

## **Experiência visionária e transe na apocalíptica do Segundo Templo**

Vicente Dobroruka

Professor de História Antiga, Universidade de Brasília

Doutorando em Teologia, Wolfson College, Oxford

Para a mentalidade moderna, transe, visões, e mesmo sonhos ocupam um lugar distante das formas usuais de se lidar com o mundo: dificilmente alguém baseia sua conduta cotidiana nesse tipo de vivência. E mesmo que o faça, será em roupagem moderna - um sonho sugerindo uma cura para uma doença, se levado a sério em termos premonitórios, provavelmente levará a uma consulta médica, ou à investigação sobre certo tipo de terapia.

Para os judeus do mundo que Jesus e os apóstolos conheceram - o mundo do judaísmo do Segundo Templo - essa distinção era bem menos nítida, independentemente da formação cultural do visionário em questão. Mesmo um erudito como o historiador Flávio Josefo tinha seus próprios episódios visionários em alta conta, a ponto de não apenas basear sua conduta pessoal nelas, como também de construir toda uma teologia da história tendo-as por base. Na verdade, fora do mundo judaico também gregos e romanos educados levavam suas visões a sério - pensemos na universalidade do tema das viagens ao Além no mundo grego, encontradas em autores que vão de Homero a Platão e, como sátira, até em Luciano de Samósata; lembremos de Suetônio no mesmo contexto de crédito a esse tipo de meio revelatório.

Tudo o que temos como testemunho desses episódios na vida dos judeus do Segundo Templo são textos nos quais nem sempre é fácil perceber o que é um *topos* literário (ou seja, um lugar-comum sem qualquer relação concreta com um fenômeno real) e o que é experiência autêntica, em primeira mão. Logicamente, entre esses extremos todo tipo de nuance existe - experiências autênticas relatadas em terceira pessoa, transe falsos baseados em relatos verdadeiros, episódios visionários muito simples que podem ter sido desenvolvidos e “embelezados” depois.

Uma primeira coisa a se ter em conta nos relatos de experiências visionárias é o tipo de texto em que ocorrem. Os apocalipses judaicos - quase todos compostos entre os sécs. III a.C. e II d.C. - são especialmente prolíficos na descrição desse tipo de experiência (por oposição, a literatura sapiencial é virtualmente muda sobre o tema, como o é a

historiografia). Um exame das passagens mais importantes dos apocalipses relacionadas a episódios visionários é portanto bom ponto de partida<sup>1</sup>.

Os trechos mais importantes para nosso tema são aqueles que reportam estados alterados de consciência (convencionalmente abreviados segundo o termo em inglês consagrado pelos estudiosos, *altered states of consciousness* - ASC) induzidos por jejuns, por orações, lutos exagerados ou por substâncias alucinógenas. Cada um desses elementos tem eficácia química ou biológica comprovada, mas não é isso o que nos interessa aqui e sim o significado cultural que as experiências descritas pela indução de ASC adquiriram para os judeus e, possivelmente, para os cristãos que viveram o período final do Segundo Templo e o século seguinte. Os cristãos devem ser incluídos em nossa análise não apenas por sua matriz judaica mas também por terem constituído uma parte - talvez grande - do público que consumiu e preservou os apocalipses de que trataremos.

---

<sup>1</sup> Para efeito do tema tratado, considerarei apocalipses de datação e proveniência incerta como o *Apocalipse eslavônico de Enoch* (2En) como parte da literatura visionária utilizável, por terem temática e ambientação típicas do período do Segundo Templo, envolvendo personagens e temas comuns ao mesmo (Enoch, Baruch, etc.). Todas as citações bíblicas foram retiradas da Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulinas, 1991) e as de pseudepígrafos da edição de James H. Charlesworth (*The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 2 volumes. 1983-1985). Para não ter de acrescentar um número grande de notas de rodapé neste artigo, segue abaixo uma bibliografia sumária relativa ao tema tratado. John J. Collins. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984; *The Apocalyptic Imagination*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998; David S. Russell. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964; Martha Himmelfarb. "From prophecy to apocalyptic: the *Book of the Watchers* and tours of Heaven" in: Arthur Green (ed.). *World Spirituality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986; Anders Hultgård. "Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion - ein religionsgeschichtliches Problem" in: Wolfgang Haase e Hildegard Temporini (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: De Gruyter, 1978-1986. Vol. 17/2; "Ecstasy and vision" in: Nils Holm (ed.). *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1982; Christopher Rowland. *The Open Heaven*. London: SPCK, 1982; Michael E. Stone. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990; "Apocalyptic - vision or hallucination?" in: Michael E. Stone (ed.). *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition*. Leiden / New York / Kobenhavn / Köln: Brill, 1991; David Satran. "Daniel: seer, philosopher, holy man" in: George W.E. Nickelsburg and John J. Collins (eds.). *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. Chico: Scholars Press, 1980; Ithamar Gruenwald. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill, 1980; Gunnel André. "Ecstatic prophesy in the Old Testament" in: Nils Holm (ed.). *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26<sup>th</sup>-28<sup>th</sup> of August 1981*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1982; David Aune. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983; Rebecca Gray. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1993; James H. Charlesworth. "The Jewish roots of christology: the discovery of the hypostatic voice" in: *Scottish Journal of Theology* 39 (1): 19-41, 1986; Mathias Delcor. *Testament of Abraham*. Leiden: Brill, 1973; George W. Nickelsburg (ed.). *Studies in the Testament of Abraham*. Missoula: Scholars Press, 1976; James L. Kugel. "The Ladder of Jacob" in: *Harvard Theological Review* 88: 209-227, 1995; Adela Y. Collins. *The Apocalypse*. Dublin: Veritas Publications, 1979; David Frankfurter. *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1993; "The legacy of Jewish apocalypses in early Christianity: regional trajectories" in: James C. VanderKam e William Adler (eds.). *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Assen: Van Gorcum / Fortress Press, 1996.

Por comparação com outros textos do Antigo Testamento que descrevem transe, êxtases ou ASCs em geral (os principais são os livros dos profetas) os apocalipses são muito mais loquazes, tanto quanto aos processos de indução quanto aos efeitos finais. Mas toda essa informação tem valor apenas relativo, já que praticamente toda a produção visionária abordada aqui é pseudônima: isto significa que, mesmo sendo abundantes os relatos em primeira pessoa, eles têm de ser encarados com desconfiança por não se referirem aos autores reais dos textos, mas aos autores presumidos. Ou seja, uma passagem como, digamos, 4Ezra 10:29 refere-se por um lado a alguém que teve uma experiência extática mas também à identidade dessa pessoa - ostensivamente, o Esdras canônico. Tratando-se de texto do séc.I d.C. - provavelmente posterior à queda do Templo, em função das referências à queda do mesmo e à águia romana -, não se tem como atribuí-lo seriamente ao líder judeu dos primeiros tempos pós-exílicos que dá nome ao livro. Que o autor real se considerasse possuído por Esdras ou por qualquer outro personagem passado (mítico ou histórico) é uma possibilidade a ser considerada, que será tratada no final deste capítulo.

Os meios de inspiração dos visionários apocalípticos eram antes psicológicos do que físicos. Isto significa que as visões espetaculares aparentemente induzidas por meios não-psicológicos (como as de 4Ezra) são comparativamente raras. Por outro lado, as referências a transe e visões são mais freqüentes na apocalíptica judaica do que no Antigo Testamento, mesmo entre os profetas: essas descrições de processos visionários são mais notáveis nos apocalipses mais importantes, Daniel, o *Apocalipse siríaco de Baruch* (2Br), no *Quarto livro de Esdras* (4Ezra) e o *Livro etiópico de Enoch* (1En - este último não é, no seu conjunto, um apocalipse mas contém grandes seções apocalípticas). Os Testamentos, mesmo não sendo tecnicamente apocalipses, têm em comum com eles muito das descrições de ASCs.

Meios químicos para a obtenção de visões não são exclusividade dos apocalipses judaicos: um exemplo famoso - embora controverso - é o do oráculo de Delfos. Das práticas extáticas pagãs o Antigo Testamento nos dá o exemplo eloqüente dos profetas de Baal em 1Rs 18:20.

Uma observação importante acerca dos ASCs descritos nos apocalipses judaicos e literaturas afins é o fato de que, com exceção da Sibila, todos os visionários retratados são homens (isto não prova a identidade dos autores, mas é um fator a ser levado em conta

quando se trata disso); e mesmo a Sibila é excepcional no meio apocalíptico não apenas por sua condição de mulher mas também por outras peculiaridades dos *Oráculos sibilinos*.

Embora os apocalípticos sejam muito mais “abertos” do que os profetas quando se trata de falar dos processos de indução de ASCs, eles compartilham com os profetas a mesma compulsão divina por revelar coisas ocultas aos homens; os meios para obter essa inspiração variavam muito entre os profetas, mas uma divisão básica pode ser estabelecida entre os profetas “primitivos” e os “clássicos”. Música podia ser utilizada para induzir o dom profético - é o que vê em 1Sm 19:20-24 e 10:5; Elias “bebia da torrente” em 1Rs 17:2-6; o espírito que animava Eldad e Medad deve ter sido o mesmo de Moisés (Nm 11:24-30). Os paralelos com a atividade dos profetas são numerosos no Antigo Oriente Próximo: a memória de um *baru*, uma espécie de vidente, foi preservada em Nm 24 (trata-se de Balaão). Outros exemplos aparecem em Jz 14:6 e 1Sm 16:14, onde o *ruah* (“espírito”) de Deus toma os profetas.

Em suma, os profetas primitivos eram mais ostensivamente violentos em seus meios propiciatórios de transe do que os clássicos - embora isto seja uma informação a ser lida com cautela, já que essa diferença pode ter sido deliberadamente introduzida pelos compiladores, buscando fazer com que, digamos, Isaías se assemelhe menos aos profetas pagãos do que Elias, de uma época anterior)<sup>2</sup>; de todo modo, é preciso notar que os livros proféticos parecem menos interessados em falar dos meios de indução extática do que da mensagem que anunciam.

Já nos profetas “clássicos” há menos pistas sobre as formas pelas quais eles entravam em êxtase. Ezequiel é o exemplo mais eloqüente: ele alega que os Céus se abriram e ele teve uma visão de Deus (Ez 1-3)<sup>3</sup>. Se isso aconteceu no Templo não está claro. Depois, Deus dá um rolo para Ezequiel comer, o que ele faz e assim adquire o dom da profecia - embora seja difícil aceitar a literalidade do episódio. A visão de Jeremias em Jr 1:11-12 também é difícil de explicar, mas parece envolver um trocadilho em hebraico (entre os termos *shequed*, “árvore”, e *sequed*, “tornar claro”); não sabemos se Jeremias de fato tinha uma árvore diante de si, mas assim é que ele descreve como recebeu a palavra de Deus. Isaías deve ter tido sua visão dentro do Templo (Is 6:1,2), mas pouco se pode inferir desses estímulos visuais além do fato de que o carvão quente não pode ter fisicamente tocado seus

---

<sup>2</sup> Cf. Gunnel André. “Ecstatic prophesy”, op.cit.

<sup>3</sup> Nos apocalipses de viagem ao Além mais tardios esta seria uma imagem importante - embora nessa época estivesse implícito que Deus já houvesse se distanciado dos homens de tal maneira que os heróis dos apocalipses é que seriam capazes de vê-Lo. Cf. Himmelfarb, “From prophecy to apocalypticism”, p.150.

lábios, pois nesse caso ele não poderia ter continuado a profetizar. Mas todos esses relatos relacionam-se muito mais às mensagens que serão recebidas e passadas pelos profetas do que à preparação para as experiências visionárias em sentido estrito.

As práticas indutoras de ASCs que nos interessam mais de perto tanto em livros proféticos quanto em apocalipses, estão intimamente ligadas à adivinhação - seja de eventos próximos, seja dos segredos essenciais da criação divina. Esse aspecto é especialmente importante em se tratando dos visionários apocalípticos, uma vez que o que eles têm a comunicar é também o resultado de um questionamento, tanto quanto a resposta a uma consulta oracular é.

Além da relação aparente com as práticas divinatórias, os êxtases dos apocalípticos relacionam-se talvez com o fenômeno da possessão - tema tabu no Antigo Testamento e que aparece no Novo também sob uma luz desfavorável. A possessão talvez esteja presente em alguns textos proféticos e pode estar por trás de uma passagem apocalíptica como 4Ezra 14:40: “[...] e minha boca foi aberta, e não se fechou mais”. Note-se a posição passiva do sujeito relativamente ao mecanismo de inspiração.

Nessa passagem o visionário aparentemente perdeu o controle sobre a capacidade de silenciar e passou a falar sem pausas: é razoável supor a presença do fenômeno possessional aqui, embora também nisto 4Ezra configure-se como texto excepcional e não se possa afirmar que todos os apocalipses exibam episódios semelhantes. Por vezes a visão é obtida por meio de uma combinação de elementos, físicos, químicos e psicológicos.

É importante notar também que o apocalíptico nunca perde sua identidade para “tornar-se um com Deus”, muito menos para identificar-se com o anjo intermediador quando houver um: nisso os apocalípticos assemelham-se aos profetas. Mesmo um visionário como Ezequiel jamais perde sua individualidade nem mescla-se com a divindade. Ao mesmo tempo em que nós consideramos os apocalipses um gênero definido na Antigüidade - mas os antigos não -, tampouco existe uma teoria da inspiração geral e única para as experiências descritas nesses textos. Uma distinção inicial quanto às experiências visionárias descritas refere-se ao estado em que o visionário alega ter tido a visão - se acordado ou se dormindo. Por outro lado, o fato de nós enxergarmos na apocalíptica um gênero literário mais ou menos definido é justificado pelo fato de encontrarmos um conjunto definido de clichês e práticas, que constituem lugares-comuns literários (*topoi*)<sup>4</sup>. Convém lembrar aqui a natureza fragmentária da evidência de que

---

<sup>4</sup> Anders Hultgård. “Ecstasy and vision”, p.218.

dispomos - os apocalipses que chegaram até nós são apenas parte de uma produção maior, talvez muito maior. Os paralelos com práticas pagãs - em especial no que diz respeito às semelhanças entre 4Ezra e apocalipses persas - favorecem a idéia de que se está lidando com mais do que meros clichês, mas nisso como em qualquer discussão relativa à influência persa sobre o judaísmo do Segundo Templo a compilação tardia das fontes iranianas apresenta dificuldades insuperáveis no momento.

As visões obtidas com o visionário dormindo confundem-se por vezes com sonhos, forçados por práticas extáticas, indução química ou de outro tipo, mas sempre significativos para o visionário nos termos em que ele compreende sua missão.

O número de passagens apocalípticas que informam algo acerca do processo visionário - preparação e período pós-visão - é relativamente grande (cerca de 120 trechos da literatura do Antigo e Novo Testamentos, dos Manuscritos do Mar Morto e dos pseudepígrafos do AT e dos apócrifos do NT prestam-se ao nosso exame).

Desse total, os seguintes referem-se claramente a ASCs com o visionário acordado - IEn 1:2; 91:1; 2En 1:2-6; 3:1; 72:1, 10; 2Br 5:5-7; 6:2; 9; 12:5; 21:1-3; 26; 32:7; 37; 53:12; 55:1-4; 3Br introdução eslavônica; introdução grega; 1:3 nas duas recensões; 4Ezra 1:33; 5:14-15, 19-20, 21; 6:35; 9:23-25, 26-29; 12:3; 12:51; 13:14; 14:1-3, 36; ApAbr 8; 15-19; ApSid 2:1-5; Ap 1:9-17; 4:1-2; Dn 1:8-21; 2:17-20; 7:15, 28; 9:1-3, 21; 10:1-17; Jub introdução; 1:2-6; Martls 1:5-6; 2:7-11; Vita 25; 27; LdJb 2:1-3, 6-22; 4Br 4:11; 6:7-16, 15; 7:1; OrSib 2:1, 340; 3:1-7; 5:51; 11:315-320; 13:1, 5 e fr.8 (e outros 3 prováveis, 3Br 9:1-2 na recensão grega e Dn 8:1; 16); por comparação apenas 19 mencionam o visionário dormindo. São elas IEn 13:6-10; 2En 1:2-6; 72:1, 10; 2Br 35-36; 52:7-53; 55:1-4; 4Ezra 3:1-5; 10:29, 59; 11:1; 13:1; GrEzra 1; ApAdão 2:1; TestLv 2; TestNaf 5-7; Dn 7:1-2; *Escada de Jacó* 1:1 e 4Br 5 (mais 2 passagens pouco claras, 4Ezra 5:31 e novamente Dn 8:1; 16).

Algumas das passagens acima se sobrepõem porque podemos eventualmente encontrar, no mesmo verso, o visionário sucessivamente acordado e dormindo e vice-versa (p.ex. 2En 72:1, 10). Outras 30 passagens apocalípticas são vagas sobre o estado do visionário, se dormindo ou desperto.

Quanto ao ambiente em que se alega estar o visionário apocalíptico, cenários domésticos perfazem 6 passagens confirmadas (2En 1:2-6; GrEzra 1; ApAbr 8; Dn 2:17-20; 7:1-2, 15 e 28) e 1 provável (2En 3:1); localidades geográficas específicas somam 10 confirmadas (IEn 13:6-10; 2Br 5:5-7; 47-48:1; 3Br introdução grega; 4Ezra 1:33; 3:1-5;

9:26-29; Ap 1:9-17; Dn 10:1-17 e Jub 1:2-6), e acidentes naturais como montanhas, rios não-nomeados e outros do gênero somam outros 5 trechos (2Br 6:2; 55:1-4; 3Br introdução eslavônica; 4Ezra 14:1-3 e MartIs 2:7-11).

Em 7 passagens localidades específicas aparecem como parte importante da preparação do visionário para o ASC: o Rio Dan em IEn 13:6-10; a caverna no vale do Kidron em 2Br 21:1-3; a exigência de estar embaixo de uma árvore em 55:1-4; o Rio Tigre em Dn 10:1-17; o Monte Sinai na introdução a Jub; uma montanha no MartIs 2:7-11 e um túmulo em 4Br 4:11).

Títulos aparecem apenas 2 vezes nos processos visionários (ambas em 4Br, 4:11 e 7:1); por outro lado a presença de anjos ou seres sobrenaturais como parte do processo visionário surge 31 vezes nas passagens examinadas (IEn 1:2; 2En 3:1; 72:1, 10; 2Br 6:2; 55:1-4; 3Br introdução eslavônica; 1:3 nas 2 recensões; 4Ezra 5:31; VisEzra 1; ApAbr 12:12; ApSof A:1; TestLv 2; TestJob 2-3; TestAbr recA 10:1; recB 10:3; TestSol 26:6; Ap 1:9-17; 4:1-2; 18:1; 21:9-11; Dn 8:1, 16; 9:21; 10:1-17; 4Q246 I; Vita 25; 26; 4Br 4:11; 6:7-16, 15; OrSib 11:315-320 e 13:1).

Outro aspecto a ser considerado como possível parte do processo preparatório é a reavaliação de passagens bíblicas anteriores, levando à uma exegese que parece de algum modo relacionada à imersão completa do visionário no contexto da passagem que estuda: a mais famosa é possivelmente a referência às “setenta semanas” de Jeremias relidas por Daniel (Dn 9:24 ss.).

O leitor já deve ter percebido, pela frequência com que aparece nos levantamentos acima, a importância de 4Ezra. De fato, é um texto que destaca-se entre todos os apocalipses preservados, por diversas razões. É prolífico em passagens nas quais o visionário descreve em detalhe seu ASC; foi notável entre os apocalipses a ponto de ter sido incluído na Vulgata; e é excepcional pelos episódios de indução química de ASCs (que talvez tenham paralelo aparente no MartIs 2:7-11, mas em nenhum outro texto judaico do período estudado encontra-se algo de peso semelhante). Por fim, a unidade do texto (excluídos os 2 primeiros e os 2 últimos capítulos) facilita a tarefa do estudioso na medida em que, não apresentando interpolações, as experiências descritas podem ser atribuídas - nem que apenas literariamente - ao mesmo visionário.

As passagens de 4Ezra especialmente significativas em termos de processos visionários por indução química são 4Ezra 9:23-29; 12:51 e 14:38-48. Elas oferecem

ligações claras entre a ingestão de substâncias e experiências místicas. Deve-se ainda notar que as variantes textuais relativas à essas três passagens são insignificantes<sup>5</sup>.

4Ezra é um apocalipse judaico (com exceção das interpolações cristãs supracitadas). O texto foi escrito provavelmente após 70 d.C.; percebe-se isso em função da importância que o autor atribui à queda do Templo; ao mesmo tempo ele deve ser anterior ao final do séc.II (quando a primeira menção clara ao seu conteúdo é encontrada em Clemente de Alexandria)<sup>6</sup>. O texto está estruturado em torno de sete visões, das quais as mais importantes na análise da experiência visionária relacionada à indução química são a quarta (a mulher chorando) e a sétima (a ordem para escrever os 94 livros). 4Ezra 12:51 liga-se à quinta visão (a águia), mas na verdade já introduz a sexta (já que após 12:51 o visionário dorme sete dias e então tem uma visão).

Na primeira passagem, 4Ezra 9:23-29, encontra-se um diálogo entre Deus e Ezra, no qual o visionário mostra-se perplexo ante o destino dos pecadores comparado aos dos justos. Para que Deus possa explicar a Ezra porque tantos perecem enquanto Ele apenas se preocupa com o destino dos justos, Deus manda Ezra para um campo onde não exista construção humana e, ao invés de jejuar - que seria a ordem normal a ser dada num contexto como esse<sup>7</sup> - Deus manda que Ezra alimente-se apenas das flores do campo e abstenha-se de carne e vinho (4Ezra 9:23-25).

*Mas deixe passar mais sete dias - mas não jejues durante eles; vá até um campo de flores onde nenhuma construção humana tenha sido erguida, e coma apenas as flores do campo, e não prove carne, nem bebas vinho, mas comas somente as flores, a ores ao Altíssimo incessantemente - então Eu virei e falarei contigo.*

O tema do vegetarianismo pode ser uma remissão à dieta pré-diluviana, mais próxima da perfeição edênica, mas a imposição de se alimentar apenas de flores é difícil de relacionar à outras passagens bíblicas e está ausente de algumas versões do texto de 4Ezra<sup>8</sup>; mas como as versões latina e siríaca oferecem manuscritos de 4Ezra particularmente bons, parece mais plausível que a referência às flores já estivesse presente no original grego ou hebraico e que tenha desaparecido de outras famílias textuais do que o

---

<sup>5</sup> Michael E. Stone. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990. Pp.1-3.

<sup>6</sup> Idem, p.9. Cf. Clemente de Alexandria. *Stromateis* 3.16.

<sup>7</sup> Idem, p.302. O texto etiópico e a primeira versão árabe mostram um comando positivo, “jejue”; mas já Tertuliano rejeitou a prática de 4Ezra como jejum completo (*De ieiunio*. 9.1), e comparou-a ao jejum “parcial” de Daniel. Cf. Stone, *Fourth Ezra*, p.36.

<sup>8</sup> A referência às flores aparece apenas nas versões latina, siríaca e armênia. Cf. Stone, *Fourth Ezra*, p.302.

contrário: não se deve considerá-las como inserções tardias, portanto. Um paralelo interessante é o Nabucodonosor, que também se abstém de vinho e carne em sua loucura (*Vitae Prophetarum* 79:3-5)<sup>9</sup>.

Depois de cumprir a prescrição dietária, Ezra vai até um campo denominado Ardat (4Ezra 9:26). Essa localização é algo problemática, pois aqui as variantes textuais são tantas que tornam a busca de uma localização definitiva impossível: de todo modo fica claro que o visionário tem de sair de dentro de sua casa, na Babilônia (sabemos que Ezra encontra-se lá em função de 3:1 ss.), e que o autor do livro deu importância à denominação do local onde a visão ocorrerá<sup>10</sup>. Deve-se notar que Ezra não obedece por completo ao comando, já que o visionário admite ter comido flores e plantas do campo; o bem-estar que se segue lembra efeitos semelhantes descritos em Dn. Essa confissão faz pensar que Ezra está antes seguindo uma dieta vegetariana do que deliberadamente comendo determinadas flores. Mas a referência às plantas pode também ser casual, ou talvez seja apenas uma forma de reforçar o vegetarianismo inicial (neste caso as plantas seriam sinônimos para as flores) mas as visões estão de fato ligadas à sua ingestão (uma ordem apenas relativa à evitar carne ou à prescrições *kashrut* seria mais normal no contexto). Depois de sete dias Ezra deita-se na grama e começa a questionar Deus acerca de Sua justiça, e tem a visão da mulher chorando por seu filho morto; após certo tempo a mulher revela-se como a Jerusalém celeste (4Ezra 9:38 ss.).

No complexo preparatório descrito é de se notar que o visionário aparentemente não percebia o vegetarianismo e a indução visionária pelas flores como processos separados. Aqui também se nota o paralelo entre Dn e 4Ezra (ambos vivem na Babilônia, onde a ação se desenrola; uma visão daniélica é explicitamente referida e desenvolvida em 4Ezra; e tanto Ezra quanto Daniel adotam, ao menos temporariamente, dietas vegetarianas). O campo sem construções humanas lembra a pedra que não foi cortada por mãos humanas em Dn 2:34.

Além de ingerir as flores, Deus ordena à Ezra orar sem parar, meio de indução de ASCs bem conhecido presente em inúmeras passagens apocalípticas (1En 13:6-10; 39:9-

---

<sup>9</sup> David Satran. "Daniel: seer, philosopher, holy man" in: George W.E. Nickelsburg and John J. Collins (eds.). *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. Chico: Scholars Press, 1980. P.39.

<sup>10</sup> O nome tem muitas variantes, o que torna a identificação efetiva da localidade quase impossível. Temos "Arpad" na versão siríaca, "Araab" na etiópica, alguns textos latinos com "Ardad", "Ardas", "Ardaf" ou "Ardaph". Cf. Stone, *Fourth Ezra*, p.304. A localização do campo, embora imprecisa, mostra que o autor de 4Ezra quer fornecer tantos detalhes sobre a sua experiência quanto for possível, o que deve ser levado em conta para considerar os episódios autênticos (compare os inúmeros detalhes oferecidos por Paulo acerca de suas próprias experiências, que lhes conferem uma aparência muito real).

14; Dn 9:3; 3Br 1:1-3; TestLv 2:3-6 etc.). Entretanto, Ezra não menciona ter de fato rezado após a ordem divina - ele afirma apenas ter ido ao campo, ter comido flores e plantas e que “a nutrição que elas me ofereceram me satisfez” (4Ezra 9:26); depois o visionário falou com Deus (pode-se entender o episódio como um tipo de oração, mas ele acontece após a ingestão das flores: é isto o que perturba o coração de Ezra e faz a sua boca se abrir)<sup>11</sup>.

A ingestão das flores não é um episódio mencionado de passagem no texto, mas um comando estrito de Deus ao visionário; embora não seja dito diretamente que a visão ocorra em consequência da ingestão das flores (a referência à satisfação proporcionada pode ser entendida metaforicamente, como realização espiritual), é razoável ligar ambas em função da ordem divina.

Os principais temas preparatórios de 4Ezra 9 são retomados em 12:51: aqui Ezra consola o povo por sua ausência prolongada devido à quinta visão (a águia, explicitamente relacionada à Dn 7).

*Então o povo foi até a cidade, como eu havia lhes dito para fazer. Mas eu sentei-me no campo por sete dias, como o anjo havia me ordenado; e alimentei-me somente das flores do campo, e meu alimento foi de plantas naqueles dias.*

Tal como em 12:39, aqui também o visionário tem de aguardar sete dias para a visão, comendo apenas as flores do campo (nesta passagem “flores” e “plantas” aparecem inequivocamente como sinônimos). Ao contrário dos episódios descritos no capítulo 9, a sexta visão no capítulo 13 é descrita como um sonho. Além disso o vínculo entre as flores e a visão é menos claro aqui do que em 4Ezra 12; o anjo simplesmente pede à Ezra para esperar mais sete dias para ver o que Deus poderia lhe revelar (4Ezra 12:38-39). A relação causa-efeito é portanto menos evidente do que em 4Ezra 9, se é que existe.

Por fim, a última passagem de 4Ezra descrevendo eventual indução química surge em 4Ezra 14. Aqui, em 14:38-48 Ezra encontra-se novamente no campo; ele não deve ser perturbado por 40 dias (lembrando a experiência de Moisés<sup>12</sup> e talvez também a de Abraão, embora em ApAbr 9:7 a ordem não seja exatamente para jejuar mas para “abster-se de todo tipo de comida cozida ao fogo, e de beber vinho e de ungir-se com óleo”<sup>13</sup>). Ao contrário

---

<sup>11</sup> No texto etiópico e na primeira versão árabe o sentido é ativo, i.e. Ezra abