem dos animais saindo do mar implica em dizer que esses animais, apesar de estarem representando os quatro reinos terrestres, também representam um *status* metafísico, pois eles são parte do poder primordial das forças do caos, simbolizado pelo mar na tradição Hebraica (Gênesis), Cananita e pela Acádica, com o *Enuma Elish* (Collins: 1997, 145). Daniel apesar de ter sido influenciado pelo mito cananita, oposição entre o mar e o céu, reinterpreta esse mito dentro da tradição hebraica, onde o quarto monstro também pode ser entendido como sendo Rahab e Leviatan, cf. Jó 26: 12-13, Isaías 17: 12-14; 51: 9-10.

Em Dn 7 têm-se, então, duas ordens do tempo: a diacrônica, que é representada pelos reinos terrestres (quatro reinos) e a sincrônica que é determinada pela simbologia dos monstros, dentro de uma verticalidade da história, através da oposição céu e mar e conseqüentemente a vitória das forças provenientes do céu, que são o futuro e também o reino eterno, que virá após o juízo final. Deve-se ressaltar que essa vitória das forças do céu, não nos remetem a uma batalha escatológica, pois

as forças do mal são simplesmente extirpadas pelo “filho do homem”, através do julgamento divino, Dn 7: 26.

No entanto, existe uma tensão entre essas duas ordens do tempo, pois os monstros originários do mar/caos estão numa temporalidade mítica, que ultrapassa a temporalidade dos impérios terrenos, representada pela temporalidade diacrônica e também a que representa a época presente do autor de Daniel, pois a visão do julgamento em (Dn 7: 22-27) poderia significar o crescimento da importância da idéia de julgamento final na literatura apocalíptica do período helenístico (Collins: 1997, 146).

Há que se questionar qual ordem do tempo é preponderante no livro de Daniel como um todo. Pode-se afirmar que existe a ordem sincrônica do tempo em Dn 2 (símbolos da montanha e da pedra), mas esta fica explícita, somente em Daniel 7, que é a principal para o autor/autores do livro de Daniel, principalmente, porque é a partir de Daniel 7, que acontece a revelação sobre o final do mundo terreno e o julgamento das forças do mal e do bem.

A tensão entre essas duas “ordens do tempo” provoca, também, uma tensão entre mito e história, pois a história, apesar de trabalhar com a sincronia do tempo (como em Políbio), não concebe uma “verticalidade”, que em Daniel representa o caráter metafísico da batalha escatológica. Assim, foi a união entre sincronia e verticalidade que provocou essa tensão entre mito e história, sendo um fator importante para se entender a recepção do livro de Daniel em Josefo.

A união entre sincronia e verticalidade em Dn 7, aconteceu para ressaltar a transitoriedade do tempo diacrônico (seqüência dos impérios) e a “universalidade” e a “eternidade” do reino de Deus, pois ele se realiza na história humana e fora dela.

Ao pensar a questão do futuro, o livro de Daniel privilegiou essa temporalidade em relação ao presente. Para o autor/autores do livro de Daniel, o futuro representa o tempo eterno. O uso dos quatro reinos no livro de Daniel provocou também uma reflexão sobre o curso da história terrena, que pode ser pensada de uma forma independente, se analisarmos cada capítulo do livro de Daniel como unidades independentes. Entretanto, ao estudar o livro de Daniel como um todo, pode-se perceber que o curso da história humana é muito curto em relação à história da tradição teológica da cultura hebraica, que remonta as origens do mundo/Gênesis, ou

seja, antes do pacto do Sinai, realizado por Moisés, e da formação da *Torah* escrita, conforme está em Dn 7.

O mito das quatro idades começa com a Babilônia e termina com os herdeiros de Alexandre Magno - Antíoco Epífanes, monarca selêucida. Assim, a seqüência dos impérios representa o passado e o presente em Dn 2, enquadrando-se no ideal do Exílio e do seu retorno para Jerusalém por alguns judeus entre 586 a.C. e 450 a.C., durante a destruição do primeiro e a construção do segundo Templo. A intenção de Dn 2 é ressaltar a ligação de Daniel com a tradição exílica, pois foi na época do Exílio que o Pentateuco foi produzido, assim como quase todos os livros da *Torah* (Neusner: 1987, 5-7).

Essa ligação entre a tradição exílica e Dn 2 foi de fundamental importância para o livro de Daniel ser considerado canônico e também para mostrar um grande vínculo com os autores proféticos, principalmente com o segundo Isaías, Isaías 24-27, onde, segundo Cross:

Os antigos oráculos persistiram, mas foram radicalmente alterados. As antigas canções das guerras de Yahweh (oráculos contra as nações) foram transformadas em canções escatológicas de uma iminente guerra na qual o poder universal de Yahweh vai ser estabelecido. A nova conquista é descrita em termos da linguagem das antigas conquistas dos épicos de Israel (Isaías 34). Um novo Êxodo foi descrito na linguagem do Antigo Êxodo, e junto com uma linguagem mítica que dissolveu tanto o antigo como o novo Êxodo numa linguagem da batalha com Leviatan, dragão do Caos. Os mitos de criação, dessa maneira, ganharam uma função escatológica. Israel agora é considerada como sendo um profeta, o servo do Senhor. O povo de Israel é agora o embaixador das nações perante a lei dos povos (Cross: 1997, 355).

Cross nessa passagem ressalta a ligação entre a literatura apocalíptica e a literatura profética com o segundo Isaías. No entanto, apesar de existir conexões com a literatura profética, a literatura apocalíptica que usa as revisões da história (sucessão das quatro idades) desenvolve-se plenamente somente a partir do período do Judaísmo do Segundo Templo, pois é a partir dessa época, segundo século a.C.,

que o determinismo sobre o final dos tempos fica explícito - questão sobre o julgamento do mundo. Dessa forma, conforme disse Sacchi (1990, 67):

Daniel absorveu o pensamento apocalíptico (verticalidade da história, julgamento divino e batalha escatológica), no limite permitido de sua tradição, mas que no geral está firmemente atado à tradição oficial (tradição exílica): não é a toa que o texto de Daniel é canônico. Moisés e a Lei estão claramente presentes no seu pensamento (Dn 9:13); toda a súplica do capítulo 9 encaixa-se perfeitamente com a tradição deuteronômica dos livros de Esdras e Neemias.

Indo mais além que Sacchi e seguindo a opinião de Collins, pode-se afirmar que o uso do mito das quatro idades em Dn 2 e 7, apesar de terem semelhanças, tem uma natureza bem diferente, principalmente, porque os símbolos usados em Dn 7 ressaltam uma escatologia iminente e não deferida.

Desse modo, os regimes de historicidade também mudam, pois em Dn 7 o mito das idades liga-se com o presente do livro de Daniel como um todo, não somente com o presente histórico helenístico (perseguições de Antíoco Epífanes), mas com o presente ligado à tradição exílica, através da analogia entre os quatro reinos/monstros. Assim, o presente em Dn 7 está representado como um todo na seqüência dos impérios, enquanto o passado é representado pelas forças primordiais do caos/mar, que é a referência mais antiga por ser da época da criação do mundo. O presente histórico, a última besta e o último reino, que faz parte do presente representado como um todo (seqüência dos impérios), tem a função de determinar a época do julgamento, Dn 7:25.

Enquanto em Dn 2 o passado e presente são representados pela seqüência dos impérios, conferindo uma dimensão mais terrena para a história, a seqüência dos impérios em Dn 7 serve como ligação entre o passado mítico e o futuro, ou seja, não é mais uma referência para as origens e para o passado da tradição judaica exílica, pois agora a sua principal função é servir como uma cronologia teleológica, que proporciona para cada geração humana dos judeus saber o quão perto estão do julgamento final.

Ao servir como ligação entre o passado mítico e o futuro, que já está presente, pois o julgamento é iminente, Dn 7 de certo modo funda uma nova tradição teológica

na história de Israel, que se distancia da tradição do Exílio, pois essa tradição está ligada à aliança e ao modelo de filosofia da história derivada da tradição deuteronômica - pecado, punição, perdão e salvação (Hall: 1991, 95).

Dn 7, então, representa uma nova tradição que, conseqüentemente, tem uma nova temporalidade, pois junta passado, presente e futuro numa mesma época (juízo final), tanto a história mítica como a terrena, para representar e mostrar a universalidade do reino de Deus.

As diferenças entre Dn e Políbio são que o eixo sincrônico da sucessão dos impérios em Daniel faz parte da revelação apocalíptica no final da história humana. Pode-se comprovar essa observação em Dn 7, que marca uma tensão entre a história humana e divina. O duplo simbolismo da última Besta apocalíptica, que representa as forças do caos /Antíoco Epífanes, está revelado pelo último chifre dos dez, que é um sinal claro dessa tensão (Dn 7: 7), pois Antíoco Epífanes é representado tanto como monstro como figura humana ao ser aludido como o último dos quatro monstros mais terríveis, que correspondem ao quatro reinos em Dn 2. Antíoco Epífanes marca para o texto de Daniel o máximo da arrogância e da sede de poder dos seres humanos e também a época do juízo final (Dn: 7: 25-7), conforme Dn 7:8:

Estava observando os chifres, quando outro chifre apareceu, um pequeno que está entre eles; para cederem espaço para ele, três dos primeiros chifres foram arrancados pelas raízes. Eles tinham olhos como olhos humanos e nesse último chifre uma boca dizendo palavras arrogantes.

A alusão do último chifre à figura de Antíoco Epífanes pode ser comprovada por Daniel 2, já que o último reino, simbolizado pela mistura de ferro com barro faz referência às monarquias helenísticas e a suas brigas pelas sucessões.

Em Dn 7: 7 o último reino é reinterpretado pela quarta besta, a qual, assim como esse, faz alusão ao ferro, nos seus dentes. Apesar das dúvidas que eventualmente podem surgir relativamente à identificação entre a besta e Antíoco Epífanes, pois o texto de Daniel como texto apocalíptico não tem uma preocupação de relatar eventos históricos com uma precisão detalhada. Pode-se inferir esta conclusão pela data de composição da versão canônica de Daniel que coincide também com a crise dos

Macabeus por volta de 160 a.C, e com a crise de profanação do Templo em Jerusalém por volta de 167 a.C realizada por Antíoco Epífanes. Pode-se deduzir que a última besta é Antíoco Epífanes, apesar da falta de evidência interna clara em Daniel, principalmente pelo texto de 1 Macabeus 1: 1-24

Depois de Alexandre filho de Filipe, da Macedônia, que veio da terra dos Kittim, e venceu Dario, rei dos Persas e dos Medos, e sucedeu-lhe como rei. Ele lutou em muitas batalhas, conquistou muitas cidades fortalezas, e levou a morte os reis da Terra. Ele avançou até os confins da Terra, e saqueou muitas nações. Quando a Terra ficou calma depois de suas conquistas, ele foi exaltado, e o seu coração foi tirado. E depois de Alexandre ter reinado doze anos, ele morreu. Os seus correligionários começaram a reinar, e também os seus filhos depois deles por muitos anos; eles causaram muito mal para a Terra. A partir deles veio um quarto ímpio como uma raiz pecadora, Antíoco Epífanes, filho do Rei Antíoco. Nesses dias homens desrespeitosos da Lei vieram para Israel enganando muitos, e dizendo “vamos fazer uma aliança com os Gentis, pois desde que separamos deles, muitas coisas ruins recaíram sobre a gente”. Essa proposta agradou a muitos. E muitas pessoas desejosas foram até o Rei. Ele os autorizou a observarem os costumes dos gentis. Assim, eles construíram um ginásio em Jerusalém, de acordo com os costumes gentis, e removeram as marcas de circuncisão, e abandonaram a aliança divina. Depois de destruir o Egito, Antíoco retornou no ano de cento e quarenta. Ele veio contra Israel e veio a Jerusalém com uma imensa força. Ele arrogantemente entrou no santuário e pegou o altar de ouro, o candelabro para a luz e todos os seus utensílios. Ele também pegou a mesa para o pão da presença divina, as taças de oferecimento, [...] Pegando tudo ele partiu para a sua terra. Ele cometeu atos de mortes e falava com grande arrogância.

Nota-se que a descrição do texto de primeiro Macabeus é muito mais precisa que o texto de Daniel em relação ao detalhamento dos eventos históricos e de seus personagens. No entanto, os dois textos narram o mesmo evento histórico, a profanação do Templo e de Jerusalém, por Antíoco Epífanes.

Em Políbio, a diacronia e sincronia da história acontece sempre na esfera humana, dentro de uma perspectiva geográfica e política; para ele, os acontecimentos contemporâneos da ascensão de Roma com a conquista de Cartago foram

consequência da Sorte que propiciou uma conjuntura de eventos favoráveis, ascensão e queda de grandes líderes, que modificaram toda conjuntura das forças políticas no Mediterrâneo (*Histórias* 2: 71).

A Sorte é uma deusa que, claro, tem a sua prerrogativa divina, mas ela age na maioria das vezes por causa do comportamento humano ligado a *hýbris* humana, tanto que Políbio, ao usar *topos* dos impérios, consegue “prever” o seu comportamento dentro da história de uma longa duração, sucessão dos impérios.

No entanto, em Políbio nem sempre ocorre uma ligação clara entre a *hýbris* humana acerca da ontologia da natureza humana com a Fortuna, pois ele não define claramente a diferença entre as histórias monográficas (*kata meros*) e a história universal (*ta katholou*) (Sacks: 1981, 103).

A ontologia da natureza humana para Políbio acontece, então, muitas vezes independente da sua construção de história universal dentro de uma longa duração, pois o padrão trágico de história pode ser analisado e apreendido separadamente dentro de uma visão pragmática da história dos acontecimentos presentes. Contudo, é necessário frisar que em muitas vezes a dimensão ética e o julgamento políticos dos grandes personagens em Políbio estão ligados à construção de uma teoria política de longa duração com o uso da Fortuna.

Portanto, pode-se dizer que o seu uso do termo Fortuna não tem uma constante dentro da sua obra, assim, como a sua construção de história universal. O que permite afirmar que Políbio, muitas vezes, apresenta uma ordem do tempo de longa duração, que privilegia uma reflexão comparativa entre o passado remoto e o presente, servindo de exemplo para uma reflexão no futuro, onde, o caráter trágico de ascensão e queda dos impérios está ligado aos atos humanos, provocados pela *hýbris* humana. Porém, nem sempre a reflexão sobre a Fortuna está ligada com uma história de longa duração, mas somente com a *hýbris* humana, dentro de um padrão trágico da história grega influenciada por Tucídides. A ligação entre a reflexão da fortuna e a *hýbris* humana acontece em Políbio, nas passagens que ele cita o mito das quatro idades.

Diante disso, pode-se dizer que Políbio teve um regime de historicidade influenciado tanto pela perspectiva trágica clássica da história (*hýbris*) como pela perspectiva helenística de história, com o uso da Fortuna para reflexão sobre a

história dentro de uma longa duração, onde, sem dúvida nenhuma, a seqüência dos impérios serve como um catalisador dessa reflexão.

Em Daniel a perspectiva é diferente, pois Deus, ao contrário, é soberano, já que os seres humanos não conseguem prever as suas ações na história, a não ser por meio de sonhos e ritos revelados por ele próprio, pois “Ele” detém o conhecimento do curso da história humana. A ontologia da natureza humana da visão de história de Daniel, aqui é determinante para diferenciá-la do regime de historicidade polibiano e grego, pois a natureza humana em Daniel está ligada à questão pietista acerca dos desígnios divinos relacionados com o julgamento de Deus no final dos tempos.

No entanto, apesar de usos bem diferentes acerca da idéia de história universal, a sucessão dos impérios nos dois autores implica numa visão determinista da história, pois ambos os autores tiveram uma visão pessimista e decadente da história, quando viram ou participaram da queda social e política de suas regiões, respectivamente.

As respostas a essa sucessão dos impérios, proporcionadas por Daniel e Políbio, foram frutos das suas tradições e idéias de história, bem como da conjuntura em que seus textos foram escritos e publicados. Daniel com uma história teológica escatológica e Políbio com uma idéia de história ética e política, de tipo trágico.

Outra diferença são as suas relações com a reflexão dos fatos presentes, que implicaram numa idéia de temporalidade diferente, pois a história revelada contém uma especulação sobre o futuro positiva, que fornece uma esperança.

Portanto, o presente e a sua observação, por si mesmo, não é tão importante para Daniel, mas sim a localização de cada geração de judeus na história humana e divina. De acordo com essa localização, eles poderiam ter idéia do quão perto estavam da idade apocalíptica. Nisso difere muito de Políbio, pois o presente constituía a história pragmática da dominação romana de todo o Mediterrâneo. Enquanto o futuro não tinha importância por si mesmo, mas somente para lembrar os acontecimentos do passado para as gerações futuras, ou seja, a dominação romana. Essa diferenciação entre o peso do presente e do futuro em Daniel e Políbio, dentro da sucessão dos impérios, será importante para se entender como Josefo se posicionava diante dessas interpretações, na sua análise da sucessão dos impérios.

Apesar das diferenças notadas, a idéia de uma finalidade (um *télos*), seja para os “fatos” históricos, como em Políbio, ou para a história em geral, como em Daniel,

produziu nesses dois autores uma visão moral acerca da história, que criticou a sede de poder dos grandes generais e reis. Em Políbio, a idéia de fim está ligada mais à questão de declínio social e aos ciclos trágicos da *hýbris* (excesso/aniquiriação), do que propriamente um fim.

A visão moral e política de Políbio é notada quando ele usa a “sorte” para explicar a ascensão e queda dos grandes líderes e das nações ou povos que representam, como no caso de Perseu rei da Macedônia 179-168 a.C, que foi derrotado pelos romanos na batalha de *Pydna* pelos romanos em 168 a.C. A visão moralista de Políbio é percebida quando ele relata a falta de união entre Eumenes II, rei do Estado atálica (197-159 a.C.) e Perseu em relação às negociações de paz para com os romanos: (29. 7)

É fácil perceber que Eumenes não desejava de modo algum ver Perseus vitorioso na guerra e senhor absoluto da Hélade. De fato, independentemente da antipatia e hostilidade hereditárias existentes entre os dois, a circunstância de ambos reinarem sobre súditos da mesma raça era suficiente para gerar entre eles a desconfiança e a inveja, e de um modo geral a mais profunda aversão. Eumenes, na realidade, via que Perseus estava numa situação crítica, bloqueado por todos os lados e pronto a aceitar quaisquer condições a fim de obter a paz, mandando anualmente mensagens aos romanos com esse objetivo; ele via também que os romanos enfrentavam grandes dificuldades. Diante de tudo isso não lhe parecia impossível de forma alguma que os romanos concordassem com a cessação das hostilidades e com a conclusão de paz, e se imaginou a pessoa mais indicada para servir de mediador e reconciliar os dois povos adversários. Refletindo dessa maneira ele havia sondado Perseus no ano interior, valendo-se do cretense Cidas para saber quanto Perseus dispunha-se a pagar para contar com os seus bons ofícios.

Assim, Políbio relata que Perseus não quis pagar para Eumenes contratar Cidas para permanecer neutro na guerra com os romanos (*Histórias* 29.8). Ao não fazer um acordo com Eumenes, inimigo declarado de Roma, Perseus desperdiçou a oportunidade de conseguir um acordo com os romanos evitando a guerra:

Quanto a Perseus quem deixaria de pasmar diante do fato de ele não ter considerado mais vantajoso para si mesmo e mais consentâneo com os seus interesses dar o dinheiro e deixar Eumenes engolir a isca? Com efeito, se Eumenes tivesse podido ajudá-lo como prometera, intervindo para por fim a guerra, o presente seria teria sido bem dado; se ao contrário, Eumenes tivesse sofrido uma decepção em suas esperanças, ele no mínimo tê-lo-ia certamente feito incorrer na ira dos romanos, pois estava em suas mãos tornar público a transação. É fácil ver, quando pensamos no assunto, quão valioso isso teria sido para Perseus, quer ele fosse bem-sucedido na guerra, quer acontecesse o contrário. Qual seria, então, a razão dessa insensatez? O amor ao dinheiro; o que mais poderíamos dizer? De fato, um dos reis, para receber um presente que o desonraria, fechou os olhos a todas as outras considerações e prontificou-se a prestar um serviço ignóbil, enquanto o outro, para deixar de dá-lo, resignou-se se expor a um desastre e mostrou-se cego a todas as conseqüências do mesmo (29. 9).

Perseus, segundo Políbio, assinou a sua derrota para os romanos, pois durante o cerco dos romanos: (29.19)

Ele enviou os ródios para negociarem um acordo de paz, mas os romanos não aprovaram, pois na opinião deles os ródios não tinham mandado uma missão em nome dos helenos, mas para a ajudar Perseus; se a missão fosse em nome dos helenos teria sido mais oportuno mandá-la quando Perseus estava acampado durante dois anos na Tessália e devastava as terras e as cidades dos helenos: pelo fato de eles terem deixado de vir naquela ocasião, e aparecerem somente agora, quando as legiões dos romanos já estavam acampadas na Macedônia, quando Perseus estava cercado e tinha pouquíssimas esperanças de escapar, era óbvio a qualquer pessoa capaz de discernir corretamente os fatos que eles haviam mandado esses emissários não com desejo de pôr fim à guerra, mas querendo, na medida do possível, ajudar e salvar Perseus.

Políbio, então, relata que por motivos de mesquinha Perseus acabou com a sua carreira de Rei, pois mesmo que perdesse a guerra, isso era inevitável, já que o

Destino/Sorte são inadiáveis e estão acima da compreensão humana. Ele podia ter evitado as conseqüências nefastas que se abateram sobre a Hélade e a Macedônia com a intervenção romana. Apesar de Políbio não citar explicitamente a referência à *týche* nessa passagem de Perseus, pode-se dizer que essa passagem, também se relaciona com Destino/Sorte, porque os atos de Perseus são julgados por Paulo Emílio no senado romano, logo depois da rendição de Perseus para os romanos logo em seguida:

Falando no momento em Latim Emílio concitou os participantes da reunião do senado a aprenderem a lição proporcionada pelo espetáculo-ele apontava para Perseus, que já estava no local-, e também a nunca se orgulharem desmesuradamente dos seus sucessos e a nunca serem arrogantes na sua conduta diante de qualquer pessoa, e acima de tudo a jamais confiarem na prosperidade presente. É principalmente nos momentos, disse Emílio, em que obtemos os maiores sucessos seja na vida privada, seja na vida pública, que devemos pensar nas reviravoltas da Sorte, pois somente dessa maneira, e ainda assim com dificuldade, demonstraremos moderação nas épocas de prosperidade (29.20).

A questão moral para Políbio serve como exemplo de conduta para os grandes líderes, mesmo em situações desfavoráveis, como nas ocasiões da mutabilidade da Sorte. A Sorte atua tanto na longa duração quanto na curta duração. Na longa duração ela é inevitável, pois a ascensão e queda das grandes nações fazem parte da natureza humana e da história, por razões trágicas. No entanto, existem meios para diminuir o impacto e as conseqüências da mutabilidade da Sorte. Esses meios além do conhecimento da história e das suas causas estão na conduta moral e ética dos grandes líderes, pois a tragédia depende da *hýbris*, como é o caso de Demétrio de Falera, ao contrário de Perseus:

E assim Perseus lembrava muitas vezes e com amargura as palavras de Demétrios de Falera. No seu tratado, Sobre a Sorte, desejando dar os homens um exemplo claro da mutabilidade da Sorte, ele lhe pede para lembrarem a época em que Alexandre conquistou o império persa e diz o seguinte: “Se considerardes não o tempo infinito nem numerosas gerações mas apenas os últimos cinqüenta

anos, perceberéis neles toda a crueldade da Sorte. Pergunto-vos: pensais que há cinqüenta anos os persas e o rei dos persas, ou os macedônicos e o rei dos macedônicos, se um deus lhes houvesse revelado o futuro, jamais teriam acreditado que na época atual o próprio nome dos persas haveria desaparecido completamente – os persas, que foram senhores de quase todo mundo -, e que os macedônicos, cujo nome era antes quase desconhecido, seriam agora senhores de todo ele? Mas isso não obstante a Sorte, que nunca se compromete definitivamente quanto à nossa vida, que sempre engana as nossas previsões inovando incessantemente, que sempre o seu poder frustrando as nossas expectativas, agora também, segundo me parece, mostra claramente a todos os homens, entregando aos macedônicos todas as riquezas dos persas, que ela apenas lhes empresta esses bens até querer dar um destino diferente.” E isso aconteceu agora com Perseus. Com certeza Demétrios proferiu essas palavras sobre o futuro como se falasse pela boca de um Deus. E eu, escrevendo e refletindo na época do aniquilamento da monarquia macedônica, não julguei acertado passar por esse evento sem um comentário, pois presenciei com os meus próprios olhos e pensei que me cumpria também fazer algumas observações compatíveis com a ocasião após lembrar as palavras de Demétrios. A manifestação desse autor parece-me ter sido mais divina que a de um simples mortal, porquanto há aproximadamente cento e cinqüenta anos, ele enunciou a verdade acerca do que iria acontecer mais tarde (29.21).

A Sorte (*týche* – muitas vezes, Fortuna é melhor tradução) é identificada como senhora do destino histórico, entretanto, a natureza ou qualidade das transformações é ditada por um ciclo trágico de crescimento/revés – ou seja, há uma relação direta entre *Týche* e *hýbris*, o que instrumentaliza a análise ética dos líderes e suas decisões; há que considerar que aparecem também outras análises das estratégias, analisando a inteligência das decisões, em cada contexto (isso também é bastante tucidideano).

Nessa passagem Políbio afirma tanto a sua visão moralista da história em relação a Perseus como fornece um exemplo sobre o tipo de ideal de conduta que Perseu deveria ter tido. Esse tipo ideal de conduta está exemplificado pela carreira de Demétrio de Faléra, que além de grande estadista, pois governou Atenas entre 317 e 307 a.C., sob a proteção do rei macedônico Cassandro, foi também discípulo de Teofrasto na escola peripatética.

Apesar de todas essas qualidades, Demétrio sofreu com a mutabilidade da Fortuna, pois foi forçado a abandonar o poder e procurar refúgio em Tebas, onde permaneceu até a morte de Cassandro em 298 a.C., perdendo toda a sua esperança de retornar a Atenas. Desse modo, ele foi procurar asilo em Alexandria sendo recebido na corte Ptolomeu. Mas mesmo sofrendo o revés da Sorte, Demétrio de Falera soube aceitar e absorver esse revés, pois teve uma brilhante carreira na corte de Ptolomeu, sendo na opinião de Claude Mossé:

Perfeitamente possível que lhe atribua a criação do Museu e da biblioteca de Alexandria. Estas instituições recriaram as instituições de temas Aristotélicos, e rerepresentaram uma clara continuidade com as suas políticas Atenenses. Ele encarnou, mais do que ninguém, a clássica herança na civilização helenística, da qual Alexandria foi o maior símbolo (Mossé: 2000, 82).

Demétrio de Falera é para Políbio o exemplo ideal de político, pois mesmo perdendo o poder não desistiu de implantar os seus ideais, mas soube discernir a problemática da longa duração com a da curta duração em relação à atuação da Sorte.

Por que Políbio falou que Demétrio era uma espécie de profeta por prever o futuro, em vez de ter refletido sobre a sua vida política, não se poderá responder, por não se ter mais evidências em Políbio. No entanto, fica claro na passagem de Demétrio o limite prospectivo da temporalidade da história para Políbio, pois como historiador ele deve somente relatar sobre os acontecimentos que presenciou e não sobre o futuro.

O *topos* dos impérios nessa passagem sobre Demétrio também ajuda a entender a visão moralista e ética da história em Políbio, pois ele está julgando as ações humanas, que aqui representam o seu presente, dentro de um quadro mais amplo da longa duração ou seja - a atuação da Sorte na história. Com isso, Políbio nas palavras de Collingwood:

Aplica a história às mesmas noções helenísticas que aplicaram os estóicos e epicuristas a ética. Ambas as escolas, com efeito, coincidiam em pensar que o problema da vida moral não era saber controlar os acontecimentos do mundo em volta, segundo acreditavam os moralistas gregos clássicos, mas sim saber como conservar a

integridade e o equilíbrio interno uma vez que se tinha abandonado a intenção de controlar os sucessos externos. O que para mentalidade helenística a consciência de si mesmo não é, como para a mente helênica, uma potência conquistadora do mundo; é uma cidadela que oferece asilo seguro contra um mundo às vezes hostil e rude (Collingwood: 1986, 44).

O mundo hostil e rude serve de referência para o contexto helenístico e as suas diversas usurpações e quedas das nações. Portanto, tanto Políbio como Daniel usam o *topos* dos impérios para julgar os eventos históricos e também para construir uma história de caráter ético e moral. A longa duração do *topos* serve para o estudo das causas dos eventos, bem como para o julgamento sobre os atos dos personagens que afetam o curso desses eventos, demonstrando quais atitudes não devem ser seguidas, ou seja: a tensão entre destino trágico e inteligência. O *topos* dos impérios nesses dois autores serviu para demonstrar uma realidade que está acima dos seres humanos, a Sorte (Fortuna) e o Deus dos judeus, mas que podem ser apreendidas, pois existe uma conexão causal com eventos históricos.

No entanto, é importante notar que apesar dos aspectos comuns é necessário preservar também a diferença entre estas potências diretoras da História, uma ligada à tradição helênica, de natureza trágica e de escopos éticos, a outra ligada à tradição judaica, de natureza apocalíptico-escatológica e de escopos religiosos. Na análise da ação histórica, uma visa a inteligência e o comportamento face ao risco de *hýbris*, a outra visa a piedade religiosa e o comportamento face à sacralidade de Deus e do cumprimento da Lei.

Em Daniel a conduta ética pode ser medida, por exemplo, pela falta de desmedida pelo poder por Nabucodonosor, que sofre com o seu orgulho, pois ele tem um exagerado senso da sua importância, que é ofensivo para Deus, Dn 4: 28-29:

Tudo isso aconteceu quando ao Rei Nabucodonosor. Doze meses mais tarde, passeando sobre o terraço do palácio real de Babilônia, o rei tomou a palavra, dizendo: “Não é esta a grande Babilônia que eu construí, para fazer a minha residência real, pela força do meu poder e para a majestade da minha glória?” Essas palavras estavam ainda na boca do rei, quando uma voz caiu do céu: “É a ti que se fala, ó rei Nabucodonosor! A realeza foi tirada de ti;

serás expulso da convivência dos homens e com as feras do campo será a tua morada. De erva, como os bois, te nutrirás, e sete tempos passarão sobre ti até que te reconheças que o Altíssimo domina sobre o reino dos homens e ele que o dá a quem lhe apraz. (Barton: 2002, 664)

Portanto, é notório em Daniel que as normas éticas se apliquem também aos gentios, que segundo Schimithals (1975, 20); “é um claro sinal de um pensamento universalista, que não tem o interesse primário na fé de uma nação, mas sim num processo de individualização que pode ser observado na apocalíptica, quando o mundo alcança o seu fim, o homem individual, também, se acha ele mesmo no seu fim”.

Foi tanto a idéia de julgamento final, como a de declínio social que proporcionou essa individualização, além da idéia de piedade e de Aliança divina entre os Judeus e Deus, características mais próprias da literatura profética do que da apocalíptica. No entanto, a idéia de uma moralidade já tem um começo com a literatura profética com Isaías, por exemplo (Barton: 2002, 666).

Pode-se afirmar que o caráter universalista da história é comum tanto em Daniel e Políbio, pois na época helenística eles precisaram encontrar, dentro da história ou a partir dela, um ideal de conduta para entenderem as mudanças que estavam ocorrendo no mundo, bem como a construção de “exemplos morais e éticos” que pudessem dar um suporte e uma esperança aos indivíduos e comunidades.

Assim, o estadista-filósofo (Demétrio de Falera) e o profeta-visionário (Daniel) são exemplos de conduta a serem seguidos. Em Políbio, esse exemplo de conduta parte de uma compreensão e discernimento político, que tem origem na tragédia grega e em seus reflexos na historiografia de Tucídides, que privilegiam o tempo presente²⁵:

O homem de ação fica com os bens dos hesitantes. A noite favorece todos igualmente, mas os audaciosos aproveitam mais. Ousa, tenta, age, fracassa ou então vence; Faze tudo,

²⁵ Esses trechos citados por Políbio são de Eurípides (*Fenícias*, 663); os dois últimos são de Epícaros, comediógrafo e filósofo grego, nascido na segunda metade do século 6.a.C. cf. (Kury: 1996, 573-574).

menos deixar passar a hora... Cabeça sempre fria e dúvida constante; esses devem ser os nervos do nosso espírito (Histórias 31.13).

O tempo privilegiado é o presente, pois o ideal de conduta para Políbio parte da “ação política” dentro da história. Enquanto em Daniel o tempo privilegiado é o futuro, quando ocorrerá o julgamento final; todavia, enquanto esse tempo final não é iminente, as suas ações no presente serão também julgadas, pois a universalidade de Deus se manifesta em todas as épocas. O livro de Daniel, como já se disse, coloca maior ênfase no futuro somente a partir do livro 7, quando o julgamento final é evidente, o que faz diminuir a importância das relações humanas, pois na revelação do final dos tempos os mitos têm um caráter escatológico mais iminente do que os mitos utilizados nos livros de 1 a 6.

O ideal ético em Políbio e Daniel parte de suas respectivas tradições. Daniel com a tradição profética e Políbio com a tradição trágica e historiográfica grega. As características comuns entre os dois autores foram às questões relativas às visões deterministas da história, que provocaram o surgimento de um julgamento moral ou religioso dos homens (não importando a sua origem e nação) e, sobretudo, dos impérios, dentro de uma longa duração. Essa característica, apesar de suas relações com as tradições helênicas e judaicas, foi estimulada pelo horizonte histórico do presente helenístico, compartilhado pelos dois autores.

Pela tradição judaica, anterior a Daniel, não se observa esse crescente processo de individualização e de julgamento divino aplicado a gentios. Isso, também, não acontece pela tradição historiográfica grega clássica anterior a Políbio, pois não se observa um julgamento moral dos indivíduos dentro de uma longa duração, provocada pela Sorte Fortuna. Um exemplo, disso, está no caso da atuação da Sorte em Tucídides, que segundo Romilly (1988, 113) apesar de ter importância, não estava destacada, pois todos os meios humanos em Tucídides estão subordinados à inteligência:

Assim, em última instância, todos os meios humanos estão subordinados à inteligência. Um único elemento fica a margem, a týxhe. Tucídides reconhece e sublinha a sua importância. Na verdade, é assim que ele chamava tudo aquilo que não pudesse ser previsto pelo espírito mais apto

à análise. Mas fica claro que mesmo assim ela tinha o seu lugar nos cálculos dos chefes. Estes devem reservar-lhe o papel mais reduzido possível (grifo nosso); para tal devem antes de mais nada considerar o maior número de circunstâncias possíveis, mas cuidando de lhe deixar nos fatos o menor papel possível: chefes e soldados devem ser, tal como os atenienses de Naupacto, suficientemente senhores de si mesmos para improvisar logo uma nova solução. A tǵkhe é, portanto aquilo que faz a realidade diferir do raciocínio, mas também aquilo a que o melhor raciocínio deve saber readaptar-se.

Dá-se o contrário em Políbio, que atribui um papel de destaque para a Sorte nas suas *Histórias*. E isso se deve, como já disse Collingwood, à crescente individualização do homem helenístico, que procurou uma saída não no curso da história, pois o declínio do homem nessa é inevitável, mas sim numa constante busca interior, que auxiliasse a suportar os reversos da história. Assim, tanto Políbio como Daniel procuraram demonstrar que comportamentos específicos, quanto à inteligência ética ou a piedade religiosa e sua moralidade, é imprescindível, mesmo que a mutabilidade do curso da história seja inadiável ou que uma constante ou o julgamento final estejam determinados, pois os interesses nos atos humanos e individuais são investigados, segundo Mortley (1996, 112) “Para descobrir o que existem de geral neles”.

A diferença principal entre a cultura helenística e judaica em relação ao uso da seqüência dos impérios em Políbio e Daniel é no peso que esses autores vão dar a esses atos individuais e os eventos históricos, ou seja, a natureza e propriedades do agenciamento histórico. A força dos atos individuais, apesar de estar refletida, nas concepções de tempo de Daniel, não tem a mesma importância do que em Políbio, pois ao pensar no julgamento final o livro de Daniel diminui a importância dos atos individuais, do presente e da história humana, para enfatizar a transitoriedade da história humana e ressaltar a “eternidade” do futuro – reino de Deus. Mas para esse futuro se tornar claro e presente, o livro de Daniel teve que partir de uma revisão da história, que tornasse clara a universalidade e a superioridade do reino de Deus desde a criação do mundo.

Enfim, a vinda iminente do reino de Deus, a sua consumação e a sua universalidade tornam-se evidentes quando se percebe a transitoriedade do curso da

história humana. Essa transitoriedade pode ser percebida no livro de Daniel, não somente nos atos individuais, mas sim na “série” de ascensão e queda dos grandes reinos. Ao ter como sentido último a vinda do reino de Deus, a visão serial da história adquire uma maior importância que os atos individuais em Daniel, pois no julgamento final, quem está sendo julgado como um todo é toda a raça humana e não somente alguns indivíduos. Como disse Frölich (1996, prefácio) a respeito da diferença entre a historiografia grega e judaica:

O judaísmo antigo teve uma atitude muito especial com a história. “Historiografia”, no senso grego da palavra não é conhecida na literatura bíblica; mesmo nos livros apócrifos dos Macabeus, que contêm uma mistura de historiografia “judaica” e “grega”. A historiografia “grega” tenta sublinhar, dando o máximo de detalhes possíveis sobre os eventos e as pessoas. Ao contrário disso, os trabalhos judaicos a respeito da história são extremamente taciturnos ao detalhamento dos eventos; assim mesmo eles mostram grande familiaridade com a tradição histórica. A razão para isso está no interesse principal dos autores da historiografia judaica, que não é referir a eventos, mas sim mostrar um sistema especial de interpretação na seqüência e ordem dos eventos.

Em Daniel 7, principalmente, essa visão do todo em relação ao particular fica claro, pois os quatro reinos ao adquirirem um sentido mítico escatológico, diminuem a ênfase na questão particular dos atos individuais para destacar a universalidade do julgamento divino. Os atos individuais dos seres humanos servem, principalmente, para os pios – judeus – como uma cronologia, para descobrirem onde estão, se próximos da vinda do reino de Deus, ou um pouco mais distantes.

A crise humana, ou seja, as perseguições de Antíoco Epífanes, principalmente em Daniel 7 são vistas mais em termos religiosos, do que político e econômicos. (Collins: 1993, 324). Assim, a história, por tratar do particular e do presente, não tem a mesma importância como um todo em Daniel, pois a principal mensagem na sua obra é a escatologia iminente que tem como sentido último o futuro e a “eternidade” do reino de Deus. No entanto, a escatologia em Daniel parte do presente helenístico, perseguições de Antíoco Epífanes e da história humana, seqüência dos quatro reinos.

Ao diminuir a força dessa escatologia iminente, o livro de Daniel, principalmente nos capítulos de 1-6, favorece e deixa transparecer uma ordem do tempo, que privilegia o julgamento das ações humanas no presente semelhante com a ordem do tempo em Políbio, que também privilegia os atos humanos no presente, através do sentido de causalidade entre os atos humanos e a Sorte, que muito se assemelha, a filosofia da história deuteronomica e profética do Antigo Testamento, de pecado-punição-perdão e salvação, como diz Barton:

É provavelmente justo descrever Daniel como determinista em relação a sua atitude com a história, como é o caso geral dos escritos apocalípticos. O fim da história não depende das decisões humanas, pois já está estabelecido no plano divino. Mas isso não leva a concluir que os atos humanos não têm importância. Ao contrário, é claro que existe um ato de cooperação com a intenção divina pela submissão a sua vontade. Para o judeu, submissão a Deus significa obediência a Lei, e está expressa em ações que insistem na oração a Deus e a não submissão a outros deuses, mesmo que a penalidade seja a morte-porque nenhum outro curso de ação é apropriado se Deus está verdadeiramente submetido com este. Para os reis pagãos submissão a controle de Deus na história significa o reconhecimento que Deus “muda o Tempo e as estações, e substitui e coloca reis” (Dn 2:21). A crença no controle divino da história, endêmico na apocalíptica, aqui tem uma clara correlação com a ética: tudo deve ser feito para seguir o seu plano e permitir que suas intenções prevaleçam. Aqueles que não fizerem isso correm o risco de se acharem no lado errado quando o fim vier (Barton: 2002, 666).

O uso de Políbio da seqüência dos impérios tanto na diacronia como na sincronia da história proporcionou um maior conhecimento dos eventos históricos na época helenística, pois ele pode articular os diferentes eventos particulares dentro de uma única causa - ascensão de Roma.

Daniel, em compensação, ao usar a seqüência dos impérios numa ordem do tempo diacrônica e rearranjá-los teleologicamente no plano sincrônico do juízo final, privilegiou não a sincronia dos eventos históricos particulares, mas sim a eternidade e o futuro da história, deu uma maior ênfase numa revisão da história, que destacou a

história do ponto de vista serial. Essa série foi mais extensa no tempo do que a de Políbio (221-168 a.C., Millar: 1997, 89), porque o presente para Daniel, não era somente as perseguições de Antíoco Epífanes em 168 a.C., mas sim todo o período do Exílio, a partir do cativeiro Babilônia, século 6 a.C. Ao estender a duração do presente histórico Daniel pode enfatizar a transitoriedade da história humana até então conhecida pelos Judeus, de um ponto de vista do Exílio, ou seja, sem uma independência política, que serviu de esperança para os judeus, pois:

As muitas calamidades de sua história nacional fortaleceram e aumentaram a fé profética na força da intenção divina; pois Ele que coloca impérios em julgamento pode usar eles, também, para resgatar o povo sagrado das forças malignas. A possibilidade de crença na ordem providencial no destino do mundo histórico, depende na crença do povo sagrado de significado universal, porque somente o povo, não os indivíduos, são os apropriados sujeitos da história e somente o povo sagrado está diretamente relacionado com o Senhor como o Senhor da história (Löwith: 1949, 195).

Desse modo, podemos entender, as diferenças e semelhanças entre as concepções de história dentro de uma perspectiva do Oriente Próximo e do Ocidente helenístico, como disse Millar (1997, 104) na sua conclusão a respeito das visões de história de Daniel e Políbio:

Mas mesmo que se contemple a história política antiga, e a representação na literatura dos sucessivos regimes que impuseram uma dominação no antigo Oriente Próximo, Daniel pode estabelecer uma dimensão e um senso de longa duração que mesmo Políbio não estava em posição de ligar com a drástica mudança da fortuna que ocorreu em 168 a.C., o ano em que o seu grande trabalho tem a intenção de terminar. Mas como história, a breve alusão de Daniel à representação de episódios específicos, analisados e vistos de um ponto de vista limitado e preciso, não pode ser comparado com a profunda concepção de Políbio de como os eventos, nas diferentes partes da oikouménē estão interligados formando uma única e causativa seqüência. Para o entendimento da história helenística nos ainda dependemos de Políbio, que foi o seu maior interprete contemporâneo.

Assim, Millar (1997) quer dizer que Políbio soube detalhar com mais precisão os eventos históricos, guerra entre os Estados herdeiros de Alexandre, que propiciou a ascensão de Roma sobre a Grécia e depois sobre o Oriente próximo. Ele, então, soube ligar os eventos ocorridos em 168 a.C., saque e invasão do Templo de Jerusalém por Antíoco Epífanes, monarca selêucida, com as guerras entre selêucidas e lágidas (dinastia ptolomaica), que provocaram a ascensão de Roma para o Oriente.

Daniel ao contrário não soube relacionar os eventos ocorridos em 168 a.C. com o panorama das conquistas romanas sobre o Oriente próximo, mas em compensação soube ver o estabelecimento de um contato entre o Oriente e Ocidente, dentro de uma longa duração, que segundo Voegelin:

Se tornou uma teoria genética das instituições políticas, e para a filosofia da história, que pode traçar os passos pelos quais as organizações das sociedades políticas desenvolvem-se desde as fases sem história de força cuja ascensão e queda constitui o drama da história. [...] A história das idéias políticas, que começou na Grécia, não engloba todos os decisivos conceitos, mas tem uma grande relação com as conquistas de Alexandre o grande que desenvolve a idéia de impérios universais e não continua a teoria do período da Polis, mas contém grandes relações com o desenvolvimento da idéia de história Asiática. A invocação da teoria da polis tem quase que praticamente um caráter de impasse, e o corpo principal de idéias políticas evocam-se das idéias surgidas na Assíria, Egito, Pérsia e Judaísmo, que se reverberam no período helenístico e transformaram-se em invocações imperiais (1997, 225; 235).

A comparação entre o regime de historicidade de Políbio e Daniel mostrou tanto diferenças como semelhanças. A grande diferença entre esses dois autores e os seus regimes de historicidade está na questão ontológica da natureza humana, para Políbio o julgamento da Fortuna sobre a ação humana está ligada com a *hýbris* cometida pelos homens, que pode ser constantemente mudada de acordo com o comportamento humano. Para Daniel, no entanto, a ontologia da natureza humana depende da sua relação e da sua conduta perante a Lei divina, mesmo que ela seja secreta e esteja além da compreensão humana.

A semelhança entre os dois autores está na valorização da questão ética perante as ações humanas, que apesar de partirem de naturezas distintas (trágica e escatológica), têm pontos de conexão devido ao mesmo enfraquecimento da identidade cultural durante a época helenística, pois eles viram e presenciaram as suas regiões perderem a autonomia política. De certo modo, ambos buscam em suas obras, ao julgarem os atos dos grandes líderes envolvidos com essa perda de autonomia, alternativas para lidarem com essa situação. Daniel através da questão do julgamento divino no fim da história e Políbio com uma visão trágica da história dentro de uma longa duração que visa uma *Paidéia* para o conduta política dos grandes líderes.

Essa comparação e análise entre Políbio e Daniel se faz necessária nesta pesquisa também para se entender como Josefo transitou entre os regimes de historicidade desses dois autores, pois ele sofreu uma influência desses em relação à construção do seu regime de historicidade.

6. O CONCEITO DE HISTÓRIA REVELADA E A INTERPRETAÇÃO DO SIMBOLOS MITÍCOS DAS QUATRO IDADES EM DANIEL

Viu-se no capítulo anterior que em Dn 7 a visão sobre o “curso” da história é predominante em relação ao detalhamento dos eventos históricos e dos atos individuais. Neste capítulo vamos investigar como os apocalipses de 4Esd e 2Bar, comportam-se em relação aos regimes de historicidade apresentados em Dn 2 e 7, através das suas interpretações acerca do mito das quatro idades.

Porém, antes é necessário conceituar e definir o termo “história revelada” na tradição historiográfica judaica do segundo Templo (200 a.C. a 130 d.C.). O ponto de partida para essa discussão vai ser o conceito definido por Hall (1991). Ele define o termo da seguinte maneira:

História revelada é uma técnica retórica, um topos. Uma maneira de convencer os leitores a fazer ou acreditar de como os mistérios de Deus trabalham no passado, para fazer essas ações ou crenças imperativas e necessárias no presente. Assim, a revelação do passado pode ser uma poderosa ferramenta para convencer os crentes que acreditam nela. História revelada é também uma técnica epistemológica. Ela provém uma base para o conhecimento do passado. Eventos passados conhecidos pela revelação têm um apelo muito maior do que aqueles conhecidos meramente pela memória ou tradição. O entendimento do passado pela qual a revelação é conhecida por ações celestiais por trás dos eventos terrenos passam em exatidão daqueles percebidos pelo observador humano. História revelada é também uma técnica hermenêutica. Desde que os profetas falam por inspiração, eles revelam mais que a percepção humana pode entender e perceber (Hall: 1991, 116-117).

Viu-se que Hall define história revelada como uma “técnica” que revela o passado por meio de um processo de inspiração seja diretamente de Deus para os

profetas ou indiretamente, através de anjos e sonhos, como na apocalíptica. Hall privilegia, também, o conceito de revisão do passado, ou seja, uma interpretação do passado condicionado a um determinismo na história, fruto dos problemas e das questões presentes. Porém, Hall deixa de trabalhar o conceito de futuro e dos símbolos míticos na literatura apocalíptica judaica. Como esses símbolos míticos são interpretados dentro de uma revisão da história, que parte do passado? Isso acontece, quando ele vai investigar o conceito de história revelada nos apocalipses judaicos, como no caso específico de Daniel.

Ao diferenciar o livro de Daniel como história apocalíptica limitada, Hall não articula o período humano em Daniel, seqüência dos impérios, com a referência ao passado mítico, que aparece em Daniel 7, os monstros do caos. Ele considera o livro de Daniel, como uma história apocalíptica limitada, na sua interpretação a revisão da história só acontece dentro do limite da sucessão dos impérios terrenos (Hall, 1991, 93-6).

Em Daniel 2, pode-se concordar com a sua interpretação, pois o passado neste capítulo parte da história humana de Israel, época do Exílio, misturando-se com o presente helenístico, casamentos infrutíferos entre as dinastias helenísticas, Dn 2: 42-44. No entanto, ao se referir ao capítulo 7, Hall não pode considerar o apocalipse de Daniel como um apocalipse limitado no tempo historicamente, pois a revisão da história, parte do passado mítico e não da seqüência dos quatro impérios.

Apesar desse passado mítico, não ter nenhuma alusão explícita a história humana, deve-se considerar Dn 7 dentro de uma visão da história universalista que ultrapassa a história humana, pois o julgamento divino que acontecerá no final dos tempos refere-se a todas temporalidades, seja mítica, com as bestas provenientes do mar Dn 7: 1, ou humana com a seqüência dos impérios, Dn 7: 17.

Sem a questão mítica, referência ao passado mítico (bestas do mar), não se pode entender como a revelação do passado humano, pode servir de consolação aos judeus, pois o (s) autor (es) de Dn 7, principalmente, não acreditava(m) mais numa salvação terrena para a civilização judaica, mas somente numa salvação que ultrapassasse a salvação dentro da história humana, superando o padrão de história deuteronomica.

Com efeito, a idéia de julgamento final e a própria idéia de “história revelada”, só poderão ser entendidas se tivermos sinais claros e evidentes da verticalidade da história: epifanias, anjos e julgamentos divinos.

Assim, o conceito de história revelada nos textos apocalípticos estudados nesta pesquisa não vai partir apenas das questões relativas à revisão da história que prioriza o passado terreno e a sua relação com o presente, mas sim do contato entre a história humana (presente), passado mítico (bestas provenientes do mar/caos) e a sua verticalidade, futuro (vinda do reino divino) provindas pelos símbolos míticos que proporcionam um entendimento numa filosofia da história, através do seu caráter meta-histórico. A defesa de um estudo que privilegie essas duas características, verticalidade e horizontalidade na literatura apocalíptica pode ser encontrada em Russel:

Se os apocalipses “verticais”, com as suas viagens a outro mundo, representam uma ênfase, os apocalipses “horizontais”, com as suas visões panorâmicas da história do mundo, representam outra. E todavia, são igualmente válidas ambas as ênfases, e com efeito são complementares. Juntas elas expressam a crença dos apocalípticos de que o Deus que no princípio criou o universo é o mesmo Deus que agora e sempre dirige inteiramente os negócios dos homens (1997, 120).

Provavelmente, Hall esteja considerando a sua revisão da história em Daniel 7 somente a partir de Dn 7: 17-18, onde os quatro monstros se referem “aos quatro reis que se levantaram da Terra”. Os que receberão o reino são os santos do altíssimo, e eles conservarão o reino para sempre, de eternidade em eternidade”. Mesmo assim, deve-se considerar a revisão da história em Dn 7 a partir do primeiro capítulo, pois os simbolismos míticos dos animais, não são perdidos a partir de Dn 7: 17. Isso é percebido na descrição da quarta besta a partir de Daniel 7: 19. Outro fator que pode sustentar o conceito de história revelada defendida aqui em Dn 7 em contrapartida ao de Hall é a interpretação angélica do termo “santos do altíssimo”, que:

Leva-nos a concluir que o entendimento dos santos do altíssimo como anjos é a interpretação mais consistente nas disputadas instâncias no uso do termo

em Daniel e no seu predominante uso na literatura contemporânea. E também perfeitamente compatível com o entendimento das perseguições macabaicas, que aparecem explicitamente em Daniel 10-12 (Collins: 1993: 318).

Portanto, o conceito de história revelada a ser usado aqui vai considerar a revisão da história, a partir, também, de sua relação com a verticalidade da história, ou seja, com a fusão dos mitos escatológicos com a seqüência dos impérios.

A revisão da história na apocalíptica judaica do segundo Templo é o “canal” de transmissão da mensagem divina, mas não é o seu fim, tampouco o começo. Ela tem origem no presente histórico, mas, no entanto, ultrapassa esse presente histórico, pois no presente humano não se encontra a salvação, somente fora dele, imprimindo uma visão da história e do mundo pessimista (Schmitals: 1975, 40).

Mas isso não tira o mérito do trabalho de Hall, pois ele, sem dúvida, mostra como a revisão do passado serviu como uma poderosa ferramenta de reflexão sobre o tempo e os eventos históricos; “Em todas essas maneiras o passado determina o presente e os seus problemas no presente foram construídos em função do passado. Essa interação entre o presente e o passado é uma das principais características da história revelada” (Hall: 1991, 120).

A recepção do mito das quatro idades em 2 Baruch: a problemática do conceito de teodicéia

Pode-se colocar, Dn 7, 2Bar e 4Esd na categoria de história revelada, aqui definida, primeiramente influenciada pela definição de Hall (1991), mas que se distancia desta, devido à ausência da problematização da “verticalidade” da história.

O mito das idades aparece no segundo apocalipse de Baruch na visão da floresta, da vinha, da fonte e do Cedro (2Bar: 35-40). O segundo apocalipse de Baruch deve esse nome ao escriba de Jeremias. O uso de personagens antigos e tradicionais em épocas posteriores, como no caso de 2Bar composto mais ou menos por volta de 100 d.C., muito depois do texto de Jeremias é caracterizado pelo uso da pseudonímia (Klijn: 1983, 617).

A pseudonímia é uma característica muito importante dos apocalipses judaicos, pois reforça o caráter de inspiração e tradição do visionário, que está recebendo a “revelação” da mensagem divina. Assim, o uso da pseudonímia segundo Russel (1997: 96), “serviu também, para o escritor dos textos apocalípticos situar-se no passado e a partir desse ponto descrever, ainda que em termos crípticos, o curso das futuras gerações até os dias do próprio autor”.

A profecia *ex-eventu*, então, é um fator fundamental para entendermos o processo de revelação dos autores apocalípticos, dentro de uma revisão da história que já está pré-determinada.

Ao ser composto por volta de 100 d.C., 2Bar situa-se assim como AJ, depois da destruição do segundo Templo de Jerusalém pelos romanos, que juntamente com 4Esd parecem ter sido originários de uma fonte em comum (Klijn: 1983, 617).

O fato histórico mais importante para identificarmos a época de 2Bar, sem dúvida nenhuma foi a queda do Templo em 70 d.C., como se percebe nas passagens de 32: 2-4 e 67: 11. Em 32: 2-4 ele diz que “por um curto período de tempo, a construção de Sião (Jerusalém) será destruída para ser reconstruída. Essa construção não vai permanecer; mas de novo será destruída e depois de um tempo irá permanecer em desolação. E depois disso vai ser necessário renovar a sua glória, que será completa na eternidade”.

Na passagem anterior, Baruch descreve o período da história judaica localizada entre os dois Templos. A primeira referência é relativa à destruição do primeiro Templo por volta de 587/6 a.C. e a segunda é relativa à destruição do segundo Templo em 70 d.C.

Cabe assinalar, que a destruição do Segundo Templo é o marco histórico a partir do qual vai acontecer a revelação do Templo celeste e da consumação da história.

Com isso podemos identificar qual é a seqüência dos impérios adotada por 2Bar, na interpretação do apocalipse da floresta, da vinha, da fonte e do cedro dado pelo “Senhor”:

*E ele me respondeu e disse:
Baruch está é a explicação para a visão que você viste.
Como você viste a grande floresta cercada por altas e
pedregosas montanhas, estas são as palavras: veja, os
dias irão chegar quando este reino que destruiu Sião*

uma vez será destruído e será sujeito a outro reino que virá depois dele. Este novamente será destruído depois de algum tempo. E outro, o terceiro irá surgir e também possuirá grande poder na sua época e irá ser destruído. E depois um quarto reino irá surgir cujo poder é maior e mais maligno do que aqueles que vieram antes dele, e irá reinar numa grande extensão de tempo como as árvores na terra, e irá comandar o tempo exatamente mais que os cedros do Líbano. E a verdade irá aparecer e todos que estão poluídos pela injustiça irão ser levados como bestas malignas e carregados para a floresta. E isso irá acontecer quando o tempo final estiver chegando, e nesta época a dominação do meu messias que é como a fonte e a vinha, será revelada. E quando ele for revelado, ele irá arrancar a sua grande multidão de pessoas. E aquele que você viste, especificamente o alto cedro, que permaneceu na floresta, e com qual as palavras você viu a vinha falar para ele, este é o sentido. O último governante que foi deixado vivo nesta época será com certeza levado, enquanto toda a sua multidão será destruída. E eles o levarão para o monte Sião, aonde o meu messias irá convencê-lo de todas as suas ações malignas e irá reunir e colocar atrás dele todos os trabalhos de seus seguidores. E depois disso ele irá matá-lo e proteger o resto do meu povo que irá ser achado no lugar que eu escolhi. E esta dominação irá dominar para sempre até o mundo da corrupção terminar e até o tempo que eu mencionei antes estar consumado. Esta é a sua visão e esta é a sua explicação (2Bar: 39-40).

Antes de analisar a seqüência dos impérios nessa passagem é importante situar a interpretação do apocalipse da floresta, do cedro, da fonte e da vinha dentro de 2Baruch. A passagem citada 2Bar: 39-40 é a interpretação da visão tida por Baruch (2Bar: 36) sobre o apocalipse aqui citado. Ao longo de 2Bar existem 3 visões: 6.4-8.2; 36.1-37.1; 53.1-12. A segunda e terceira visão são introduzidas pela palavra visão, a não ser a primeira (Willet: 1989, 146 n. 28). As visões em 2Bar estão conectadas com as lamentações de Baruch sobre o destino de Israel e do seu povo. (Willet: 1989, 81)

A conexão entre lamentações e visões em 2Bar é uma característica muito importante para se entender o conceito de história revelada, pois as lamentações em 2Bar fazem parte de um questionamento teológico sobre o

problema do mal e da morte, Teodicéia. A teodicéia, como justiça divina foi primeiramente definida por Leibniz em 1710 (Willet: 1989, 11). No entanto, como disse Willet, tem que se ter cuidado ao empregar essa palavra em textos mais antigos, pois a intenção principal de Leibniz ao usar essa palavra era construir uma teoria racional que consistiria em construir uma interpretação global sobre mal (Willet: 1989, 12).

A interpretação racionalista sobre o termo teodicéia claramente não vai ser empregada aqui, por causa da dificuldade e da pluralidade de sentidos que o texto de 2Bar fornece, sendo difícil uma construção de uma interpretação sistemática que de conta de todos os aspectos teológicos e históricos nesse texto.

Assim, defende-se aqui neste capítulo uma construção teológica de 2Bar, assistemática, o que quer dizer que a sua teologia apesar de ter uma coerência interna e existir uma unidade em todo o texto de 2Bar, muitas vezes pode ser interpretada independentemente em relação aos seus capítulos, devido à independência de suas mensagens teológicas, que ora privilegiam uma interpretação mais espiritual e geral e ora privilegia uma problemática teológica mais particular, calcada dentro da história de Israel. Um exemplo disso está na diferença de questões teológicas que acontecem entre o próprio texto de 2Bar, pois 2Bar pode ser considerado somente como apocalipse entre os capítulos 1-77, enquanto os capítulos 78-87 devem ser considerados em função da carta as nove e meias tribos na qual os judeus da diáspora são chamados para obedecerem aos comandos de Deus, confiando neles (Klijn: 1983, 615).

A teodicéia vai ser um conceito importante para se perceber como em 2Bar a história diminui de importância em relação ao livro de Daniel.

Voltando à interpretação da citação de 2Bar 39-40 pode-se dizer que ela é a interpretação da visão tida por Baruch em 2Bar 36. Nessa interpretação, é revelado a Baruch, por Deus, o sentido do apocalipse da floresta, da fonte, da vinha e do cedro. A floresta representa a sucessão dos quatro reinos que permeia os reinos humanos. A fonte e a vinha representam o poder divino, no qual a vinha faz oposição ao cedro, “E eu vi, e olhei, que a vinha abriu a sua

boca e falou para o cedro, “Você não é cedro que remanesceu da floresta dos ímpios?”, 2Bar 36: 7. A fonte faz oposição à floresta, pois a destrói através da inundação, 2Bar 36: 5.

Na interpretação da visão (39-40), a fonte é representada pelo messias que irá destruir o cedro, que por sua vez representa o governante do último reino da sucessão dos quatro. Os quatro reinos da seqüência apresentada por 2Bar podem ser representados sucessivamente por Babilônia, Pérsia, Grécia e Roma. Essa é a interpretação mais plausível, porque na época de 2Bar (entre 100 e 120 d.C.), quem conquistou e destruiu o Templo e Jerusalém foram os romanos. A Grécia seria o terceiro reino, por causa da seguinte referência em 2Bar 39: 5, “o terceiro irá surgir e também possuíra poder em sua própria época”, que provavelmente seria a referência ao império de Alexandre, o “Grande”. As palavras “em sua própria época” também reforçam a referência a Alexandre, porque demonstram o curto período de tempo que Alexandre construiu e governou o seu império antes da sua morte. Assim, após o terceiro império, de Alexandre, o quarto seria Roma, pois o império romano, ao contrário do de Alexandre, durou muito tempo, daí a ligação entre o cedro e a floresta, pois, o quarto reino “irá reinar numa grande extensão de tempo, como as árvores na terra, e irá comandar o tempo exatamente mais que os cedros do Líbano” (2Bar 39: 6).

Apesar de existirem referências históricas, nota-se que estas não são tão claras como o livro de Daniel, não existem referências específicas a personagens históricos (Antíoco Epífanes), mas somente aos reinos dentro de uma linha sucessória. Mesmo em relação ao quarto reino, que é o romano, não existe nenhuma passagem que faça referência a algum imperador romano. Isso quer dizer que a construção da memória em 2Bar está a serviço da construção da revelação feita por Deus a Baruch acerca da vinda do final dos tempos.

A memória da tradição da história judaica que é lembrada por 2Bar através da seqüência dos impérios é a do Exílio, por causa da destruição do primeiro Templo (587 a.C.), da sua reconstrução na volta do Exílio, por volta de 515 a.C., e da sua destruição pelos romanos em 70 d.C. Portanto, a

seqüência dos impérios tem a função em 2Bar não de revisar a história propriamente dita, mas sim de revisar a história do Templo de Jerusalém, lembrando o pacto de Deus com o seu povo escolhido, pois o Templo simbolizava a escolha de Yaweh por Jerusalém.

A referência ao terceiro reino, o de Alexandre, não foi incluída por ter alguma relação com a história do Templo, ou a sua profanação por Antíoco Epífanes, mas sim para estabelecer um capítulo da tradição da história de Israel a partir do livro de Daniel, por causa da mensagem escatológica da apocalíptica.

Além da escatologia iminente uma das novas características inovadoras da literatura apocalíptica com o livro de Daniel foi a crença na ressurreição dos homens, como está atestado no capítulo 12: 2: “e muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna e outros para o desprezo eterno”. Desse modo, segundo, Russel (1997, 132) uma das marcas distintivas da literatura apocalíptica em relação à profecia pós-exílica “É que na escatologia apocalíptica há uma mudança de perspectiva do terreno para o celeste, mudança que de novo emerge claramente pela primeira vez no livro de Daniel”.

A herança vinculada ao livro de Daniel está ligada não por causa dos acontecimentos históricos que ocorreram em sua época, mas sim pelo sentido da sua mensagem que prega a vinda imediata do final dos tempos, em Dn 7, principalmente.

Desse modo, a referência a Alexandre serve para 2Bar vincular-se ao livro de Daniel, porque o livro de Daniel mesmo que indiretamente está ligado ao período de dominação grega sobre Israel, situando-o dentro da seqüência dos impérios, servindo para atualizar a época do *eschaton* para sua época – período romano.

No entanto, existe um outro sentido dado à seqüência dos impérios em 2Bar, que consiste na superação da teologia do Templo e da atuação da justiça divina e da teodicéia por parte da compreensão por parte do visionário, Baruch. Assim, a questão da teodicéia vai estar ligada à teologia do Templo

derivada da tradição profética exílica e pós exílica, que é exprimida por Baruch, nos primeiros capítulos, como em 2Bar:

Eu respondi e disse:

Veja, você me mostrou o curso dos tempos, e aquilo que vai acontecer depois desses tempos. E você me disse que a retribuição daquilo que você tinha falado recairá sobre as nações. E agora, eu sei que existem muitos que pecaram, que viveram na felicidade e aqueles que foram embora desse mundo ... E, veja, eles têm mostrado cuidado e preocupação e, entretanto, você não teve pena de Sião no seu relato. E se têm outros que cometeram atos ímpios, Sião deveria ser perdoada nos seus relatos dos trabalhos daqueles que fizeram boas ações e não deveria ser penalizado por causa dos feitos daqueles que agiram injustamente. E você disse que iria fazer o homem nesse mundo para ser guardião das suas obras e faria ele saber que ele não foi criado para o mundo, mas o mundo criado para ele. E agora, eu vejo que o mundo que foi feito para nós, veja, permanece; mas nós, para qual ele foi feito, partimos (2Bar 14: 1, 6-7, 18).

Nessas, passagens está claro o questionamento do visionário Baruch acerca da teodicéia e do julgamento divino que, por sua vez, opera ainda através do conceito de história deuteronomica de pecado, punição perdão e salvação. A resposta de Deus vai além do padrão deuteronomico, superando-o:

E o senhor respondeu-me e disse para mim:

Você está certo em relação à questão sobre a partida do homem, mas o seu julgamento sobre o mal que caiu em relação àqueles que pecaram é incorreto. E também é em relação com que você diz sobre os retos que foram levados e os ímpios que estão felizes, e em relação ao que você diz sobre o homem não conhecer o seu julgamento. Por essa razão, escute, agora, o que eu vou falar para você; preste atenção e deixe as minhas palavras serem escutadas. É verdade que o homem não entenderia o meu julgamento se ele não tivesse recebido a Lei e se ele não fosse instruído com entendimento. Mas agora, porque ele a violou, tendo conhecimento, ele será punido porque ele tinha conhecimento dela. E em relação com os retos, aqueles

cujo você falou que o mundo prestaria conta com eles na sua narrativa, sim, e também com aqueles que estão por vir na sua narrativa. Pois este mundo é para eles um desafio exigindo deles um grande esforço com muitos problemas. E de acordo com o mundo que virá, uma coroa com grande glória (2Bar 15).

A superação da teologia do Templo e do padrão deuteronômico da história está relacionada com a passagem dos quatro impérios e 2Bar, por causa da compreensão do visionário Baruch, que com grande lição de humildade reconhece a grandeza de Deus através da oração e do sacrifício ritualístico, clamando pela revelação do destino dos não impuros:

Você sabe que você preservou o final para aqueles que pecaram ou para o preenchimento daqueles que provaram por eles mesmos serem retos. Pois se existir somente esta vida que todo mundo possui, nada poderá ser mais amargo que isso. Pois o que nos ajuda é a força que pode se tornar em fraqueza, ou a comida em abundância que muda para a fome, ou a beleza que se torna em feiúra? Já que a natureza do homem é sempre permeável. Pois como nós éramos uma vez, nós não somos mais, e como nós somos agora, nós não deveremos permanecer no futuro. Pois se não estivermos preparados para o final de todas as coisas, o seu começo não terá sentido. Mas deixe-me saber todas as coisas que partem de você, e com respeito a que eu te perguntei, esclareça-me (2 Bar 21: 12-18).

Tem-se nessa passagem uma espécie de “conversão” espiritual do visionário Baruch enquanto a atuação da teodicéia divina. Isso acontece pela sua crença nos mistérios divinos, através da sua súplica, que o faz distinguir entre a natureza divina e humana. Outro fator importante que ajuda a enfatizar a “conversão” do visionário Baruch são os seus sacrifícios, representados pelo seu jejum, pelo seu isolamento do mundo na caverna do vale de Kidron (2Bar 21: 1), localizado entre o monte das Oliveiras e as antigas muralhas da cidade antiga de Jerusalém.

Por meio dessa “conversão” espiritual, Baruch torna-se apto por Deus para entender e receber a sua revelação acerca do final dos tempos, conforme é dito no

apocalipse das doze calamidades e da vinda do messias e no apocalipse da vinha, já citado aqui.

A transitoriedade da vida história humana é demonstrada pela destruição dos quatro reinos pelo messias, 2Bar 39. Os quatro reinos também representam a teologia do Templo porque a identificação dos quatro reinos como Babilônia, Pérsia, Grécia e Roma resume as séries de destruições e profanações do Templo histórico entre 587-6 a.C por Nabucodonosor, por Antíoco Epífanês 169-8 a.C., Pompeu em 63 d.C. e finalmente a sua destruição por Tito em 70 d.C.

Assim, a destruição dos quatro reinos e a vinda do messias significa que Deus revelou a Baruch a inadequação da construção de uma ideologia do Templo nos moldes deuteronômicos, privilegiando a questão da “universalidade” da sua teodicéia, que recaía sobre todo o mundo ultrapassando a barreira da relação entre Templo celestial e Templo terreno, como disse Murphy:

2Bar 4 não implica que a cidade celestial irá alguma vez vir para a Terra. 2Bar não desenvolve uma imagem da cidade celestial. Pois ela serve para uma intenção específica de tirar a atenção de seus leitores da catástrofe de 70 d.C. para as perspectivas celestiais. No capítulo 51 os retos entrarão no céu, não numa renovada Jerusalém, mas sim como recompensa final. Em 2Bar a falta do Templo mostra que o autor foca a sua atenção no mundo celestial tirando a importância da reconstrução do Templo (1987, 676).

Assim, pode-se entender em 2Bar a falta de preocupação com os fatos históricos propriamente ditos. Eles servem apenas para mostrar o aspecto transitório do presente e a permanência eterna do futuro. A seqüência dos quatro reinos serve em 2Bar para entender a teodicéia divina, onde segundo Stone:

Os eventos particulares dentro do processo histórico não são mais a arena, na qual, a disputa pelo sentido é conduzida. Em lugar disso, o homem é conduzido a discernir um padrão geral da história, que enquadra toda a história da criação ao eschaton, numa simples estrutura (1981, 198).

O conceito de história revelada em 2Bar serve para fazer uma revisão da história, mostrando as diferenças entre a história divina e a humana, através de visões que somente serão entendidas depois da conversão do visionário, o que estabelece uma superação da memória dos eventos históricos ligado à tradição exílica fundando uma nova tradição em cima dessa, devido em parte aos eventos históricos do presente ligados à destruição do Templo em 70 d.C.

A revisão do passado serve como ponto de partida para se entender a atuação de Deus na história. Mas, para se entender essa atuação e o caráter meta-histórico da união da seqüência dos impérios com a vinda do tempo escatológico, transcendente e eterno, é necessário compreender como Baruch converteu-se de uma visão deuteronomica da história para uma apocalíptica que tornasse para ele claro a nova atuação da justiça divina, estabelecida por Deus em 2Bar.

É por esse motivo que a história revelada não pode ser entendida apenas pela revisão do passado, mas sim como um todo que inclua também as questões sobre o futuro e o próprio entendimento das relações entre os sinais da revelação divina com a mensagem teológica e a natureza e finalidade da ação humana, proposta pelos autores apocalípticos judaicos do período do segundo Templo. Ou seja, além de um fundamento teológico, temos aí um padrão de agenciamento histórico, vinculado a uma epistemologia do tempo de tipo escatológico

As origens simbólicas do mito das quatro idades em Daniel 7 , 8 e 2 Baruch e os seus contextos históricos e historiográficos

Este padrão de história revelada foi desenvolvido pela primeira vez com Dn 7. No entanto em 2Bar, a ênfase na teodicéia acentuou mais ainda a busca pelas questões escatológicas e transcendentais.

Um dos motivos para essa diferença foi a natureza das relações políticas e sociais desenvolvidas pelos prováveis autor(es) do apocalipse de Dn em relação à época helenística e com os autor/autores de 2Bar na época da dominação romana sobre a Judéia.

Um exemplo, disso pode ser percebido pela diferença dos prováveis significados dos símbolos usados em Dn e 2Bar. O símbolo que pode ser usado para mostrar a diferença entre os contextos sociais de Dn e 2Bar é o símbolo dos “quatro ventos do céu”, citado em Dn 7: 2 e Dn 8: 8.

Fröhlich (1996, 75) diz que o símbolo dos “quatro ventos do céu” pode ser uma expressão derivada da Mesopotâmia, pois nos textos mesopotâmicos essa expressão serve para denotar os quatro pontos cardeais, que também têm um sentido mântico, como está expresso nas inscrições de Nabuna, na qual, Marduk evoca os quatro ventos do céu dos pontos cardinais para remover as antigas fundações do Templo para o seu rei.

Fröhlich (1996, 75) sugere a hipótese de que os quatro animais de Dn 7 estariam ligados com os quatro ventos do céu que seriam os seguintes reinos: Egito (sul), reino parta (leste), Roma (oeste), Reino selêucida (norte). Ela alega que assim Dn 7 estaria refletindo as forças políticas de sua época, que são diferentes da época da composição de Dn 2, pois esse está relacionado mais com o contexto babilônico do Exílio.

Não concordamos com a opinião de Fröhlich acerca da identificação entre os quatro ventos do céu com os quatro reinos descritos por ela em Dn 7: 2. Defende-se aqui que os quatro ventos do céu estejam relacionados com a figura angélica que está demonstrada em Dn 7: 13 com o termo “filho do homem”. Portanto, os “quatro ventos do céu” têm um sentido mais espiritual e transcendental que entra em oposição às figuras saídas do mar, anunciando a vinda do julgamento divino a partir de Dn 7: 26. Essa oposição pode ser confirmada pelo sentido da frase em Dn 7: 2, “Eu estava contemplando a minha visão noturna quando vi os quatro ventos do céu que agitavam o mar”. O termo “agitavam” tem sentido de oposição entre os quatro ventos do céu e o mar, lugar de onde saíram as bestas, que representam as forças do caos. Desse modo, não existe uma associação entre o quatro ventos do céu com as quatro bestas do mar em Dn 7: 2, mas sim, uma oposição refletida no julgamento divino das bestas provenientes do mar.

Em Dn 8: 5-9 a visão dos quatro ventos do céu está ligada com os generais sucessores de Alexandre, que é representado por um bode;

Eu estava considerando com atenção quando vi um bode que vinha do ocidente e havia percorrido a terra inteira, sem sequer tocá-la. E o bode tinha um chifre magnífico entre os olhos. Ele aproximou-se do carneiro de dois chifres, que tinha visto de pé diante da porta, e atirou-se contra ele no ardor de sua força. Eu o vi aproximar-se do carneiro e afrontá-lo com fúria. Ele feriu o carneiro e quebrou-lhe ambos chifres, sem que o carneiro tivesse a força de resistir-lhe. E atirou-o por terra e o calcou aos pés, sem que ninguém pudesse livrar o carneiro de sua mão. Então o bode tornou-se muito grande. Mas embora estivesse em pleno vigor, seu grande chifre se quebrou e em lugar dele ergueram-se quatro outros magníficos na direção dos quatro ventos do céu. De um deles saiu um pequeno chifre que depois cresceu muito, tanto na direção do sul como na do oriente como na direção do país do Esplendor. Ele ergueu-se até contra o exército dos céus, derrubando por terra parte do exército e das estrelas e calcando-as aos pés.

O carneiro com os seus dois chifres em Dn 8: 20 corresponde aos reis da Pérsia e da Média. Em Dn 8: 21 o bode peludo é o rei de Javã, quer dizer da Grécia (Macedônia), sendo que o seu grande chifre é o primeiro rei, Alexandre o “grande” e os quatro chifres que surgiram no seu lugar são os quatro maiores generais de Alexandre herdeiros de seu império: Ptolomeu *Lagus*, Felipe *Arídeus*, Antígono e Seleuco Nicátor (Collins: 1993, 331). O pequeno chifre que depois cresceu muito, tanto na direção sul como no oriente, como na direção do país do esplendor, (Palestina) é a figura de Antíoco Epífanês, que invadiu o Egito na sua guerra contra os Lágidas e passou pela Palestina.

Assim, a expressão “na direção dos quatro ventos do céu” representa que os herdeiros de Alexandre conquistaram praticamente todo mundo conhecido, Norte, Sul, Leste e Oeste, que por sua vez não corresponde à sucessão dos quatro impérios, Babilônia, Média, Pérsia, Grécia. Esta expressão dos quatro ventos do céu em Dn 8 teve o sentido de explicar que os impérios terrenos tinham aspirações universalistas, na qual, esta aspiração vai ser herdada por Antíoco Epífanês sucessor dos diádocos, mais especificamente de Seleuco Nicátor, fundador da dinastia dos selêucidas.

Viu-se em Dn 7: 2 que somente Deus possui a domínio dos quatro ventos do céu, pois a sua universalidade abrange, a partir do centro do mundo (quinto reino representado pela montanha em Dn 2), todo o mundo.

Dn 8, então, faz uma interpretação de Dn 2 e 7 aliando a seqüência dos impérios e o simbolismo da montanha de Dn 2 com a descrição do julgamento final e a referência explícita a Antíoco Epífanes (chifres) de Dn 7.

As referências ligadas a Dn 2 e a vinda do reino divino em Dn 8 estão no versículo 25, pois Antíoco Epífanes: “será esmagado sem que mão humana nenhuma interfira”, ou seja, pela justiça de Deus, que já havia determinado esse fim desde o começo dos tempos.

A expressão dos quatro ventos do céu em Dn 7 e 8 tem ligação com os quatro reinos de Dn 2, somente para demonstrar que o único reino a obter a dominação mundial é o reino de Deus. No entanto, essa expressão em Dn 7 e 8 não tem uma preocupação em descrever detalhes da natureza e das ambições universalistas dos impérios terrenos, como em Dn 2-6, pois o termo “ventos” representa o espírito divino.

A expressão “os quatro ventos do céu” em Daniel foi usada para o seu público alvo entender quais são as diferenças entre os reinos terrenos e o reino celestial, mostrando que o poder divino supera o poder político e militar dos impérios terrenos.

Daniel ao usar essa expressão parte de um simbolismo ligado tanto à questão das dinastias reais como as origens do mundo, pois encontramos essa expressão em textos da tradição iraniana conhecido como *Rig Veda*. Esses textos contidos no *Rig Veda* mostram as listas reais de origens iranianas na tradição Avesta²⁶, relativos à doutrina zoroastriana (Dumézil: 1973, 10), que dividem o mundo em sete partes (*kišvar*), sendo que estas setes partes estão divididas entre os quatro pontos cardeais e o centro. Para Dumézil (1973, 10) essa concepção da criação do mundo não é somente terrestre, mas também, foi alargada criando uma concepção cósmica. Ele defende essa hipótese citando o texto de Artur Christensen²⁷:

²⁶ Avesta, coleção de textos sagrados do zoroastrianismo que recebeu a forma escrita apenas nos séculos 5 ou 6 d.C. embora exista entre a proclamação de Zoroastro e o século 6 d.C. cerca de dois mil anos esses textos alcançaram uma incrível precisão nas suas mensagens. Cf. Cohn (1996, 112).

²⁷ *Les types du premier homme et du premier roi dans L’histoire légendaire des Iraniens*, I (1917), PP. 117-18.

O centro kišvar, o x'aniras, compreende o mundo inteiro, circundado pelo oceano Vourukaša, os outros kišvars são considerados mundos fabulosos inacessíveis ao homem. É somente pela assistência divina - ou antes, como outros dizem, com o acréscimo do dēv - que alguém pode atravessar o oceano que separa estes kišvars dos x'aniras. Mais tarde a concepção de kišvars modificou-se. Os x'aniras não estão mais circundados pelo oceano, mas sim, constituem somente metade da terra, os outros seis kišvars, cada um deles igualmente ao Sīstān, formam juntos a outra metade. Os x'aniras, cujo o centro é Fars [= Pérsia, propriamente falando], é separado por outras divisões do mundo em parte pelo oceano, em parte, pela fronteira nordeste, pelas altas montanhas e pelas florestas. Aqui os x'aniras foram evidentemente identificados pela Ásia ocidental (Irã, Mesopotâmia, Síria, etc.) que na antigüidade, e na idade média, através das vicissitudes da história política, formaram um todo do ponto de vista da economia política e da vida intelectual; e os outros kišvars não são mais mundos míticos, mas pequenos ou desconhecidas regiões da Terra (Dumézil: 1973, 10).

Os seis periféricos *kišvars* mencionados no *Bundahišn* (coleção de livros zoroastrianos sobre cosmologias), que trata sobre a criação do mundo e do seu final, são distribuídos entre quatro pontos cardeais: um (*Arzah*) no oeste, outro (*Savah*) no leste, dois (*Vōrūbaršt* e *Vōrūgaršt*) no norte, e dois (*Fratatafš* e *Vitatafš*) no sul (Dumézil: 1973, 10). Para Dumézil, isso sugere que o sistema dos cinco termos foi feito para coincidir com o sistema de sete termos, talvez sobre influência Babilônica, no qual, o número sete tinha uma importante função (Dumézil: 1973, 11).

Pode-se perceber que em Daniel existe também uma interpretação mítica do termo quatro ventos dos céus, que ajuda a entender o desvelamento divino, pois esse termo significa a universalidade de Deus (montanha que está no centro do mundo) e que o seu julgamento atinge todas as regiões da Terra, desconhecidas ou não, sendo revelado somente pela assistência divina, que em Daniel é representada pelo anjo Gabriel Dn 8: 16, que revela o significado da visão do bode e do carneiro.

Em relação à criação do mundo, o texto que vai melhor explicar a ligação entre os reinos helenísticos e a direção dos quatro ventos do céu em Dn 8: 8 é o texto da

tradição indiana *Mahābhārata*²⁸, no livro 5, 148, 5042-52 que descreve a legenda de *Yayāti* e os seus filhos e a divisão do mundo:

“Foi o lorde das criaturas, Soma, que, no começo, foi o progenitor da raça Kuru. O quinto descendente de Soma foi Yayāti filho de Nahuṣa. Cinco filhos foram nascidos dele, eminentes entre os rajarṣis. O mais velho foi o lorde Yadu de grande energia, e o mais novo foi Pūru, cujo descende a nossa linhagem, e que foi filho de Śarmiṣṭa, ela filha de Vṛsaparvan enquanto Yadu, o melhor dos Bharatas, foi nascido de Devayāni, que foi neto de Śukra, também chamado de Kāvya, de imensurável energia. O ancestral de Yādavas [=Yadu], herdou a sua força e foi honrado com o seu vigor, foi preenchido com orgulho e, erradamente, não mostrou respeito o kṣatra, a classe dos guerreiros. Mal orientado pelo orgulho da sua força, ele não obedeceu as instruções do seu pai; ao contrário, esse invencível príncipe, foi viver numa cidade chamada depois do elefante [= Hastināputra, que viria a ser mais tarde tornou-se capital de Pāṇdu e, depois da sua vitória, de Pāṇdavas]. O seu pai Yayāti, filho de Nahuṣa, no ápice de sua raiva, amaldiçoou o seu filho. O filho de Gāndhārī, e o expulsou do reino. Entretanto, aqueles irmãos que caíram com Yadu, orgulhosos de sua força, deixaram Yayāti nervoso, que os amaldiçoou, seus filhos, também. Depois o excelente príncipe instalou o seu filho mais novo no trono, Pūru, o filho que tinha atendido o seu desejo. Assim o filho mais velho perdeu a dignidade real enquanto o mais novo obteve a realeza pelo respeito que ele mostrou nas épocas” (Dumézil: 1973, 25-26).

A tradição indiana citada mostra quais foram os destinos dos reis, daqueles que seguiram os ensinamentos do seu pai e daqueles que não obedeceram, estabelecendo um critério ético e de respeito para a herança do reino. Temos, também, uma genealogia que remonta a criação do mundo e da ocupação desse mundo que tem

²⁸ Texto da tradição indiana de caráter épico datada mais ou menos entre os séculos 2 ou 1 a.C., sendo essa datação pouco garantida, pois esse texto também pode ser situado num período que vai do século 4. a.C. até o século 4 d.C., isso é confirmado por trechos e hinos dentro desse texto que são considerados muito antigos. Cf. Widengren, Hutgård & Philonenko (1995, 26).

semelhanças com o livro do Gênesis 9: 18-29, na sua explicação sobre a distribuição das grandes raças que apareceram na Terra depois do dilúvio (Dumézil: 1973, 23).

A comparação entre textos de origens arianas e os textos semíticos aqui citados é importante dentro dessa pesquisa para comprovar que o mito das quatro idades tem uma origem ariana, provavelmente persa. Apesar dos textos arianos estarem num contexto bem diferente dos apocalipses judaicos, pode-se dizer que o uso do mito das quatro idades e da expressão quatro cantos do céu usam símbolos que destacam a importância da idéia de realeza derivada de uma tradição ariana, que é utilizada na época helenística tanto pela cultura grega como judaica.

Desse modo, o uso de mito e símbolos arianos pelos apocalipses judaicos aqui citados exerceram dois propósitos: mostrar a superioridade divina de Deus, que supera qualquer realeza ou dinastia, mesmo de influência semítica; usar essa superioridade do Deus dos judeus mesmo em relação as dinastia davídica, pois a partir da época de Daniel e principalmente a partir da queda do Segundo Templo a influência da literatura deuteronomica e da literatura derivada dos livros dos Reis torna-se superada para compreensão da natureza ontológica entre a ação de Deus na história e o conceito de Aliança estabelecido na literatura profética.

Com efeito, a superação dessa compreensão da ação de Deus na história utiliza o ideal de realeza de origem ariana (mito das quatro idades, símbolo dos quatro ventos) como ponto de partida para a construção de uma reflexão sobre o curso da história de natureza apocalíptica, onde, esse ideal de realeza ariana, para os autores apocalípticos perde o sentido que estabelece o vínculo entre as narrativas de criação do mundo ligadas a dinastias reais para criar um sentido da história que está pré-determinado por Deus desde o começo dos tempos (visão apocalíptica da história).

Tanto Dumézil²⁹ com o seu famoso conceito “tripartite” da sociedade ariana; a soberania religiosa e jurídica, a força física aplicada à guerra, a fecundidade ou produtividade submetida às duas outras, mas indispensável à sua expansão como Widengren (1995), na comparação entre os apocalipses iranianos e textos indianos com a os apocalipses judaicos são os autores mais importantes nesta pesquisa para a comparação entre os textos indo-arianos e semitas.

²⁹ G. Dumézil. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles, 1958. *apud* Martins Terra (1999, 169-170).

Assim, existem similaridades, genéricas, dificilmente explicativas da natureza do simbolismo bíblico, temáticas entre as passagens de Dn 8: 8 e o texto indiano citado anteriormente. No texto indiano, os quatro filhos mais velhos que receberam as quatro regiões do mundo não têm muita importância, pois foram amaldiçoados, é por essa razão que receberam as regiões que representam os quatro cantos do mundo, regiões mais afastadas, enquanto o mais novo recebeu a região central, a mais importante, pois o legitima como o único herdeiro de Yayāti (*Mbh.* 1, 87, 355)³⁰: “Toda a terra entre o Ganges e de Yamunā é sua: você será rei sobre *o centro* da Terra; os seus irmãos serão os lordes *das regiões mais afastadas*” (Dumézil: 1973, 27).

A semelhança temática que pode se estabelecer entre os textos da tradição iraniana e indiana citados aqui e a passagem de Dn 8: 8 é que o autor de Daniel quis explicar o destino dos impérios terrenos, através de símbolos que remetem a tradições antigas relativas a criação do mundo e ao estabelecimento de genealogias dinásticas, que também apresentam um caráter universal, pois Yayāti é um rei universal³¹: “Eu sou Yayāti, filho de Nahuša, pai de Pūru. Nesse mundo eu sou um ‘rei universal’. E para os homens do meu sangue que eu revelo os mistérios”.

Apesar das semelhanças, pois o poder do Deus dos Judeus está no centro do mundo, representando o quinto reino divino (o centro do mundo para os judeus fica localizado no Templo de Jerusalém), assim como o reino de Pūru, fica claro que o autor de Daniel também usou a expressão dos quatro cantos/ventos do mundo de uma forma diferente.

O autor do livro de Daniel não era um mero copista, ele adaptava símbolos tradicionais a sua própria tradição. O termo quatro ventos do céu em Dn 7: 2 significa em Daniel o espírito de Deus que anuncia o dia do julgamento final. O sopro ou vento vindo do alto, “quatro ventos do céu que agitavam o mar” (Dn 7: 2), veicula uma forma da sabedoria que revela fatos secretos:

O sopro do alto pode veicular outra forma de sabedoria humana ainda mais surpreendente, a que permite perceber e revelar as coisas secretas e obscuras. Trata-se, propriamente falando, da mântica

³⁰ *Mbh* é a abreviação do texto de Mahābhārata.

³¹ *Mbh* 1, 3683-87

e da adivinhação. Esse dom de clarividência é ilustrado por duas figuras bíblicas. Primeiro, por José, filho de Jacó, que tinha “em si o sopro de Deus” para interpretar os sonhos (oniromancia). Depois por Daniel, que possuía “em si um sopro dos deuses santos” para decifrar todas as formas de enigmas (sonhos, escritos de ocultismo) e para desmascarar os verdadeiros culpados, apesar das aparências (Girard: 1997, 285).

O vento vindo do céu também pode veicular a ação de Deus no cosmo e na Terra por intermédio dos anjos como em Dn 8: 9-16, pois o chifre que representa Antíoco Epífanes:

“Ergue-se até contra o exército dos céus, derrubando por terra parte do exército e das estrelas e calcando-as aos pés. E chegou mesmo a exaltar-se contra o Príncipe do exército, abolindo o sacrifício perpétuo e arrasando o lugar do seu Santuário e o exército... Então ouvi um santo a falar. E o outro santo disse àquele que falava; “Até quando irá a visão do sacrifício perpétuo, da desolação da iniquidade, e do Santuário e da legião calcados aos seus pés?”. E ele respondeu-lhe: “Até duas mil e trezentas tardes e manhãs. Então será feita justiça ao Santuário. Enquanto contemplava essa visão, eu Daniel, procurava o seu significado. Foi quando de pé diante de mim, vi uma como aparência de homem. E ouvi uma voz humana sobre o Ulai gritando e dizendo: “Gabriel, explica a este a visão!”

O diálogo entre os dois santos são alusões a anjos, sendo que um deles é o anjo Gabriel que revela a Daniel o significado da visão do Bode e do Carneiro. O uso de anjos também é muito importante para o conceito de história revelada, pois mostra que essa revelação é secreta e misteriosa, poucos são os privilegiados que têm acesso ao segredo do curso do tempo:

“o simbolismo dos anjos representa um meio concreto e quase ideal para a explicação de duas dimensões: a dimensão observável em seus efeitos (um Deus transcendente e aparentemente ausente), e dimensão inobservável (a certeza da fé de que Deus intervém

eficazmente para pôr um ponto final ao reino do mal)”
(Girard: 1997, 271-2).

Portanto, temos duas interpretações possíveis para a expressão “quatro ventos do céu” no texto de Daniel. A de Dn 7: 2 é a interpretação mais correta dentro do sentido da mensagem geral proposta pelo autor/autores de Daniel, porque está relacionada com a dimensão reveladora do julgamento final de Deus e da revelação do curso da história. Em Dn 8: 8 esse termo serve para mostrar a arrogância dos impérios terrenos e as suas tentativas de conquista em escala mundial, pois Antíoco Epífanes é o herdeiro direto desses reinos.

Assim, uma observação importante em relação ao uso desse termo em Dn 8: 8 é que ele não necessariamente serve como uma crítica ferrenha aos herdeiros de Alexandre como um todo, mas somente a Antíoco Epífanes, pois foi ele que profanou o Templo. Essa falta de preocupação em descrever as ações dos impérios helenísticos, ao contrário das ações de Antíoco Epífanes, está demonstrado em Dn 8: 22-24:

*Quebrado este, os quatro chifres que surgiram em seu lugar são quatro reinos que saíram de sua nação, **mas não terão a sua força**, (grifo nosso). E no fim do seu reinado, quando chegarem ao cúmulo os seus pecados, levantar-se-á **um rei de olhar arrogante, capaz de penetrar os enigmas. Seu poder crescerá em força, mas não por sua própria força, ele tramará coisas inauditas, arruinando a poderosos e ao próprio povo dos santos.** (grifo nosso)*

Mas tem-se que ter cuidado na análise das ações de Antíoco Epífanes, pois apesar dele ser muito mais destacado no livro de Daniel que todos os outros personagens históricos, a preocupação do autor/autores de Daniel não era descrever a suas ações somente dentro de uma visão estritamente histórica, mas sim explicar que é na sua época que acontecerá o *eschaton*.

Antíoco Epífanes, então, é também um agente da ira e do julgamento de Deus, contra não somente as dinastias e aos reis, mas também contra o próprio povo de Deus. O julgamento de Deus contra o seu próprio povo pode ser confirmado em Dn 11: 32-34:

Os que transgridem a Aliança, ele os perverterá com as suas lisonjas; mas o povo dos que conhecem o seu Deus agirá com firmeza. Os homens esclarecidos entre o seu povo darão compreensão a muitos; mas serão prostrados pela espada e pelo fogo, pelo cativo e pela pilhagem – durante longos dias. Ao serem oprimidos. Pequeno será o auxílio que de fato receberão; muitos, porém, pretenderão associar-se a eles por intrigas. Entre esses homens esclarecidos alguns serão prostrados a fim de que entre eles haja os que sejam acrisolados, purificados e alvejados até o tempo do Fim, porque o tempo marcado ainda está por vir.

Nessa passagem temos críticas a segmentos da sociedade judaica envolvida na guerra dos macabeus. No entanto, tentar descobrir para quem Daniel estava dirigindo seria um argumento *ex-silentio*, pois não existem referências concretas a esses segmentos da sociedade judaica dessa época. Além disso, não é a intenção do autor/autores de Daniel identificar quem eram esses membros, nem construir uma narrativa histórica.

Daniel, em compensação ao deter-se em detalhes sobre o seu presente nos capítulos 8-12 abre esse leque de interpretação acerca do seu contexto social, que deve ser discutido ao ser confrontado com outras fontes. O que se pode inferir do livro de Daniel nessa passagem é que ele assume uma posição crítica aos grupos judaicos que apoiaram a helenização da Judéia, principalmente com aqueles que estavam ligados com Antíoco Epífanes e com os Selêucidas, como em Dn 11: 30.

Mas essa crítica em Dn 8-12 deve ser interpretada mais de um ponto de vista de divisão interna, do que uma influência da cultura grega, pois Antíoco Epífanes é mais um instrumento de Deus, do que a causa do julgamento de Deus perante o povo de Israel e do mundo. A não militância no suporte da resistência dos Macabeus, por parte do autor/autores de Dn 8: 25, contra Antíoco Epífanes (Collins: 1993, 343), “Opor-se-á mesmo ao Príncipe dos príncipes, mas sem que mão alguma interfira, será esmagado”, pode ser um indício de que existia uma crítica a determinados setores da sociedade judaica que estavam ligados aos macabeus, por volta de 164 a.C. A própria escolha pseudonímica da figura de Daniel e os contos de Dn 1-6 que remetem ao Exílio da Babilônia, pode estar relacionada a essa crítica, pois Daniel

serviria como um modelo “exemplar” de como conciliar a “Lei” hebraica num ambiente gentio, sem incorrer em pecados contra o Senhor.

Os próprios macabeus não pertenciam a uma família com tanta influência dentro do contexto de Jerusalém, pois não tinham uma ancestralidade ligada às grandes famílias de Jerusalém e ao sumo sacerdócio:

De fato, qualquer que seja as suas tradições ancestrais, seus laços com Jerusalém parecem ser inicialmente fracos; eles eram influentes na sua cidade natal, Modein, na parte oeste da fronteira entre a Judéia e a Samaria. Eles assim constituíram outro caso de uma família periférica, mas agressiva que exploraram a desordem local para adquirirem poder no centro, como os tobiadas anteriormente e os hasmoneus posteriormente (Schwartz: 2001, 33).

Assim, um fator muito importante observado nesta pesquisa, ao estudar o conceito de história revelada em Daniel, o seu contexto social e as possíveis influências das tradições indianas e iranianas no mito dos quatro impérios é que a crítica de Daniel, também, pode se referir a setores da classe judaica que tinham ambições políticas acerca do controle político na Judéia e apoiavam os macabeus. Essa crítica pode estar relacionada em Daniel com a escolha dos símbolos usados e escolhidos pelos seus autores/autor para enfatizar a revelação do curso da história, pois esses símbolos e mitos, como a seqüência dos impérios, estátua, metais e “os quatro ventos do céu”, por exemplo, nos remetem a idéias de concepções políticas-religiosas ligadas à ascensão e queda de reis, bem como um julgamento moral e político sobre os atos de dinastias e reis.

Cabe dizer, que o texto de Daniel é o elo, nesta pesquisa, entre o estudo do mito e de seus arquétipos e símbolos e a concepção política de cunho histórico, que descreve a sucessão de reinos e dinastias, ordenando o tempo histórico, como disse Sacchi:

Daniel absorveu o pensamento apocalíptico dentro dos limites permitidos por sua tradição, mas no geral ele está muito ligado com a tradição oficial: não foi por acaso que ele faz parte do cânon oficial de todas as Bíblias. Moisés e a lei estão claramente presente no seu pensamento (Dn

9:13); toda a lamentação do capítulo 9 encaixa-se perfeitamente na tradição Deuteronomista e nos livros de Esdras e Neemias. Com Daniel a apocalíptica se torna histórica, ou ao menos juntamente com uma interpretação cósmica apocalíptica um apocalipse histórico é formado. Neste sentido Schmithals (1975) está certo em notar que o interesse dos apocalipses clássicos estão focados essencialmente na história (Sacchi: 1990, 67).

Assim, dentro dessas duas perspectivas essa pesquisa privilegiou a temática política deste tema mitológico, favorável a sua utilização como tema histórico, descrevendo a sucessão de reinos e dinastias, porque é dentro do sentido histórico que Josefo vai construir a sua interpretação de Daniel, como poderá ser observado no capítulo referente a Josefo.

Voltando para o uso do termo “quatro ventos do céu” em 2Bar, pode-se mostrar que o livro de Daniel teve uma conotação mais política do que nos textos apocalípticos (2Bar, 4Esd) em relação aos usos do mito das quatro idades e das revelações sobre o curso da história.

Em 2Bar o termo “quatro ventos do céu” é interpretado como um presente escatológico, depois da anunciação do sinais do julgamento final sobre os pecadores e os monstros (Beemot e Leviatã, 2Bar 29: 4) que ele criou; (2Bar 29: 7) “Quatro ventos do céu irão vir na minha frente todas as manhãs para trazer fragrâncias de frutas aromáticas e nuvens no final do dia para destilar os orvalhos da vida”

Essa interpretação está ligada com a passagem dos quatro impérios em 2Bar 36-39, porque fornece os significados dos símbolos usados em relação à revelação da seqüência dos impérios. Em 2Bar 36-39, a vinha e a fonte são sinais da vinda do julgamento de Deus que entram em oposição às forças malignas e ímpias da floresta e do cedro. A fonte em 2Bar 36: 5-6 é um sinal divino, pois a água que jorra (chuva ou fonte):

Não tem a menor conotação negativa, ela escapa à ambivalência que marca as outras espécies de água e retoma eliminando a idéia de morte... A origem da vida é situada no momento preciso de sua emergência, de sua manifestação (Girard: 1997, 198-199).

Assim, como a vinha que é um sinal da manifestação divina e da fartura do mundo após o julgamento dos ímpios. A água da fonte simboliza também, um

princípio da juventude perpétua, “quem bebe dela fica livre das limitações da condição temporal”. (Girard: 1997, 199). Desse modo, se junta em 2Bar 39 à eternidade da fonte a fartura da vinha, época que virá depois do julgamento final. O orvalho também é um sinal do tempo dessa época, pois pode significar o símbolo de salvação, Miquéias 5: 6, “O resto de Jacó será, no meio dos numerosos povos, como um orvalho vindo de Iahweh, como gotas de chuva sobre a erva”.

Com isso, quer-se enfatizar que 2Bar usava e interpretava os símbolos sobre o curso do tempo e da história com uma conotação menos política do que Daniel, pois esses símbolos têm uma ligação maior com os elementos da natureza e com a questão da teodicéia, do que um sentido político ligado com a ascensão e queda de dinastias e reis. 2Bar, então se distancia do seu presente, mais ainda do que o livro de Daniel.

Esse distanciamento pode estar ligado com o contexto social de 2Bar, pois a destruição do Templo de Jerusalém em 70 pelos romanos fez alguns setores da sociedade judaica começarem a pensar sobre uma teologia sem o Templo, não só na literatura apocalíptica como na literatura rabínica³².

Não é por acaso que o desenvolvimento e a reflexão sobre o Templo em 2Bar está ligado com a questão sobre a teodicéia. A superação da importância terrena do Templo pelo visionário Baruch representa também a superação da teodicéia influenciada pela filosofia histórica da tradição deuteronômica.

Outro motivo pode estar ligado, também, por uma influência do livro de Daniel, principalmente do capítulo 7 (mito das quatro idades), que na época de 2Bar já tinha se estabelecido como um *topos* que tinha autoridade suficiente para se constituir numa tradição interpretativa dos textos apocalípticos que continham revisões da história no judaísmo do segundo Templo.

Isso aconteceu, por exemplo, através da questão cronológica do mito das idades, que proporcionou um constante diálogo entre a memória de eventos passados, que legitimavam uma nova tradição, a partir de uma reflexão sobre o presente, pois servia para os autores dos apocalipses entenderem porque que a sua época era a

³² C.f. o texto de Alan J. Avery-Peck. “Judaism without the Temple: The Mishnah”. In: Harold W. Attridge and Gohei Hata (eds.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*. Detroit: Wayne State University Press, 1992.

predeterminada para a vinda do final dos tempos, sendo confirmada através de textos antigos que usavam a mesma revisão da história (tradição).

O presente de Daniel está mais caracterizado no seu texto devido ao começo da revolução dos macabeus, que sem dúvida foi um marco na história do judaísmo do segundo Templo, pois inaugurou uma nova época na relação social entre judeus e as monarquias estrangeiras. Essas relações sociais, segundo Gruen:

Deixou um considerado espaço para negociações e diplomacia. O futuro dos hasmoneus (dinastia fundada pelos macabeus) ironicamente concentrou-se não numa resistência ao helenismo, mas sim numa rede de relações recíprocas com os príncipes helenísticos (Gruen: 1988, 12).

Desse modo, o autor/autores de Daniel foi influenciado pelo seu presente, mais que o autor de 2Bar. A justificativa para 2Bar ter tido um maior distanciamento em relação ao seu presente, tem ligação com a destruição do Templo pelos romanos em 70 d.C., mas também com a recepção do mito das idades de Daniel 7, que propiciou um “modelo” de interpretação (história revelada) dentro das muitas correntes de interpretação sobre a história e a religião na sua época (século 1 d.C.).

Esse vínculo entre Daniel e 2Baruch, por meio do mito das quatro idades, proporcionou a recepção e legitimação de uma memória estabelecida, primeiramente, por Daniel, que foi reinterpretada por 2Baruch estabelecendo um vínculo entre os dois textos, mas não uma completa influência, pois 2Bar tem um estreito vínculo com a questão relativa à teodicéia, enquanto a questão acerca da justiça divina e do mal nunca aconteceu no texto de Daniel.

Pode-se afirmar que em Daniel o mito das quatro idades mostra como a questão escatológica da determinação da história pelo Deus dos judeus supera uma interpretação dos reis gentios sobre o curso da história, enquanto em 2Bar a escatologia do mito das quatro idades serve para mostrar a superioridade da teodicéia divina em relação à teodicéia defendida pelo visionário Baruch nos primeiros capítulos de 2Bar.

Em ambos os textos (Dn 2, Dn 7 e 2Bar) o conceito de história revelada tem um papel importante, pois mostra os “sinais” e “símbolos” que desvelam a atuação de

Deus no curso da história. No entanto, a questão escatológica apesar de ter semelhanças nesses textos (predestinação da história), proporcionou mudanças em relação à ordem do tempo.

Essas diferenças em relação à ordem do tempo estão ligadas à questão escatológica, pois alguns textos aqui analisados enfatizaram mais a revisão do passado a partir do presente do que uma preocupação meta-histórica com o futuro, como em Dn 2 (escatologia deferida), enquanto os outros textos enfatizaram mais a revisão do passado como uma perspectiva sobre o futuro como em Dn 7 e 2Bar.

Cabe lembrar que as datas da composição dos capítulos 1-6 e 2-7 em Daniel são diferentes e por isso mesmo remetem a dois contextos históricos diferentes, o do cativo na Babilônia e da época dos macabeus.

Mas, nem sempre a questão escatológica vai determinar um regime de historicidade diferente, pois se analisarmos o texto de Daniel como um todo, a partir da data de sua composição em livro e não em capítulos independentes, vamos notar que o contexto histórico dessa composição (época da revolta dos macabeus), exerceu uma influência, através de uma crítica política e religiosa sobre os reis gentios em todo o livro, o que diminuiu a diferença da questão escatológica entre os capítulos 2 e 7 dando unidade, sentido e identidade própria para o livro de Daniel.

Assim, pode-se dizer que ao estudar o mito das quatro idades e as concepções historiográficas derivadas desse *topos* nos textos até aqui analisados nem sempre o estudo sobre uma “ordem do tempo” vai determinar uma classificação precisa e diferenciada entre cada texto, principalmente, porque as evidências sociais e os costumes de cada época, de cada presente histórico também influenciam na concepção dessa mesma ordem e em sua escrita, mesmo em textos de preocupação marcadamente religiosa.

Porém, defendeu-se aqui um estudo sobre a “ordem do tempo” para se entender como aconteceu a “recepção” do *topos* dos impérios em outras fontes, o que permite estudar e compreender a permanência e ruptura de certos padrões historiográficos, ajudando a compreender como o contexto histórico e social vai servir como “pedra de toque” para uma interpretação historiográfica mais acurada e detalhada.

Com efeito, não se pode ignorar as análises sobre as “ordens de tempo” aqui estudadas, como o “tempo vertical” Dn 7 e “tempo horizontal” em Dn 2. Essas

“ordens de tempo”, mais especificamente o “tempo vertical” em Dn 7, foi uma contribuição da civilização hebraica, sendo um ponto de partida para se entender quais foram às fronteiras estabelecidas entre a escrita da história e da religião no judaísmo do segundo Templo e também a relação entre “a bipolaridade imperfeita étnico/universal” (Filorano & Prandi: 1999, 282), da cultura judaica.

A recepção do mito das quatro idades em 4Esdras

4Esd, assim como 2Bar, foi composto depois da destruição do segundo Templo em 70 d.C. Esse evento é absolutamente central para o autor de 4Esd (Stone: 1990, 10). O livro de 4Esdras consiste numa série de encontros entre Esdras (visionário) e Deus, ou o seu anjo Uriel. Esses encontros definem a dificuldade de Esdras entender a tragédia de Israel e a conseqüente destruição do Templo em 70 d.C. (Willet: 1989, 51).

Assim como em 2Bar, a questão sobre a teodicéia, também assume uma grande importância em 4Esd. No entanto, por ser um texto apocalíptico, a mensagem de 4Esd ultrapassa a questão sobre a queda do Templo centrando-se na “revelação” do fim dos tempos. Outro fator importante a ser notado em 4Esd é a questão relativa a pseudonímia, pois Esdras, assim como Baruch, são nome de escribas importantes na tradição judaica, anterior à composição dos textos apocalípticos judaicos.

A data mais provável para a sua composição é por volta de 100 d.C. Esse entendimento decorre da passagem de 4Esd 3: 1, “no trigésimo ano após a destruição da sua cidade”. O “trigésimo ano” tem sido interpretado como representativo dos trinta anos depois da destruição de Jerusalém em 70 d.C., apesar do contexto de 4Esd 3: 2, 6: 9 se referirem aa queda de Jerusalém em 586/587 a.C. (Willet, 1989, 53).

Sobre o seu local de composição não podemos ter uma certeza, devido à ausência de referências internas, no entanto por ter uma íntima conexão com 2Bar, uma origem a favor da terra de Israel, parece ser a mais provável (Stone: 1990, 10). Um dado que pode ajudar a confirmar a tese em favor de Israel, além da referência lingüística ao hebraico, provável língua original desses dois apocalipses, é a

referência ao vale de Cedron (*Kidron*), que se encontra entre o monte das Oliveiras e cidade de Jerusalém, do lado da torre de Davi (que atualmente representa a parte judaica de Jerusalém) em 2Bar 31: 1; “E aconteceu depois dessas informações, que eu fui ao povo e falei para eles: reúnam para mim todos os anciões, que eu vou falar algumas palavras para vocês. E todos se reuniram no vale de Cedron”.

A pseudonímia em 4Esd, 2Bar e Dn, serve entre muitas coisas, para ressaltar a tradição e o vínculo dos autores apocalípticos com os textos sagrados da *Torah*, que lhe conferem autoridade. Essa autoridade serve, também, para o resgate da memória do passado, a partir de uma reflexão do presente, que confere uma autoridade a essa revisão do passado garantindo a sua veracidade, pois essa revisão é uma memória “inspirada” concedida por Deus, o único que conhece a longa duração da história.

O mito das quatro idades faz parte dessa memória “inspirada” na medida que ele é revelado quando o visionário, no caso de 4Esdras e 2Baruch, por exemplo, aceita a teodicéia divina, conferindo um valor de “crença” na revisão da história dado pela seqüência dos impérios.

Sobre a relação entre mito e “crença” na época antiga, devemos remeter ao debate sobre a possibilidade do uso dessa relação no texto de Schwartz:

Nós podemos em resumo, prever o comportamento dos judeus acerca das prescrições da Torah, se nós sabemos que eles a consideravam um componente central do seu mundo simbólico? As respostas convencionais a todas as essas questões, ao menos entre os estudiosos não totalmente silenciados pelo ceticismo, é sim. Assim, a idéia de “aliança nominal” tirada do Pentateuco e de textos posteriores provavelmente tem alguma difícil correspondência com o que muitos judeus ocasionalmente acreditavam, desse modo “Crença” é uma categoria de experiência instável que qualquer classificação sobre um grande número de pessoas que acreditavam nessa “crença” necessariamente fica sem sentido (grifo nosso) (2001, 66).

A citação em negrito, segundo Schwartz (2001, 66, nota 42), pode ser tirada do livro de Veyne³³, que para Schwartz, apesar de ser uma opinião coerente, não impossibilita a utilização do termo “crença” como uma categoria sociológica ou religiosa (Schwartz: 2001, 66, nota 42).

A opinião de Schwartz (2001), pode ser confirmada no estudo de 4Esd e 2Bar, através da utilização do mito das quatro idades, como um fator de crença verdadeira, por parte dos autores de 4Esd e 2Bar.

A veracidade da crença na revelação divina, então, é determinada pela pseudonímia, que confere autoridade ao visionário, pela sua “conversão” acerca da justiça divina, pelo seu sofrimento e lamentação sobre o destino dos judeus, 4Esd 8: 4-36 e também pelo caráter ritualístico de práticas relativas à ingestão de alimentos que levam ao êxtase induzido quimicamente, necessário para o visionário Esdras compreender e receber as visões divinas, 4Esd 9: 23 – 26:

Mas vá para um campo cheio de flores onde nenhuma casa foi construída, e coma somente as flores do campo e não coma carne e não beba, nem vinho, mas somente flores, e reze para o Altíssimo continuamente – que assim eu vou vir e falar com você. Então eu fui, como ele tinha me ordenado, para o campo que é chamado de Ardat; e lá eu sentei entre as flores e comi as flores do campo, pois elas me foram necessárias para me manterem vivo e saciar a minha fome. E depois de sete dias, eu deitei no campo, o meu coração estava em pânico como estava antes. E a minha boca foi aberta, e comecei a falar antes do Altíssimo e disse...³⁴.

O conceito de história revelada e a crença na veracidade das suas revelações acontecem em 4Esd, também para confirmar a *Torah*, que é renovada e não opera agora por meio da lógica deuteronômica, pois ela não vai ser terrena, “já que a sua glória permanece, mesmo se a glória humana perecer”, (4Esd 9: 37). Em 4Esd a

³³ Paul Veyne. *Did the Greeks Believe Their Myths? An Essay in the Constitutive Imagination*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

³⁴ Para um estudo específico sobre as induções químicas e a sua relevância para visões de 4Esd, conferir Vicente Dobroruka. *Stories about Chemical Induction of Visions in 4Ezra in the Light of Comparative Persian Material*. Mimeo, 2002 (tese de mestrado defendida no departamento de estudos Orientais na universidade de Oxford, Inglaterra).

Torah cósmica anuncia a Jerusalém celeste, que é comparada com a mãe de todos nós (4Esd 10: 7).

Desse modo, a quarta visão do visionário Esdras (4Esd 9: 38- 47; 10), acerca da lamentação da mãe sobre a morte do seu filho, compara a mãe e o seu sofrimento (perda do filho, 4Esd 10: 2), com a destruição e os pecados que estão afetando a Jerusalém terrena, pois muito mais importante que a morte de seu filho, segundo o visionário Esdras, é a destruição de Jerusalém (4Esd 10: 17).

Essa analogia é muito importante dentro do texto, pois é a partir dela que Esdras se converte de cético para crente em relação à teodicéia divina. Isso acontece através de seu diálogo com mãe sobre o sofrimento da Jerusalém terrena e com a revelação da Jerusalém divina.

Temos assim uma mensagem que privilegia o aspecto universal em vez do particular, o que serve de analogia para diferenciar a *Torah* escrita e a Jerusalém terrena, que não são duradouras, da *Torah* cósmica e da Jerusalém celestial.

O aspecto universal pode ser percebido em 4Esd em relação ao uso do termo julgamento, pois não se aplica mais a ação de Deus na história em particular com a história de Israel, mas sim ao julgamento de Deus, que se identifica como, “o final dessa época e o começo da época que está por vir” (7: 113). Pode-se confirmar a predominância do uso do termo julgamento de Deus em vez de outros sentidos em 4Esd, através do levantamento dessa palavra feito por Stone:

Julgamento é designado “julgamento de Deus” (5:42; 7:34;7:44;8:61), “julgamento”(7:66;7:69;7:70;7:73) “dia do julgamento”(7:38;7:102;7:104) “julgamento por vir” (8:18). Raramente o “julgamento” é usado para se referir à ação de Deus na história, ou a seres humanos em geral (7:11;7:19) ou em relação a Israel (5:34) (1990, 150).

Sendo o termo julgamento de Deus o mais usado em 4Esd a questão da veracidade desse julgamento torna-se indiscutível. Outro exemplo da veracidade do julgamento divino está em 4Esd 5: 1, quando Esdras está recebendo os sinais que anunciam a vinda do julgamento escatológico: “Agora em relação aos sinais: Olhe, os dias virão quando aqueles que estarão na Terra serão tomados por um grande terror, e o caminho da verdade estará escondido, e a terra vai estar improdutiva para a

fé”. O julgamento de Deus em 4Esd tem um sentido forense e não de combate escatológico, além disso, não pode ser aplicado em 4Esd somente no sentido discutido aqui, relativo à divisão dos ímpios e dos retos, pois o termo julgamento tem uma ampla gama de significados em 4Esd (Stone: 1990, 151).

Assim a quarta visão apresenta a grande virada da questão relativa à justiça divina, confirmada na quinta visão, através da visão da águia, que simboliza Roma e a sucessão dos impérios desenvolvida por Daniel (Dn 7).

Na quinta visão 4Esd 11, a releitura da passagem dos quatro impérios começa da seguinte maneira:

E quando veio a passar, na segunda noite. Eu tive um sonho, e olhei, veio do mar uma águia que tinha doze asas e três cabeças. E olhei e ela espalhou as suas asas sobre toda a Terra, e todos os ventos do céu sopraram sobre ela, e as nuvens foram junto com elas. E olhei e das suas asas cresceram asas opostas; mas elas ficaram pequenas. Mas as suas cabeças estavam descansando; a cabeça do meio era maior do que as outras, mas também estava descansando como as outras. E olhei e a águia voou com as suas asas, para reinar sobre toda a Terra e sobre aqueles que estão nela. E eu vi como todas as coisas sobre o céu foram sujeitas a ela (4Esd 11: 1-7).

Como Dn 7, a águia que sai do mar está relacionada com os monstros do caos, pois o mar representa as águas do caos. Os ventos do céu representam a sede de conquista e a universalidade dos impérios terrenos. Como disse Stone (1990, 349), as nuvens nessa passagem apresentam uma dificuldade de interpretação, pois não são usualmente simbolizadas como elemento de destruição do caos. Stone (1990, 349) cita Knibb³⁵, dizendo que ele afirmou propriamente que as nuvens podem representar a idéia da revelação divina de Deus (Ex 19: 9), ou a vinda do dia do julgamento de Deus (Jl 2: 1-2). Mas, no entanto, nenhuma dessas acepções podem ser confirmadas nessa passagem citada (Stone: 1990, 349)

Talvez essa passagem das nuvens possa simbolizar a arrogância da águia e a sua oposição ao império divino, pois ela quer e conquista todo o mundo, ao “espalhar as

³⁵ M. A. Knibb, & R. J. Coggins. *The First and Second Books of Esdras*. (Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University, 1979).

suas asas sobre toda a Terra, e todos os ventos sopraram sobre ela e as nuvens foram junto com ela”. Lembrando que o símbolo do vento está ligado com a expressão quatro cantos do mundo. Assim, a águia nessa passagem representa um animal com poderes teofânicos, que se opõe ao poder de Deus dentro de um padrão de *Urzeit und Endzeit*, de criação e final dos tempos. Essa oposição entre criação e final dos tempos, apesar de não estar representada na passagem citada, está explícita no julgamento da águia feito pelo leão, no qual a águia desaparece e as idades estão completas, 4Esd 11: 36-46; 12: 1.

Cabe lembrar que o padrão de criação e final dos tempos é confirmado porque o leão é interpretado em 4Esd 12: 31-334 como sendo o messias, ligado à casa de Davi. O capítulo 12 de 4Esd é a interpretação da visão da águia feita pelo Altíssimo ao visionário Esdras. O padrão de visão de sonhos e a sua interpretação feita por anjos, ou pelo Altíssimo são uma constante nos apocalipses judaicos do segundo Templo.

Outra passagem de 4Esd que comprova a interpretação das passagens das nuvens (4Esd 11: 1-3) como sendo uma interpretação entre a criação e o final dos tempos é a visão de 4Esd 13: 1-7, do homem do mar:

E depois de sete dias eu tive um sonho noturno; e olhei, um vento saindo do mar que moveu todas as ondas. E olhei, esse vento fez uma figura como a de um homem vir do coração do mar. E olhei, que esse homem voou com as nuvens do céu; e quando ele virou a sua face para olhar, tudo na direção do seu olhar tremeu, e quando a sua voz saiu da sua boca, tudo o que se escutava da sua voz derretia como cera de vela quando em contato com o fogo. Depois disso eu olhei, e uma inumerável multidão de pessoas que se juntaram dos quatro ventos do céu para fazerem guerra com o homem que veio do céu.

Nessa visão, como observou Stone (1990, 382), ao contrário da anterior, os símbolos são claros, “a aparência do homem, o ataque dos inimigos, a vitória na batalha, e a união do povo escolhido”. Nessa citação o mar não representa as forças do mal, mas sim a força do bem, de Deus, uma originalidade de combinações de 4Esd, pois não tem origem nos textos canônicos, (Stone: 1990, 384-5). As nuvens

aqui representam a teofania de Deus que agora se opõem às forças terrenas, simbolizadas pelos homens que vem dos quatro ventos do céu/cantos do mundo.

O estudo do simbolismo das nuvens, que representam a verticalidade da história, nas visões dos capítulos 11 e 13 de 4Esd se complementam, mostrando que o julgamento divino acontece tanto em relação às forças malignas provenientes do caos (criação do mundo), 4Esd 11, como às forças malignas provenientes da Terra no final dos tempos, 4Esd 13: 21-32.

Desse modo, o julgamento de Deus acontece tanto por meio de uma representação messiânica de um ponto de vista mais terreno, que implica numa mensagem política, pois existe uma referência à dinastia davídica (4Esd 12: 31-33), como uma mais espiritual, originária das profundezas do mar, 4Esd 13: 52-3.

A água em 4Esd 13 tem uma conotação positiva, ao contrário de 4Esd 11, pois é um símbolo cosmogônico de origem (Girard: 1997, 192), mostrando que o julgamento final dos tempos está pré-determinado desde as origens, devido à referência ao “homem que vem do mar”.

No entanto, os dois messias somente serão revelados no final dos tempos (apesar de estarem pré-determinados), quando o fim da história humana estiver próximo nas duas visões, e não para todos, mas, somente, para o visionário Esdras, 4Esd 13: 53-56, 4Esd 12: 32.

Apesar do messias em 4Esd 12 estar ligado à casa de David, não se encontra nessa visão nem um dado a mais que confirme uma interpretação mais detalhada, mesmo tendo um papel significativo; “pois ele vai devolver o resto do povo à terra de Israel e irá celebrar com eles até o final e o dia do julgamento” (4Esd 12: 34). Isto acontece, porque não temos nenhum vocabulário em 4Esd que ressalte a sua linhagem ligada à dinastia davídica, fora a alusão ao leão, símbolo tradicionalmente ligado à casa de David (Stone: 1990, 213).

Talvez isso aconteça porque o reino messiânico e o messias são temporários (Stone: 1990, 213). Eles são apenas agentes de Deus usados para ressaltar a época em que vai acontecer o julgamento final de Deus, ligando a questão da teodicéia divina, desenvolvida nos primeiros capítulos de 4Esd (Stone: 1990, 213).

Desse modo, ao reduzir o papel do messias a favor da pré-determinação divina e do julgamento de Deus, ressaltando o aspecto forense desse julgamento em

detrimento de um combate escatológico, o autor de 4Esd quis ressaltar mais o aspecto cósmico e não político da sua mensagem escatológica.

É importante ressaltar que na visão de 4Esd 13 o homem que sai do mar tem uma conotação mais guerreira do que o messias de 4Esd 12 (Stone: 1990, 212). Por que isso aconteceu?

Stone (1990, 212) argumenta que mesmo tendo uma interpretação guerreira e única dentro de 4Esd, a passagem de 4Esd 13 tem uma mensagem forense mais acentuada, como em 4Esd 12, não vendo problema nessas duas interpretações messiânicas, pois não contradizem a mensagem de 4Esd como um todo.

Também se concorda com a tese de Stone (1990), acrescentando que do ponto de vista defendido aqui, isso aconteceu porque o autor de 4Esd, além de não ter uma construção sistemática de sua mensagem teológica, queria se distanciar do padrão de história da *Torah* terrena desenvolvida nos textos canônicos do judaísmo, *Tanak*.

Se ressaltasse o caráter dinástico e guerreiro do messias ligado à dinastia davídica em 4Esd 12, o autor de 4Esd poderia dar margem a uma interpretação de história deuteronômica, o que diminuiria a interpretação de que o curso da história estava pré-determinado dentro do padrão de criação e final dos tempos; pois o julgamento divino poderia se referir à ação de Deus dentro da história terrena relativa ao presente e não ao final dos tempos e ao futuro.

Provavelmente é por isso que a descrição do aspecto guerreiro messiânico aconteça somente na visão de 4Esd 13, pois nessa visão o messias não tem uma conotação terrena, mas sim, cósmica, não ameaçando o sentido da *Torah* cósmica.

Outra passagem, em 4Esd 11-12, que reflete a preocupação em não apontar detalhes que enfatizem o curso da história através das sucessões dos quatro impérios está na descrição da águia:

Ele disse para mim, esta é a interpretação da visão que você viu: a águia que você viu saindo do mar é o quarto reino que apareceu na visão do seu irmão Daniel. Mas não foi explicado a ele como eu vou explicar agora para você. Olhe, os dias irão chegar quando este reino surgir na Terra, e ele deverá ser o mais terrível do que todos os outros reinos que vieram antes dele. E doze reis deverão reinar nele, uma atrás do outro. Mas o segundo que reinar irá estender a sua

dominação mais tempo que os outros doze. Esta é a interpretação das doze asas que você viu. A voz que você escutou falando, não veio da cabeça da águia, mas do meio de seu corpo, está é a interpretação. Na metade da dominação deste reino grandes batalhas irão surgir, ocorrendo perigo de destruição desse reinado; entretanto ele não irá cair, mas sim ganhará a sua antiga força. Assim como você viu as pequenas asas subindo em cima das asas, esta é a interpretação. [...] Nos últimos dias o Altíssimo irá elevar três reis³⁶, que irão renovar muitas coisas nos seus reinados, e irão reinar sobre toda a Terra mais opressivamente do que todos os anteriores antes deles; sendo assim eles serão as cabeças da águia. Por isso tudo elas irão espalhar o terror e realizar as suas últimas ações. Por isso que você viu a grande cabeça desaparecer, pois um dos reis³⁷ deverá morrer na cama, mas em agonia. Mas para os dois que permanecerão, a espada³⁸ irá acabar com eles. Pois a espada de um vai destruir o outro que está com ele; mas ele deverá ser destruído pela espada no final dos dias.

E pelo leão que você viu saindo da floresta rugindo e falando com a águia e reprovando as suas injustiças, e por todas as palavras que ela falou. Este é o Messias³⁹ cujo Altíssimo guardou para o fim dos dias, que irá surgir da posteridade de David, e começara a falar com ele; irá denunciá-lo por seus pecados... Primeiramente ele irá deixar ele vivo para sentar no local de julgamento, e depois irá reprová-lo, e irá destruí-lo (4Esd 12: 10-34).

Pode-se perceber que não existe em 4Esd uma preocupação em descrever os impérios anteriores ao quarto. 4Esd adapta a visão de Daniel para a sua própria época, pois o quarto reino agora não é mais o grego-macedônico, mas sim o romano. Pode-se ter certeza disso tanto pela alusão à destruição do segundo Templo, como pelo símbolo da águia que representava Roma e era utilizada nos estandartes

³⁶ Cabe dizer que na maioria dos manuscritos de 4Esd, em Siríaco, Etiópico, Árabe, Armênio e Latim, o termo reis refere-se a reinos e somente na tradução escrita em geórgico, que se refere a reis. Isso respalda a tese desenvolvida neste trabalho de que não existe uma preocupação, por parte dos textos apocalípticos judaicos, em narrar os fatos históricos por em si mesmo, mas apenas de uma maneira estrutural, para ressaltar o controle divino sobre o curso da história. Para uma discussão sobre os manuscritos de 4Esd, cf. Stone: 1990.

³⁷ Eles no manuscrito em latim (Metzger: 1983, 550, nota i).

³⁸ O termo espada refere-se também a espada de Deus.

³⁹ No manuscrito em Latim, “o ungido”.

romanos. A águia tem muitos simbolismos, pois além de servir para os leitores de 4Esd localizar a época do *eschaton*, pela tradição judaica ela também é reconhecida como um símbolo de destruição, Oséias 8: 1, Jô 9: 26 (Stone: 1990, 348).

Assim como o texto de Dn 7, a águia em 4Esd apresenta cabeças e asas que se referem a imperadores e dinastias romanas. As sucessões das asas servem para o leitor de 4Esd reconhecer as etapas particulares do processo escatológico, até o seu ápice quando o messias aparecer para julgar a águia.

A identificação das asas e das cabeças como figuras históricas tem sido um grande debate entre os escolares que estudaram e estudam 4Esd. Stone fez um completo apanhado sobre esse debate, (1990, 363-365). A grande dificuldade de interpretação da visão da águia está em relação a quem foram os reis simbolizados pelas asas. Stone aponta uma teoria defendida por Völter⁴⁰, de que as doze asas que aparecem na visão e na interpretação da águia seriam: César, Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio, Nero, Galba, Oto, Vitélio, e os usurpadores Vindex, Nimfídio e Piso (Stone: 1990, 365).

Stone diz que a teoria desenvolvida por Völter é de difícil aceitação, em relação às pequenas asas, porque elas têm sido interpretadas de duas maneiras, tanto em relação a governantes não romanos, como os generais e pretendentes romanos (Stone: 1990, 365).

Desse modo, não se sabe ao certo quem seriam os governantes simbolizados nas asas. O único consenso atualmente são as cabeças, pois essas representariam a dinastia flaviana; Vespasiano, Tito e Domiciano. A data dessa visão seria na época de Domiciano por volta de (81-96 d.C.), provavelmente na última parte do seu reinado quando as perseguições e crueldades do seu império atingiram o ápice (Stone: 1990, 365).

As dificuldades em descobrir quais figuras históricas foram simbolizadas pelas asas ressaltam que o autor de 4Esd não estava interessado nos fatos históricos por si mesmos, mas sim no conteúdo da sua mensagem e na revelação dos sinais que indicam “quando” o julgamento de Deus virá. A facilidade no reconhecimento das cabeças da águia como os imperadores romanos é um indício muito claro de uma revelação da história que privilegia o futuro, a partir do presente da época do autor de

⁴⁰ D. Völter, “Die Gesichte vom Adler und vom Menschensohn im 4Esra nebst Bemerkungen über die Menschensohn-Stellen in 1. Henoch,” *NTT* 8 (1919) 241-73.

4Esd. O passado é importante na medida que serve como auxílio para a construção de uma nova tradição, consciência e experiência histórica.

Ao “revelar” e dar um sentido para o presente o autor de 4Esd teve também que reconstruir os acontecimentos passados, para que esses comprovassem o sentido da história que privilegiasse o futuro e a mensagem apocalíptica. No entanto, para a história “revelada” ter a sua ação de “catarse” para a sociedade judaica, ela teria que estar integrada com a tradição teológica e histórica de Israel, não contradizendo a *Torah*.

O autor de 4Esd construiu esse vínculo com a *Torah* tradicional através primeiramente da pseudonímia, pois confere ao visionário apocalíptico um vínculo com essa tradição, na medida que o seu público alvo possa reconhecer essa tradição. Assim a pseudonímia confere ao autor de 4Esd; “uma convicção de continuidade da revelação e da tradição, o que significa que a sua própria identificação não é o mais importante” (Meade: 1987, 91).

A própria identificação do visionário Esdras em 4Esd só é relevante para ele se tornar apto a receber a revelação divina, mas não para ressaltar as suas qualidades pessoais, como, por exemplo, a dos profetas, que conseguem atrair o povo como um todo, sendo considerados verdadeiros “reformadores sociais”, com poderes carismáticos, de acordo com o famoso conceito de “carisma” construído por Max Weber.

A função do visionário apocalíptico não é a de um reformador social, pois ele não quer uma mudança social dentro da sociedade. A sua mensagem é pietista, distanciando-se da realidade social. Pode-se comprovar isso por meio da pré-determinação da história, pois desde a sua origem o julgamento de Deus já estava determinado, bem como o curso da história humana, não tendo sentido assim “pregar” uma mudança dentro da sociedade na história terrena.

A forma encontrada pelos autores apocalípticos para mudar a visão do passado em relação à tradição profética e ao mesmo tempo vincular-se a ela, foi recuar a pré-determinação da história para antes da construção da aliança entre Deus e Moisés, usando para isso mitologias e símbolos que ajudassem a entender que a verdadeira aliança divina já estava pronta desde a criação do mundo.

Ao recuar até a época da criação do mundo, os autores apocalípticos poderiam construir uma nova tradição não alterando as questões principais como a aliança entre Deus e Moisés, mas simplesmente, reforçando a sua mensagem ao torná-la cósmica aumentando também a sua atuação. Ao torná-la cósmica os autores apocalípticos queriam demonstrar que a lógica entre a aliança entre Deus e Moisés construída a partir do período do Exílio não funcionava mais, devido ao pecado dos judeus, que traíram a aliança divina, mesmo sabendo que ela existia.

Um dos elementos para a construção desse novo passado que poderia auxiliar a conformação do sentido da história da literatura apocalíptica judaica foi a seqüência dos impérios desenvolvidas em Dn 7, 2Bar e 4Esd, para demonstrar que a lógica deuteronomica não funcionava mais, pois, como disse Harnisch⁴¹:

A visão da águia é caracterizada como representando uma certa maneira de ver a história, enfatizando não os atos de Deus, mas sim os eventos do eschaton. E é esta ênfase que delimita o espectro da visão da última das bestas de Daniel.

Harnisch, nessa afirmação, diz que a visão das bestas de Daniel 7 deixa margem a uma interpretação que afirme a ação de Deus na história. Concorda-se com essa observação, mas afirmando que a ação de Deus na história está mais clara em Dn 2, (escatologia deferida).

Assim, tanto 4Esd como 2Bar, fizeram uma recepção da seqüência dos impérios, que enfatizaram mais o julgamento divino que os personagens, eventos terrenos e a ação de Deus na história. Isso aconteceu em parte tanto pela tradição apocalíptica já estabelecida com Daniel como pelo contexto histórico de 4Esd e 2Bar, que foram mais traumáticas do que os eventos da época de Daniel.

A visão da águia em 4Esd apresenta algumas diferenças em relação à visão de 2Bar sobre a sucessão dos impérios. 4Esd faz uma referência explícita a Daniel, enquanto 2Bar não faz. A descrição do messias tem um papel mais importante em 4Esd do que em 2Bar, pois em 4Esd as visões dos dias do julgamento aparecem com maiores detalhes do que em 2Bar.

⁴¹ W. Harnish. *Verhängnis und Verheißung der Geschichte: Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruch apokalypse* (FRLANT 97; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969).

2Bar, na sua descrição dos impérios usa símbolos (fonte, vinha, floresta) que enfatizam mais uma “teologia natural” dos que símbolos que representem uma descrição pormenorizada da época do final dos tempos, talvez isso aconteça pela natureza do entendimento da “sabedoria” divina nos dois textos. A idéia da natureza da “sabedoria” em 4Esd está ligada mais com a natureza esotérica dos conhecimentos ligados ao *eschaton*, pois o visionário Esdras está vendo mistérios que não são revelados para todos (Murphy: 1986, 314):

Faça público os vinte e quatro livros que você escreveu primeiro, e deixe os valorosos e os sem valores lerem; mas deixe os setenta livros que foram escritos por último, para a distribuição deles entre os sábios dos seu povo. Porque neles se encontram a nascente do entendimento, a fonte da sabedoria, e o rio do conhecimento. (4Esd 14: 45-47)

Segundo Murphy (1986, 314), este é um excelente exemplo, “na qual a terminologia da palavra sabedoria se tornou detentora de um conhecimento que não é avaliável a uma grande público”.

Assim, para Murphy (1986, 314) 2Bar teria uma idéia diferente da natureza da palavra “sabedoria”, pois para ele a *Lei* está relacionada com “sabedoria” (2Bar 44: 14; 51: 3, 4, 7; 38: 2-4, 77: 16), enquanto em 4Esd a associação entre *Lei* e sabedoria é mais rara (4Esd 8: 12). Murphy (1986, 314) conclui que em 4Esd 14: 45-47, “a sabedoria não é achada nos vinte quatro livros canônicos, mas está reservado nos setenta livros secretos”.

Sem dúvida o argumento de Murphy é convincente, mas como ele diz (1986, 314. n. 20) não contraria o conceito de história revelada em 2Bar;

Eu não quero negar que uma revelação especial é dada para Baruch, mas eu sugiro que a revelação aqui meramente confirma que já está avaliado e conhecido pela Lei. Mesmo sem a revelação a Baruch, alguém deve entender que Deus diz para ele.

Com efeito, enfatiza-se nessa pesquisa que existe um vínculo mais destacado entre sabedoria e a *Lei* em 2Bar do que em 4Esd, e isso pode ser um dos motivos

para 2Bar não ter usado os mesmos símbolos de Daniel, na sua seqüência dos impérios. Mas em compensação não se concorda com a tese de que o caráter de “revelação” da mensagem de 2Bar não teve o mesmo impacto do que em 4Esd.

Stone diz, por exemplo, que não percebe muita diferença entre a Lei e Torah e o termo sabedoria, para ele:

Isto é o final de um processo que pode ser observado do segundo século a.C. na esteira da idéia de sabedoria, particularmente a sabedoria personificada, que é identificada com a Torah. Isso teve importantes implicações para a idéia de Torah, incluindo a sua adesão aos aspectos cósmicos. Pelo nosso estudo, não existe nada de surpreendente entre as trocas de terminologias entre Torah e sabedoria. O uso da “Lei” para ordenamentos divinos implica numa obrigação e determinação sobre todos os seres humanos e não somente o povo de Israel (1990, 267).

Com efeito, assim podemos concluir esse capítulo afirmando que a herança e a recepção do mito das quatro idades de Daniel em 4Esd, 2Bar apesar de revelarem algumas diferenças, principalmente em relação aos usos das linguagens simbólicas, apresentam as mesmas “estruturas de sentido”⁴², ou seja, a mensagem de que o entendimento do curso da história é iminente e depende da “revelação divina”.

Essa revelação faz parte de uma “memória inspirada” do passado, na qual a seqüência dos impérios faz parte, ajuda a entender esse passado como uma memória contínua, onde cada geração pode se reconhecer a partir da experiência do presente. Assim, a memória “inspirada”, além de ser uma autojustificativa para o visionário (teodicéia de Deus) é também uma consciência do passado que não deixa de ser uma autoconsciência não só para o visionário, como para o público leitor dos textos apocalípticos judaicos⁴³.

⁴² Conceção definida por Burket (2001, 19)

⁴³ O conceito de memória foi tirado de Oakeshott (2003, 61), mas não a sua aplicação à literatura apocalíptica.

7. O MITO DAS QUATRO IDADES DE DANIEL EM JOSEFO

O mito das quatro idades aparece em Josefo no livro 10 de AJ, entre as linhas 184-281, quando ele reescreve o livro de Daniel. AJ provavelmente foi composta por volta de 93-94 d.C., data mais provável devido a referências internas, V 359 (Rajak: 1984, 237-238). Essa data é próxima à composição dos apocalipses de 4Esd e 2Bar, que foram escritos depois da queda do Segundo Templo em 70 d.C.

Portanto, o tempo presente de Josefo e também o de 2Bar e 4Esd estão ligados ao contexto das invasões romanas e destruição de Jerusalém e do Templo por Vespasiano e Tito. Isso significa dizer que eles partilharam a mesma experiência histórica, apesar de expressarem regimes de historicidade diferentes. Assim, a partir da releitura de Josefo acerca da seqüência dos impérios, vai-se demonstrar por que os regimes de historicidade entre essas fontes são diferentes, mesmo tendo compartilhado a mesma experiência histórica.

Josefo, ao contrário de 4Esd e 2Bar, escreveu as suas obras em Roma com o patrocínio de Vespasiano, Tito e Domiciano, para composição de BJ e depois com um novo patrão chamado *Epafroditus*, para a composição de AJ, V e CA, o qual provavelmente era um homem livre e bibliófilo de origem Alexandrina (Rajak: 1984, 223-224)⁴⁴. Portanto, Josefo não tinha mais um patrocínio oficial dos imperadores romanos, o que fez ele sofrer um maior ataque por parte de setores da sociedade romana contrários à cultura judaica. *Epafroditus* apesar de ser um homem rico não estava no topo da pirâmide social romana (Rajak: 1984, 224).

A evidência desse ataque está na composição de CA e V, que são apêndices de AJ, compostos com a intenção de fazer uma autobiografia de Josefo, para um público consumidor romano que não o conhecia e também para responder ao ataque de Apião que o denegria pessoalmente e à cultura judaica. Cabe lembrar que todas as obras de Josefo foram escritas em Grego, o que aponta para um público consumidor grego e romano e não para um público exclusivamente judeu.

No entanto, Josefo também escreveu uma primeira edição de BJ em aramaico, para os povos no interior, BJ 1: 1. Esse público do interior provavelmente foram os

⁴⁴ Cabe lembrar como foi ressaltado na introdução que as siglas BJ, AJ, V e CA, significam respectivamente *Guerra dos Judeus*, *Antigüidades Judaicas*, *Vida e Contra Apião*.

povos das fronteiras orientais do império romano (Síria, Arábia e Leste do rio Tigre), como os Partos e a casa real de Adiabene, que ofereceram oposições ao império romano. Dentro desse raciocínio, Rajak (1983: 179) argumenta que um dos motivos para a composição da versão em aramaico foi em função da *realpolitik* desejada por Vespasiano, alertando para os perigos de uma oposição ao império romano por parte desses povos nas fronteiras orientais e também para o público da diáspora judaica espalhado nessa parte do império. Apesar disso, a versão em aramaico não chegou até nós, mas sem dúvida existiu, pois existem traços lingüísticos semíticos no grego de Josefo de BJ (Rajak: 1984, 175-177).

Portanto, o leitor destinatário de Josefo era um público gentio; no entanto, isso não excluía a construção de sua obra para o seu público nativo, pois existiam muitos judeus em Roma e também espalhados na Diáspora dentro do império romano. A composição de uma primeira edição em Aramaico ajuda a entender o perigo de se estabelecer grandes diferenças entre o público judeu da diáspora e da Palestina, pois mesmo após a destruição de Jerusalém pelos romanos um grande número de Judeus continuou residindo na Palestina.

O caráter de propaganda romana nas composições das obras de Josefo é um fator muito importante para se entender o seu uso do mito das idades. No entanto, não se deve valorizar demais essa característica para não incorrer no erro de achar que apenas a interpretação propagandística pode justificar a sua recepção dos mitos das idades de Daniel. A teologia assistemática e a união dessa com a filosofia da história empregada por Josefo também têm grande destaque (Attridge: 1976, 4).

Josefo reescreve em AJ toda a história bíblica da tradição judaica, nos primeiros onze livros, os outros 9 estão ligados também à tradição bíblica judaica, só que usam mais as fontes contemporâneas, não canonizadas e fora da tradição judaica, para contar o passado próximo e o presente de Josefo.

O principal motivo para Josefo ter escrito AJ é histórico, pois é seu desejo recontar a história dos judeus para mostrar a importância do seu povo para um público que não conhece a história dos judeus e também para sublinhar os eventos que ele participou como testemunha, AJ 1.1. A participação nos eventos é um dos requisitos obrigatórios para a escrita da história na antigüidade clássica. AJ, então, foi escrita a partir desses dois ideais que destacam o presente e os eventos mais

antigos que estão nos primeiros onze livros, incluindo legendas que não podem ser comprovadas, apesar dele dizer que não adicionaria e omitiria nada ao que estivesse nas escrituras judaicas, AJ. 1. 17.

Pode-se afirmar, resumidamente, que Josefo modifica os textos bíblicos por dois motivos; o primeiro está ligado à questão da cronologia, ele queria dar um tratamento cronológico para as AJ, onde o seu leitor pudesse seguir uma ordem temporal, desde a criação até a destruição do Templo em 69-70. O segundo motivo está ligado com o seu leitor pagão, pois ao definir que o seu público principal era esse ele não podia enfatizar o conceito de Aliança entre Israel e o seu povo de uma maneira tão enfática, pois a sua principal intenção em AJ era mostrar que o povo Judeu também tinha um passado glorioso, nos moldes da historiografia grega feito por grandes heróis e homens.

É bom destacar que o título de AJ em grego, significa Arqueologia, o que quer dizer que, assim como Dionísio de Halicarnasso, era interesse seu contar a história dos judeus do seu presente até o passado mais remoto, seguindo a metodologia de escrita da história universal na época helenística, ao contrário de BJ que seguiu um método mais monográfico, com uma maior influência de Tucídides.

A construção e a justificativa de uma história “comum” do povo judaico para os gentios tem prerrogativa antes de Josefo, como por exemplo, com a LXX, versão escrita em grego da bíblia hebraica, composta antes dos textos de Josefo, por volta do século 3 a.C., durante o reinado de Ptolomeu Filadelfo (285-247 a.C.). Os últimos textos da LXX foram compostos por volta do final do século 3 a.C., incluindo o livro de Daniel, que aparece entre os últimos textos, não sendo incluso entre os profetas tanto na versão canônica judaica, como na versão dos LXX (Barreira: 1996, 356-7). Josefo cita a versão dos LXX na introdução de AJ 1. 3.

Josefo em AJ, assim como Políbio e Daniel, também diz que a principal lição a ser aprendida de AJ tem uma característica moral (AJ 1: 3. 14):

Mas falando no geral, a lição mais importante a ser tirada dessa história por qualquer pessoa que tenha a preocupação em seguir essa lição é que os homens que se conformarem a seguir a vontade de Deus que lhes foi dada e acreditarem nela, πίστεω, mesmo em situações que estão além de sua compreensão, não se

aventurando a transgredi-las irão receber como retribuição a felicidade, εὐδαιμονία, de Deus; enquanto aqueles que não seguirem tornando-a impraticável, por mais que estejam com boas intenções sofrerão grandes desastres.

Nessa passagem a moral de Josefo relaciona-se com o conceito de piedade religiosa necessária para os judeus, devido à observância da Lei.

Pode-se observar que Josefo em seu prefácio de AJ está demonstrando os motivos e as causas para a escrita de sua história, que foi influenciado pela tradição deuteronômica e também pelo ideal grego helenístico religioso, que pregava uma relação entre o divino e os atos humanos, numa perspectiva moralizante acerca da conduta humana, dos grandes políticos e heróis.

Os termos gregos citados acima significam numa tradução ao pé da letra fidelidade (πίστεω), alegria e felicidade (εὐδαιμονία), respectivamente. Fidelidade nessa passagem está relacionada com o ato de crença nas realizações de Deus, o que significa que os seus leitores judeus ou não devem ter confiança nos seus atos (Martins Terra: 1999, 471). Apesar de ser um vocabulário grego esse termo tem uma conotação relativa à tradição judaica do segundo Templo, pois afirma que a crença na vontade de Deus é um critério fundamental para se conseguir a felicidade na Terra e conseqüentemente a retribuição divina, mesmo em situações desastrosas para o povo judeu.

O termo *felicidade*, entretanto, também, mostra uma influência helênica, pois a filosofia helenística, segundo Erler & Grasser:

Reside ênfase especial nas questões da ética prática, que encontramos nas escolas helenísticas. Epicuro e a sua escola, mas também os estóicos, não se dedicavam apenas à elaboração teórica da filosofia, mas queriam proporcionar auxílio concreto no esforço de encontrar a felicidade (eudaimonía) na vida imanente e oferecer técnicas para dar conta do viver. Os filósofos queriam transmitir uma verdade já conhecida em forma de dogmas racionalmente compreensíveis. Dessa maneira ela pretendia ser útil ao ser humano na sua busca pela felicidade. Não obstante todas as demais diferenças entre elas, o ponto comum que distingue a escola de Epicuro e o estoicismo é que eles consideravam as questões de

moralidade prática importantes, encaravam a filosofia como arte de viver e, por isso, viam na ética uma parte especialmente importante de sua doutrina (Erler & Grasser: 2003, 11;14).

Com efeito, pode-se dizer que existiu em Josefo, também, a ligação entre a filosofia estóica e a importância dos atos humanos, ou seja, os atos universais (*koinás praxéis*)⁴⁵, como disse Mortley (1996, 40), para a escrita da história universal e para compreensão da atuação divina na história, que no caso de Josefo refere-se à escrita da história universal dos judeus em AJ:

Assim, em princípio, eu vou entreter aqueles que irão ler estes volumes para fixar os seus pensamentos em Deus, e para testar se o nosso fundador da Lei (Moisés) teve mérito na concepção de Sua natureza e se sempre designou a Ele a suas ações (praxéis) como adequadas ao Seu poder, mantendo as palavras relativas a Ele puras das mitologias impróprias dos outros (AJ 1.3.15-17).

Como Moisés, Daniel, também, é julgado pelos seus atos dentro da história e não somente pelos seus atos ligados a questões estritamente religiosas, pois ele conseguiu prever, através da sua piedade, dos seus atos e da sua sabedoria (*sófia*), que a providência divina iria colocar Roma no centro mundo, punindo os judeus com a destruição do Templo em 70 d.C. (AJ 10.276).

Assim, a comparação que pode ser feita entre a filosofia helenística e a cultura judaica é que Deus, também, tem preocupação com os atos humanos dentro história, não sendo considerado somente uma entidade metafísica, e que a felicidade para os judeus podia ser alcançada quando eles praticavam ações humanas que respeitassem o seu poder, sendo adequadas aos desígnios divinos.

A ligação entre o respeito pela lei com a piedade, também, como se disse anteriormente tem prerrogativa na tradição helenística e romana, pois segundo, Feldman:

⁴⁵ *Diodoro da Síclia. 5.14 apud Mortley (1996, 40-41).*

Os filósofos helenísticos e romanos estão ligados fortemente a respeito da lei com a piedade. Assim, Musonio, no seu retrato do líder ideal, sublinha duas qualidades em particular, sua ligação com a lei e o seu cuidado com a veneração a Zeus; o ideal de realeza é um imitatio dei, e o rei é para ser, como Zeus, o pai de seus súditos. O reverso, paranomia, “falta de lei”, leva a asébeia, “impiedade”, a marca do tirano, quem, como disse Sócrates é representado, comandando não de acordo com as leis, mas de acordo com os seus próprios desejos (Xenofonte, Memorabilia 4.6.12)⁴⁶.

Com efeito, apesar de concepções diferentes acerca da natureza humana, tanto Josefo como os historiadores e filósofos helenísticos concordavam que a busca para felicidade deve ser alcançada através dos atos humanos, pois o comportamento externo para ambos era mais importante que o interno, como disse Sêneca no seu trabalho sobre a ira, “se você tem um comportamento externo certo, o homem interior tende a seguir esse comportamento⁴⁷”.

Mais uma vez é bom dizer que o conceito de felicidade para Josefo e Políbio tem uma natureza diferente, pois para um a virtude dentro da história já basta para obtenção da felicidade enquanto para o outro esta busca da felicidade está ligada, também, a obediência da Lei divina.

Tanto Josefo como Políbio distanciam-se do conceito de história dos autores apocalípticos, pois para estes a história já estava pré-determinada desde a sua criação, o que determina que toda a humanidade será julgada pelos seus atos, sofrendo com essa punição e somente alguns que tiveram piedade para aceitarem a teodicéia, mesmo não a entendendo, pois o curso da história humana tem uma natureza esotérica, serão salvos.

A retribuição divina opera em AJ influenciada pelo conceito de história deuteronômica do padrão dos profetas clássicos (Jeremias), de pecado, punição e perdão. Apesar disso, a história em AJ não está pré-determinada, desde o começo; ela tem uma relação causal com os eventos e os atos humanos.

No entanto, esses conceitos de pecado, punição e perdão e a sua relação com atos humanos não acontecem de uma forma direta, pois o conceito de aliança entre os

⁴⁶ Feldman (1998, 114-115).

⁴⁷ Sêneca, *De ira*, 3.13. 1-3. *apud* Mortley (1996, 41).

judeus e Deus não acontece em AJ de uma forma exclusiva, como na tradição judaica; “Entretanto, a linguagem de Josefo não é simplesmente uma tradução da noção bíblica de aliança. Parece, entretanto, ser uma substituição” (Attridge: 1976, 79).

Essa substituição mostra que Josefo diminuiu a exclusividade da aliança para ressaltar o caráter universalista da atuação divina na história, pois ela se aplica também a personagens romanos e gregos como no caso de Vespasiano em BJ 3.399, onde ele diz que Vespasiano será o Imperador:

“Imagina você Vespasiano, que na pessoa de Josefo você a considere como um mero preso; mas eu venho a você como um mensageiro dos grandes destinos. Eu não fui lhe mandado como um mensageiro de Deus, eu conheço a Lei dos judeus e sei me comportar como um general prestes a morrer. Você vai me mandar para Nero? Porque isso? Você pensa que depois da sua ascensão a sucessão de Nero irá continuar? Você será César, Vespasiano, será César, você e o seu filho. Deixe-me em mãos mais seguras e me mantenha contigo; pois você César é senhor não somente da minha pessoa, mas de toda a Terra e o Mar”.

Nessa passagem pode-se perceber que Josefo resalta o sentido político de sucessão, pois Vespasiano será imperador por suas qualidades pessoais, e só em outras passagens próximas ao seu relato sobre a destruição do Templo, que Vespasiano torna-se um agente de Deus que irá punir os judeus por cometerem pecados, como a profanação do Templo, durante a revolta com os romanos em 66-70 d.C. Como, por exemplo, em BJ 5. 412-13, no final de um longo discurso, no qual Josefo foi convocado por Vespasiano e Tito para dissuadir os revoltosos judeus a se entregarem a Vespasiano: “Eu não imagino piores impiedades do que as suas. Minha crença, então, é que a Deidade saiu dos lugares santos e está agora do lado daqueles que vocês estão em guerra agora”.

Existe assim uma relação entre os atos humanos e a justiça divina, mas que é abrandada para ressaltar a universalidade dessa justiça dentro da história humana. Ao descrever a punição dos judeus pelos seus pecados, sem dúvida nenhuma Josefo usa símbolos que nos remetem aos apocalipses de 2Bar e 4Esd, como o simbolismo dos

quatro cantos/ventos do mundo, “A fortuna, τύχη, que era originária de todos os cantos do mundo passou para eles (romanos)⁴⁸, e Deus agora que passa entre as nações, trazendo para cada uma o bastão do império, ἄρχήν, agora reside sobre a Itália” (BJ 5. 367).

Diferentemente do simbolismo dos quatro cantos do mundo nos apocalipses de 4Esd e 2Bar, Josefo não o usa para mostrar os sinais do que o fim do mundo é iminente, mas sim, para demonstrar que o poder divino transita sobre o mundo inteiro de acordo com a idéia universalista estoíca do mundo.

Esta idéia sobre o conceito da Fortuna tem tanto uma conotação religiosa da tradição judaica como da tradição grega. O conceito de Fortuna pela tradição judaica demonstra o conceito de pecado, diminuindo a exclusividade da Aliança feita entre Deus e os Judeus, como na passagem das AJ 10.250, na qual Josefo, segundo Levison:

Introduz o particípio πεπιστευμένος distinguindo a sua interpretação da visão bíblica de que o espírito divino reside sobre Daniel. O parâmetro para essa distinção entre o que ele relata e o que ele mesmo diz aparentemente em AJ 10. 239, onde ele não diz que o poder divino está em Daniel (Dn 5: 11-14), mas que o poder divino o acompanha (συμπάρεστι) (Levison: 1996, 225).

A influência da tradição grega pela tradição estoíca tem uma interpretação moralizante e religiosa, pois a Fortuna em Josefo está sempre mudando, ao contrário de Políbio: “pois para Políbio a μεταβαίνειν da τύχη não existe. A duração da Fortuna em relação ao povo romano tem um significado mais profundo para Políbio do que para Flávio Josefo.” (Villalba I Varneda: 1986, 56).

Desse modo, pode-se dizer que a Fortuna em Josefo não mostra somente que o poder político passou para os romanos, mas também o poder material (BJ 5.366), como disse Villalba I Varneda (1986, 55). Pode-se acrescentar ainda que o poder material vem acompanhado pelo poder religioso, pois atua também como punição divina pelos pecados cometidos pelos revoltosos judeus.

⁴⁸ Parênteses nosso.

Nesse sentido, Josefo racionaliza o conceito de culpa, que agora pode ser superado mediante um melhor conhecimento e uma retidão ao agir (Martins Terra: 1999, 508). Esse conhecimento pode ser apreendido através da revisão da história judaica, como Josefo faz em AJ e BJ, nos seus discursos.

A influência judaica do padrão deuteronomico acontece em Josefo quando no seu discurso antes do cerco final ao Templo de Jerusalém os rebeldes judeus não resolvem ceder aos seus apelos e são atacados pelos romanos que arrasam a cidade de Jerusalém e o Templo. Nesse caso, para Josefo a culpa recai sobre os rebeldes judeus que pecaram e não entenderam que Deus saiu de Jerusalém porque eles mesmos profanaram o Templo.

Um exemplo da descrição dos pecados dos judeus pelos seus próprios pecados que remontam ao padrão deuteronomico de pecado, punição e perdão está na descrição de Josefo sobre a mãe que comeu o seu próprio filho (BJ 6. 205-206).

Nessa passagem de BJ citada anteriormente, Josefo descreve a história da mulher que comeu o seu próprio filho. Essa mulher se chamava Maria, filha de Eliazar, que era de uma boa família e saiu da sua cidade natal para apoiar os rebeldes judeus durante o cerco de Jerusalém pelos romanos. Esse foi o seu erro, ter apoiado os rebeldes que profanaram o Templo, o que a fez também cometer essa atrocidade, como descreve Josefo em BJ 6. 205-206; “Pobre criança”, ela disse, “entre a guerra, a fome e a sedição civil, que fim eu deveria preservar para você?”

Esse episódio provavelmente não é verídico, mas a intenção de Josefo é descrever as calamidades e os pecados que os judeus cometeram, por terem profanado o Templo, além de servir como efeito de retórica, para dizer que esses eventos foram o ápice da sua história narrada em BJ.

A mãe, assim como em 4Esd, pode ser entendida como metáfora da parte do povo judeu (rebeldes judeus) que está se autodestruindo. Esse episódio em muito se parece aos eventos que precedem o fim do mundo terreno narrados nos apocalipses de 4Esd e 2Bar, o que marca um ponto de conexão entre Josefo e a literatura apocalíptica. Essa conexão foi destacada por Rajak:

A literatura apocalíptica, como foi dito, cortou o nó por olhar para uma nova era, na qual o mundo e a condição humana irão ser transformar. Esse problema

talvez explique porque em BJ se tenham muitas questões relativas a pecado e punição e poucas relativas a arrependimento e reconciliação. No entanto, não existe dúvida que Josefo segue o esquema usual, pois faz uma forte invocação acerca de Jerusalém, quando os rebeldes tomam o Templo e a fome está chegando, insistindo que mesmo a cidade pode ser salva, pois ela foi propiciada por Deus a não ser destruída... O longo discurso por Josefo em BJ (5. 19, 415) bota dúvidas nisso: “a Deidade facilmente se reconcilia com aqueles que se arrependem e confessam” (1984, 28).

Pode-se confirmar a hipótese de Rajak dizendo que Josefo, apesar de compartilhar com 4Esd e 2Bar o mesmo processo traumático da queda do Templo em 70 d.C., não seguiu a mesma filosofia da história que tende ao futuro. O primeiro exemplo disso está em sua crítica aos personagens que se autodenominavam profetas e exortavam os refugiados judeus, durante o cerco de Tito a Jerusalém, a sacrificarem as suas vidas ao não se renderem aos romanos:

Eles devem a sua destruição a um falso profeta, ψευδοπροφής, que tinha proclamado as pessoas na cidade que Deus tinha comandado a eles que fossem para dentro do altar do Templo esperarem os sinais de suas salvações, τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας. Numerosos profetas, entretanto, subornados pelos tiranos, apareceram nesse período para persuadir o povo a esperar a ajuda de Deus, para que as deserções fossem controladas, despertando a esperança naqueles que estavam com medo e receios (BJ 6. 285).

Os termos gregos são traduzidos como falso profeta e sinais de suas salvações, o que indica que Josefo não acreditava nessas esperanças que forneciam suporte e despertavam os sentimentos nos rebeldes judeus de que a vinda da era messiânica para além da história humana era iminente.

A palavra grega sōtērías é derivada do substantivo sōtēría, que no vocabulário grego religioso significa salvação. Assim, nessa passagem essa palavra consiste em atingir uma vida que vá além da morte, num contexto de beatitude (Martins Terra: 1999, 466).

Deste modo, esse termo está ligado à crença apocalíptica no final iminente do mundo que Josefo rejeita, sendo uma prova que ele seguiu um padrão de história deuteronômica de pecado, punição e perdão. Mas esse padrão de história deuteronômica é adaptado à tradição religiosa grega, por meio da Fortuna, destacando mais o aspecto ético e moral dentro do caráter dos grandes personagens judeus e gentios, do que o caráter piedoso e exclusivista entre a Aliança feita por Deus e os Judeus.

Com isso, pode-se dizer que Josefo atenuou a tradição religiosa e teológica do padrão deuteronômico para ressaltar mais o seu aspecto relacionado com a história dentro de um julgamento dos atos humanos na história terrena e não fora dela.

A passagem principal que confirma o padrão deuteronômico da história como um regime de historicidade que não trabalha com o futuro, mas somente com o presente e o passado, está na recepção do mito das idades por parte de Josefo de Dn 2:

Dois anos depois do saque do Egito. O rei Nabucodonosor teve um grande sonho, quando Deus revelou a ele quando estava dormindo, mas quando ele levantou de sua cama, ele esqueceu; assim depois disso ele chamou os Caldeus e os Magi e disse que teve um certo sonho informando que ele tinha acabado de esquecer, e ordenando para que eles dissessem qual era o significado desse sonho. Quando eles disseram que era impossível para qualquer homem descobrir o significado desse sonho, mas prometendo, que se ele descrevesse o sonho, eles lhe fariam o seu significado. Ouvindo isso Nabucodonosor disse que levaria a morte todos os sábios e adivinhos, quando eles confessassem que não poderiam cumprir a sua ordem. Ao escutar que o rei iria matar os adivinhos e sábios Daniel percebeu que os seus parentes estavam em perigo, assim ele foi falar com Ariochês, chefe da guarda pessoal de Nabucodonosor, pedindo para ele dizer quais eram os motivos que levaram o rei a decretar a morte deles; e ao saber o motivo ele pediu para Ariochês falar com rei para prorrogar a execução dizendo que ele iria interpretar o sonho rezando antes para Deus...Tendo pena daqueles que estavam em perigo e ao mesmo tempo admirando a sabedoria (σοφία) de Daniel, fez saber para ele o significado do sonho e o que o rei deveria saber sobre esse sonho...Agora que você está ansioso em saber

quem deve governar o mundo depois de você, Deus desejou revelar para você durante o seu sono todos aqueles que irão reinar depois de você e mandou para você esse sonho. Você viu uma grande imagem em pé, cuja cabeça era de ouro, os ombros e os braços de prata, a barriga e coxas de bronze, pernas e pés de ferro. Depois você viu uma pedra caindo de uma montanha, que caiu sobre essa imagem destruindo-a em pedaços, não deixando nenhum pedaço, assim o ouro, a prata, o bronze e o ferro ficaram finos como poeira, e o vento soprou forte levando toda a poeira; mas a pedra cresceu e ficou muito grande parecendo que toda a Terra estava ocupada por ela. Esse é o sonho que você viu, e a interpretação para ele é a seguinte. A cabeça de ouro representa você e os reis babilônicos que vieram antes de você. As duas mãos e ombros significam que o seu império será destruído por dois reis. Mas os seus impérios serão destruídos por um rei que virá do Ocidente, revestido em bronze, e o seu poder será eliminado por outro, como o ferro, que terá uma dominação para sempre, por causa da natureza do ferro, que é mais duro que o de ouro, prata ou bronze. E Daniel também revelou ao rei o significado da pedra, mas eu não devo relatar isso, pois eu tenho expectativas de narrar o que é passado e não o que está por vir; entretanto se alguém estiver tão desejoso de saber o verdadeiro significado dessa interpretação, e querer aprender sobre os fatos secretos, que estão por vir, deixe-lhe ter o trabalho de interpretar o livro de Daniel, que se encontra entre os escritos sagrados (AJ 10.195-210).

Apesar de ser uma citação longa essa passagem é a mais importante para essa pesquisa, em relação à seqüência dos impérios, pois resume como Josefo sintetiza a sua recepção da sucessão dos impérios. A sua recepção de Dn 2 privilegia o passado e o presente em vez do futuro, pois ele diz que a história não deve relatar sobre o futuro, mas, somente sobre o passado. A seqüência dos impérios desenvolvida por Josefo consiste nos quatro impérios mais um, Babilônia, Pérsia, Média, Grécia e Roma. Apesar dele não citar esses impérios na passagem anterior, pode-se ter certeza dessa seqüência em AJ 10. 272-276, onde Josefo reescreve a visão do carneiro e do Bode de Dn 8, durante o reinado de Dario rei persa, depois da morte do rei babilônico Nabucodonosor. Cabe dizer que na passagem do Carneiro e do Bode

Daniel, também, omite o fim escatológico citando a conquista romana de Jerusalém. (AJ 10. 276)

As causas que fizeram Josefo omitir o aspecto escatológico, como o significado da pedra e a mistura entre o ferro e o barro, podem ser resumidas de duas maneiras; a primeira é relativa à influência propagandística em defesa do império romano e da dinastia flaviana.

A segunda maneira refere-se a sua crença de que Daniel era um profeta e não um visionário apocalíptico (BJ 10. 249) da época do Exílio, que no passado previu o que iria acontecer no futuro. Só que esse futuro para Josefo era o seu presente, de acordo com a mudança da Fortuna para o lado dos romanos, e não o futuro da escatologia apocalíptica.

Desse modo, Josefo compartilha, como em Dn 2, a noção de escatologia deferida, que por sua vez tem influência nos textos proféticos, como Isaías, por exemplo. É por esse motivo que ele omite a seqüência dos impérios de Dn 7, que têm uma forte mensagem direcionada ao futuro. Josefo fez de Daniel um profeta com qualidades morais religiosas adaptadas à tradição grega, pois ele ressalta o seu caráter sapiencial, (*σοφία*), que lhe confere o dom de adivinhação de sonhos, dentro de uma dimensão ética da religião grega, não a clássica como a de Platão, mas sim a estoíca; “Para os estoícos a sabedoria é definida como conhecimento das coisas divinas e humanas” (*epistēmē theiōn te kai anthrōpeíōn pragmatōn*, Aetius, *placita* 1, 2)⁴⁹. (Martins Terra: 1999, 485)

A sabedoria sobre as coisas divinas e humanas pode ser percebida na sua descrição de Josefo acerca das qualidades espirituais e morais de Daniel:

Agora é necessário relatar certas coisas sobre esse homem (Daniel), o que alguém deve ter grande satisfação em escutar, pois todos os acontecimentos em sua vida aconteceram de uma maneira que levou ele a ser considerado como um dos maiores profetas, que durante a sua vida recebeu grandes honrarias dos reis e do povo, e, mesmo depois de sua morte, a sua memória vive para sempre. Os livros que escreveu e deixou para nós ainda hoje nos convencem que ele

⁴⁹ Cf. J. V. Arnim, *stoicorum veterum fragmenta* (1903-1904), 2, 35; Sexto Empírico, *adversus mathematicos*, 9, 13.

falou com Deus, pois ele não só era capaz de profetizar sobre as coisas futuras, como também fixar a data exata das que coisas que viriam a passar. E quando os outros profetas previam desastres e eram desfavoráveis aos reis e ao povo Daniel era profeta de bons acontecimentos, assim através da auspiciosidade de suas predileções ele atraiu a boa vontade de todos, enquanto das suas realizações ele ganhou crédito entre a multidão pela franqueza de seus feitos e ao mesmo tempo ganhou grande admiração pelo o seu poder divino. E deixou em seus escritos à acuidade e veracidade de suas profecias (AJ 10. 266-268).

Assim como Daniel, Josefo se via como um profeta, pois ele se apresentava como um profeta divinamente inspirado, que tinha conhecimento das escrituras, além das interpretações dos sonhos relativos aos destinos dos Judeus perante a dominação romana, (BJ 3. 351).

No entanto, Josefo ressalta o seu caráter profético - religioso somente em relação à interpretação dos oráculos relativos ao seu presente, deixando claro que ele não tinha o mesmo valor que Daniel, pois o dom da profecia em sua época tinha cessado, operando de outras maneiras, como é dito em CA 1.39-40, quando ele está citando os livros da tradição judaica;

Desses, cinco são os livros de Moisés, que compõem as leis e a história tradicional do nascimento da humanidade até a morte de Moisés. Neste período compõem-se de apenas três mil anos. Da morte de Moisés até Artaxerxes, que sucedeu Xerxes como o rei da Pérsia, os profetas subseqüentes escreveram a história dos eventos de suas próprias épocas em treze livros. Os quatros restantes contêm hinos para Deus e preceitos acerca da conduta da vida humana. De Artaxerxes para o nosso tempo a história completa dos judeus foi escrita, mas não deve ser dado o mesmo crédito dos antigos textos, por causa da falha na exata sucessão dos profetas.

Como disse Gray (1992, 34), apesar da perda da exata sucessão dos profetas, “Josefo acredita que na sua época ainda existiam algumas pessoas que ainda podiam fazer algumas coisas que os profetas tinham feito, sendo inspirados de uma maneira semelhante”.

Esse processo de inspiração é semelhante, pois para ter o dom da adivinhação Josefo precisa ter qualidades morais como a sabedoria e a retidão de Daniel. Desse modo, Josefo enxerga a sua trajetória de vida paralelamente com a de Daniel: “a privilegiada posição em relação a um governante estrangeiro - uma posição que ele tem devido a sua habilidade de interpretar sonhos, que leva ao ciúme; e o ciúme leva a acusações perigosas, mas Deus o protege apesar de tudo” (Gray: 1992, 77).

O ciúme para Josefo vem de seus adversários políticos tanto judeus como pagãos. Apesar de Gray (1992) ressaltar semelhantes processos de inspiração, não podemos dizer que esses processos são totalmente iguais, pois como se viu anteriormente nos outros capítulos, a experiência histórica dos eventos compartilhada por Josefo e Daniel são diferentes, como por exemplo, na sucessão dos impérios e também pelas intenções de composição das suas obras.

Josefo enfatiza as qualidades historiográficas que existem em Daniel, mas que não estão tão desenvolvidas, sendo de modo geral as seguintes: a seqüência dos impérios e a narrativa que envolve a vida dos Judeus numa corte estrangeira durante o Exílio.

Josefo ao expandir esses aspectos em detrimento da mensagem apocalíptica do livro e da própria autoridade de Daniel como visionário apocalíptico, demonstrada nos livros de Dn 7-12, mostra as diferenças entre a sua interpretação acerca da figura de Daniel visto como profeta clássico da visão de Daniel descrita como visionário apocalíptico em Dn 7-12. O visionário apocalíptico, como no livro de Daniel 7-12, não está interessado em descrever a história humana nem tampouco as suas relações com os outros povos, mas sim em pregar uma mensagem pietista, fundando uma nova tradição exegética na história de Israel.

Ao contrário de Josefo, pois ele ressalta as qualidades historiográficas da tradição deuteronômica que apresenta pontos em comum, quando analisamos o caráter individual dos seus profetas em relação à historiografia grega dentro de uma ordem do tempo que privilegia o passado e o presente, permitindo a ele fazer uma comparação com os historiadores gregos, mostrando muitas vezes a superioridade da história judaica, pois os judeus, nas figuras dos profetas, souberam preservar desde tempos imemoriais a sua história.

Com efeito, Josefo tanto na sua interpretação do significado da pedra e da montanha de Dn 2, como na introdução de AJ estabelece diferenças entre a história e os textos religiosos apocalípticos:

Se alguém tiver o desejo de entender os sentidos de qualquer livro de nossa tradição e crença, ele vai achar esta pesquisa difícil e profundamente filosófica; objeto que agora eu postergo, mas se Deus me der tempo, eu devo escrever sobre isso depois de completar esse presente trabalho (AJ 1. 25).

Ele não quer fundar uma nova tradição exegética como nos textos apocalípticos de Daniel, 2Bar e 4Esd, mas sim permanecer dentro da Lei dentro do padrão deuteronomico. A inovação de Josefo está na escrita da história do judaísmo, pois ele construiu uma história que estabeleceu um diálogo com a tradição helenística grega, tanto dentro de uma metodologia como dentro de um sentido para a história.

No entanto, viu-se que Josefo, apesar de seguir uma filosofia da história diferente dos apocalipses judaicos, principalmente em relação aos livros de Dn 7-12, e 2Bar e 4Esd compartilhou com esses a mesma experiência de profanação do Templo como em Daniel, com Antíoco Epífanes e da experiência traumática de destruição do Templo com 2Bar e 4Esd não podendo, assim, ficar imune como Judeu dessa experiência. Pode-se perceber isso principalmente em BJ, quando ele descreve os pecados cometidos pelos judeus durante o saque de Jerusalém em 70 d.C. pelos romanos, que são semelhantes aos sinais da vinda do fim da história descritos pelos textos apocalípticos. Essa semelhança aconteceu porque Josefo, assim como todos os Judeus, sofreu com a queda do Templo em 70 d.C., o que o fez compartilhar da mesma lamentação.

No entanto, como a intenção de composição da sua obra era histórica, em defesa da tradição judaica, mostrando os seus pontos em “comum” com a historiografia e a religião grega, Josefo tinha que diminuir os aspectos mais “exclusivistas” da tradição judaica para manter “a bipolaridade imperfeita “étnica/universal” (Filorano & Prandi: 1999, 282) da religião judaica, depois da queda do Templo em 70 d.C.

Ao postergar o final do mundo Josefo expandiu a seqüência dos impérios conferindo a esse *topos* um sentido da história que pode ser apreendido, também,

pelo estudo e conhecimento do passado. Mas esse passado para um judeu como Josefo não pode ser conhecido somente com o estudo de história, pois para conhecer esse passado é preciso ter o dom da profecia, que só pode ser apreendida com muito estudo, sabedoria e uma ética moral de obediência à Lei. São essas as qualidades necessárias para o equilíbrio da bipolaridade imperfeita “étnica/universal” das obras de Josefo.

Josefo sabia claramente que essa bipolaridade “étnica/ universal” era imperfeita levando em conta as diversas correntes que existiam no judaísmo da sua época. No entanto, como ele estava vivendo em Roma dentro da diáspora judaica, era a sua intenção também fazer uma história que fornecesse uma *Paidéia* para os judeus da diáspora de sua época, ensinando-lhes a não incorrer nos mesmos erros dos revoltosos judeus de 70 d.C. e ao mesmo tempo mostrando a esses judeus sobreviventes como administrarem essa bipolaridade imperfeita, para manter a ética e as tradições judaicas mesmo sem o Templo e ao mesmo tempo conclamando os judeus a viver com os pagãos de uma maneira harmoniosa.

8. CONCLUSÃO

Nesta conclusão vai-se estabelecer os pontos em comum e as diferenças que existem nos usos do mito das idades nas fontes aqui analisadas.

O primeiro ponto em comum nos usos de todas as fontes aqui citadas que usaram a seqüência dos impérios é o conceito de mito e memória.

Viu-se que a seqüência dos impérios pode ser considerada um mito, mesmo não sendo classificada desse modo pelos antigos, pois nenhuma vez encontramos esse termo sendo citado, porque apresenta um aspecto comum no qual narrativa e experiência estão claramente dependentes uma da outra em especial (Burket: 2001, 19). Assim, seguindo Burkert (2001, 19), pode-se dizer que a seqüência dos impérios pode ser considerada um mito porque apresenta uma estrutura de sentido, que fornece conceitos de experiências e memórias semelhantes, muitas vezes independentes da forma narrativa. Nesse sentido, o mito pode ser considerado como suporte da memória cultural, permitindo diferentes apropriações e desenvolvimentos argumentativos, seja no âmbito da escrita historiográfica ou no da literatura apocalíptica. Em cada um desses âmbitos, entretanto, características da tradição cultural específica, assim como motivações conjunturais, implicam o desenvolvimento de diferenças de enunciação. Essas diferenças significam um grande marco de diferenciações e aproximações históricas, e podem ser resumidas nas fontes desta dissertação como sendo as seguintes:

- (1) Preservação da memória de uma tradição cultural quando confrontada com outras tradições, como, por exemplo, nos textos de Políbio e de Josefo e nos textos apocalípticos judaicos.
- (2) Oposição a uma determinada tradição quando confrontada com esta, como nos textos apocalípticos, o que fez esses textos estabelecerem uma nova exegese do seu passado estabelecendo uma nova memória, partindo desse passado para superar o seu presente.
- (3) Essas experiências sobre os eventos presentes como em 4Esd, 2Bar e Josefo (Queda do Templo em 70 d.C.) foram semelhantes, mesmo se

levamos em conta que esses textos tiveram diferentes regimes de historicidade, particularmente no caso da BJ de Josefo, pois ao privilegiar o seu presente ele, assim como o(s) autor(es) dos apocalipses judaicos, construiu uma lamentação sobre o destino de seu povo. Sendo importante notar que ambos os textos procuram alternativas a esses eventos, mesmo partindo de regimes de historicidade e gêneros literários diferentes.

- (4) Procura de um estabelecimento de uma “cultura comum” dentro da tradição mediterrânica Oriental, que procurou dialogar a história de gregos e romanos com os povos que foram influenciados por essas tradições.
- (5) Preocupação em construir uma estrutura de longa duração no tempo para preservação ou criação de uma memória, seja com caráter de lição moral, *Paidéia*, ou como metodologia para unir eventos longínquos no passado que não podem ser resgatados de uma maneira segura com os eventos passados passíveis de serem datados (AJ de Josefo, e *Antigüidades Romanas* de Dionísio de Halicarnasso, por exemplo).

Assim, Josefo apesar de ser judeu e contemporâneo aos apocalipses de 4Esd e 2Bar não escreveu nas suas obras uma ordem do tempo que privilegiasse o caráter meta-histórico das concepções contemporâneas escatológicas que tendiam ao futuro, como os apocalipses de 4Esd e 2Bar.

Os usos dos simbolismos desses dois apocalipses serviram para demonstrar que a vinda iminente do final do mundo são aspectos importantes, influenciando uma ordem do tempo que tendeu ao futuro e a supressão duma análise do presente.

O aspecto meta-histórico ocorreu em Flávio Josefo dentro do passado e do presente, para ressaltar a longa duração de Deus na história humana, mas não em relação ao futuro. Isso aconteceu tanto pelo aspecto de propaganda de suas histórias para um público gentio, como na crença de que a história é o melhor modo de ensinar e de deixar para a posteridade a memória de um povo.

Os textos apocalípticos para Josefo serviram para sua ênfase na experiência traumática da queda de Jerusalém e do Templo e não para a sua construção de uma filosofia da história.

Com isso, pode-se dizer que nem sempre os conceitos de memória e experiência histórica andaram juntos na historiografia judaica do segundo Templo. Os usos dos símbolos em 4Esd e 2Bar, proporcionaram um sentido meta-histórico mais radical que tendeu ao futuro. Josefo mesmo partilhando da mesma experiência não usou o mesmo sentido meta-histórico, pois para ele a história era o melhor canal de preservação de sua cultura.

Os textos apocalípticos e religiosos para ele eram importantes, mas lidavam com outras questões mais filosóficas e transcendentais que tinham uma natureza diferente da história e se relacionavam com questões mais específicas, que em sua opinião tinha pouco a ver com a realidade de construção de uma história com tendências universalistas que possibilitasse o diálogo entre judeus, gregos e romanos, iniciado no helenismo e continuado na época romana.

Os dois gêneros literários aqui discutidos criticaram o abuso de poder por parte dos monarcas mais destacados. No entanto, essas críticas ao poder partiram de diferentes âmbitos sendo que, uma partiu de dentro da história e a outra de uma concepção teológica da história. Esses gêneros se cruzaram na descrição dos acontecimentos relacionados ao presente, mas não em relação ao passado e ao futuro, provando que o judaísmo dessa época, apesar de ter uma unidade básica, Lei e Aliança, tinha diferentes modos de enxergar e interpretar a sua história, construindo diferentes soluções, que se complementam quando reconstruímos a história dessa tradição.

O mito das idades dentro da construção de uma tipologia aqui estudada apresentou tanto um caráter histórico e político, mais factual, como um sentido meta-histórico dentro da construção de uma filosofia da história.

A grande riqueza do mito das idades foi a sua capacidade de se adaptar e de ser constantemente reutilizado, pois a partir da época helenística, na sua recepção por parte dos historiadores helenísticos esse mito deixou de tratar exclusivamente sobre narrativas que destacavam as origens dinásticas, as narrativas sagradas de criação do mundo e o vínculo entre as divindades e as monarquias, para ressaltar as relações

históricas, políticas e trágicas dentro de uma visão moral da história, como nos historiadores helenísticos (Políbio, por exemplo).

Assim, o mito da sucessão dos impérios se tornou um *topos* amplo o suficiente para a construção de uma filosofia da história que proporcionasse uma reflexão da história através de uma longa duração, partindo de uma concepção trágica, metafísica e religiosa.

Desse modo, quando a concepção de escatologia iminente perdeu a sua força, devido à extensão do período histórico analisado (alongamento da sucessão dos impérios), as dimensões históricas e políticas também se tornaram mais destacadas, como em Josefo.

Convém lembrar que a recepção do mito das idades nos historiadores gregos também se tornou possível por causa da questão trágica da história, onde, a inconstância da Fortuna serviu como reflexão acerca da inconstância da natureza humana helênica, provocada pela *hýbris*.

A problematização do termo mito desenvolvida nesse projeto, então, pode ser definida como uma narrativa que confere uma “estrutura de sentido” para conservar e criar um novo conceito de memória. Isso, porém, não significou que a escrita da história universal abriu mão das tradições anteriores, do passado mais remoto, pois uma característica marcante de sua escrita foi à sua tentativa de estabelecer uma cultura “comum” entre as diferentes tradições (Hellenística e Romana), que sem dúvida, partia do estabelecimento de pontos em comum nesse passado mais remoto para justificar a escrita da história dos eventos presentes.

O uso do termo mito em relação às fontes aqui trabalhadas pode ser plenamente justificado pela construção cultural do conceito de memória na época helenístico-romana, e também pela metodologia adotada na escrita da história universal, que apesar de apresentar diferentes “regimes de historicidade”, tinha a ambição de construir aspectos que permitissem uma comparação entre as diferentes culturas que estiveram em contato no Mediterrâneo helenístico e romano, entre os séculos 3 a.C. e 1 d.C.

Desse modo, para dois dos autores aqui estudados (Políbio e Daniel, por exemplo), o caráter humano e o comportamento pessoal dos grandes reis e personagens de cada cultura, durante os eventos decisivos na história (ascensão e

queda de suas pátrias, por exemplo) apresentavam aspectos “comuns” e parecidos, o que tornava justificável essa comparação dentro de uma longa duração na história (seqüência dos impérios).

9. BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

- APPIAN. 1912-1982. *Roman History*. Vol. 1. Harvard: Loeb Classical Library.
- ATHANASSAKIS, Apóstolos N. (trad.) 1983. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas.
- CHARLESWORTH, James H. (ed.) 1983-1985. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, (2 vols.).
- COLLINS, John J. 1993. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*. (Hermeneia- a critical and a historical commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press.
- DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. 1937-1990. *Roman Antiquities*. Books 1-2. Harvard: Loeb Classical Library.
- FLAVIUS JOSEPHUS. 1926-1997. *The Complete Works of Flavius Josephus*. 10 vols. Harvard: Loeb Classical Library.
- HERÔDOTOS DE HALICARNASSO, 1985. *História*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- HESIOD. *Theogony, Works and Days, Shield*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press. 1987.
- LAFER. Mary de Camargo Neves. 2002. *Os trabalhos e os dias. Hesíodo*. São Paulo: Iluminuras.
- POLÍBIO. 1996. *História*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- SAMARANCH, Francisco de P. 1964-1967. *Aristoteles, Obras*. Madrid: Aguillar Ediciones.
- STONE, Michael. 1990. *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*. (Hermeneia- a critical and a historical commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press.

ARTIGOS DE PERIÓDICOS

- ALONSO-NUÑEZ, J. M. 1984. 'Appian and The World Empires'. *Athenaeum* 62.
- HARTOG, François. 1997. "O tempo desorientado, tempo e história, como escrever a história da França" in: *Anos 90* 7.

- J. MURPHY, Frederick. 1986. 'Sapiential Elements in the Syriac Apocalypse of Baruch'. *The Jewish Quarterly Review*, LXXVI, No. 4.
- J. MURPHY, Frederick. 1987. 'The Temple in the Syriac Apocalypse of Baruch'. *Journal of Biblical Literature*, 106/4.
- LEVISON, John R. 1996. 'Josephus' Interpretation of the Divine Spirit'. *Journal of Jewish Studies*, XLVII.
- MILLAR, Fergus. 1978. 'The Background of the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's Judaism and Hellenism', *Journal of Jewish Studies*, 29.
- STONE, Michael E. 1981. 'Reactions to Destructions of the Second Temple'. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 12.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- ATTRIDGE, Harold W. 1976. *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*. Missoula, Montana (U.S.A): Scholars Press.
- AUNE, David E. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- BARCLAY, John. M. G. 1996. *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- BARREIRA, Julio Trebelle. 1996. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*. Petrópolis: Vozes.
- BARTON, John. 2002. "Theological Ethics in Daniel" in: John J. Collins and Peter W. Flint (eds.). *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Leiden (Netherlands): Brill, Vol. 2.
- BETZ, Hanz Dieter. 1989. "The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature: The Case of the Oracle of Trophonius". In: David Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- BICKERMANN, E. J. 1968. *Chronology of the Ancient World*. London: Thames and Hudson
- BURKERT, Walter. 1992. *The Orientalizing Revolution*. Cambridge, Massachusetts /London, England: Harvard University.
- BURKERT, Walter. 1993. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BURKERT, Walter. 2001. *Mito e mitologia*. Lisboa: Edições 70.

- CLARK, Katherine 1999. *Between Geography and History: Hellenistic Constructions of the Roman World*. Oxford: Clarendon Press.
- CLIFFORD, Richard J. 2000. "The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth" in: John J. Collins (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. New York/ London: Continuum, vol. 1.
- COHN, Norman. 1996. *Cosmos Caos e o mundo que virá*. São Paulo: Companhia das Letras.
- COLLINGWOOD, R. G. 1986. *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COLLINS, John J. 1989. *Daniel: with na Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- COLLINS, John J. 1997. *Seers, Sibyls & Sages in Hellenistic Roman Judaism*. Leiden: Brill.
- CROSS, Frank Moore. 1997. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- DROGE, Arthur J. 1992. "The Apologetic Dimensions of the *Ecclesiastical History*" in: Harold W. Attridge and Gohei Hata (eds.). *Eusebius, Christianity and Judaism*. Detroit: Wayne State University Press.
- DUMÉZIL, Georges. 1973. *The Destiny of a King*. Chicago: The Chicago University Press
- EDDY, Samuel K. 1961. *The King is Dead: Studies in the Near Resistance to Hellenism 334-31 B.C*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- EDWARDS, GOODMAN, PRICE & ROWLAND, Mark, Martin, Simon & Christopher. 2002. *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford: Oxford University Press.
- ELIADE, Mircea. 2002. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- ERLER, Michael. 2002. "Introdução" in: Michael Erler e Andréas Graeser, orgs. *Filósofos da Antigüidade: Do helenismo à Antigüidade tardia*. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, vol. 2.
- FARIA, Ernesto. 1956. *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: Ministério da educação e cultura.
- FELDMAN, Louis H. 1998. *Studies in Josephus's Rewritten Bible*. Leiden: Brill.
- FERGUSON, John. 1975. *Utopias of The Classical World*. Ithaca (USA): Cornell University Press.
- FILORANO & PRANDI, Giovanni e Carlo. 1999. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus.
- FINLEY, Moses. 1991. *Aspectos da antigüidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- FLUSSER, David. 2001. *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago. vol. 2.

- FORNARA, Charles W. 1983. *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- FRÖLICH, Ida. 1996. *'Time and Times and Half a Time': Historical Consciouness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras*. Sheffield (England): Sheffield Academic Press.
- GIRARD, Marc. 1997. *Os símbolos na Bíblia*. São Paulo: Paulus.
- GOODMAN, Martin. 1994. *A classe dirigente da Judéia*. Rio de Janeiro: Imago.
- GOODMAN, Martin. 2002. "Josephus' Treatise Against Apion" in: Mark Edwards, Martin Goodman, Simon Price and Christopher Rowland, *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*. Oxford: Oxford University Press.
- GOWING, Alain M. 1995. *The Triumviral Narrative of Appian and Cassius Dio*. Ann Arbor, Michigan University Press.
- GRANT, Michael. 1970. *The Ancient Historians*. New York: Charles Scribner's Sons.
- GRAY, Rebecca. 1992. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*. New York/London: Oxford University Press.
- GRUHEN, Erich S. 1997. "Fact and Fiction: Jewish Legends in a Hellenistic Context" in: Paul Cartledge, Peter Garnsey and Erich S. Gruhen (eds.). *Hellenistic Constructs: essays in culture History and Historiography*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- GRUHEN, Erich S. 1998. *Heritage and Hellenism*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- HALL, Robert G. 1991. *Revealed Histories: Techniques for Ancient Jewish and Christian Historiography*. Sheffield (England): Sheffield Academic Press.
- HARTOG, François e LENCLUD, Gérard. 1993. "Régimes D'Historicité" in: textes réunis par Alexander Dutu et Norbert Dodille. *L'état des Lieux em Sciences Sociales*. Paris: L'Harmattan.
- HARTOG, François. 2001. *A História de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- HARVEY, Paul. 1987. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HUTGÅRD, Anders. 2000. "Persian Apocaypticism" in: John J. Collins (ed.) *The Encyclopedia of Apocalypticism*. New York/London: Continuum.
- JAEGER, Werner. 2002. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70.
- KIRK, G. S. 1970. *Myth its meaning & functions in ancient & other cultures*. Berkeley and Los Angeles: Cambridge and California University Press.
- KLIJN, A. F. J. 1983. "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch (early Second Century A. D.)" in: James H. Charlesworth (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature & Testaments*. New York: Doubleday, 2 vols.

- KOSSELLECK, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History*. Stanford, California: Stanford University Press.
- LÖWIT, Karl. 1949. *Meaning in History*. Chicago: The Chicago University Press.
- MARROU, Henri-Irénée. 1990. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: E.P.U.
- MARTINS-TERRA, João Evangelista. 1999. *O Deus dos indo-europeus*. São Paulo: Edições Loyola.
- MAZZARINO, Santo. 1991. *O fim do mundo antigo*. São Paulo: Martins Terra.
- MEADE, David G. 1987. *Pseudonymity & Canon*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- MENDELS, Doron. 1997. *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- MENDELS, Doron. 1998. *Identity, Religion and Historiography*. Sheffield (Eng): Sheffield Academic Press.
- METZGER, B. M. 1983. "The Fourth Book of Ezra (Late First Century)" in: J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 2 vols.
- MILLAR, Fergus. 1997. "Hellenistic History in a Near Eastern Perspective: The Book of Daniel" in: Paul Cartledge, Peter Garnsey and Erich Gruen, *Hellenistic Constructs*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. 1991. *Os Limites da Helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. 1987. *On Pagans, Jewish and Christians*. Hanover (USA): Wesleyan University Press.
- MOSSÉ, Claude. 2000. "Demetrius of Phaleron: a Philosopher in Power?" in: Christian Jacob & François de Polignac (eds.) *Alexandria, Third century BC: The Knowledge of the World in a Single City*. Alexandria (Egypt): Harpocrates Publishing.
- MURARI-PIRES, Francisco. 1999. *Mithistória*. São Paulo: Humanitas Publicações/FFLCH/USP.
- NEUSNER, Jacob. 1987. *Self-Fulfilling Prophecy: Exile and Return in the History of Judaism*. Boston (U.S.A): Beacon Press.
- NOCK, A. D. 1963. *Conversion*. London (England): Oxford University Press.
- OAKESHOTT, Michael. 2003. *Sobre a História: E outros ensaios*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- RAJAK, Tessa. 1984. *Josephus: The Historian and His Society*. Philadelphia (U.S.A): Fortress Press.
- ROMILLY, Jacqueline de. 1994. *The Rise and Fall of States According to Greek Authors*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- ROMILLY, Jacqueline de. 1998. *História e razão em Tucídides*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

- ROWLEY, H. H. 1959. *Darius the Mede and the Four World Empire*. Cardiff: The University of Wales Press.
- RUSSEL, D. S. 1997. *Desvelamento Divino*. São Paulo: Paulus.
- SACCHI, Paolo. 1990. *Jewish Apocalyptic and its History*. Sheffield (Eng.): Sheffield Academic Press.
- SACKS, Kenneth S. 1981. *Polybius on the Writing of History*. Berkeley: University of California Press.
- SACKS, Kenneth S. 1990. *Diodorus Siculus: And the First Century*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- SCHMINTALS, Walter. 1975. *The Apocalyptic Movement*. Nashville/New York: Abingdon Press.
- SCHWARTZ, Seth. 2001. *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E to 640 C.E.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- SETERS, John Van. 1983. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven and London: Yale University Press.
- TCHERIKOVER, Victor. 1999. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- TROMPF, G. W. 1979. "Notions of Historical Recurrence in Classical Hebrew Historiography" in: J. A. Emerton (ed.), *Supplements to Vetus Testament, 30, Studies in the Historical Books of Old Testament*. Leiden: Brill.
- VERNANT, Jean-Pierre. 1996. "Myths and Reasonings" in: Jean Bottéro, Clarisse Herrenschildt and Jean-Pierre Vernant. *Ancestor of the West*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere. 1986. *The Historical Method of Flavius Josephus*. Leiden: Brill.
- VOEGELIN, Eric. 1997. *History of Political Ideas. Hellenism, Rome and Early Christianity*. Columbia and London: University of Missouri Press.
- WALBANK, Frank William. 2002. *Polybius, Rome and the Hellenistic World: Essays and Reflections*. Cambridge (U.S.A): Cambridge University Press.
- WHITROW, G. J. 1988. *Time in History*. Oxford (England): Oxford University Press.
- WIDENGREN, Geo. 1995. "Les quatre ages du monde" in: Geo Widengren; Anders Hultgard; Marc Philonenko. *Apocalyptique iranienne et dualism qoumrânién*. Paris: Adrien Maisonneuve.
- WILLET, Tom W. 1989. *Eschatology in the Theodicies of 2 Baruch and 4Ezra*. Sheffield (Eng.): Sheffield Academic Press.
- WILLI-PLEIN, Ina. 1993. *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola.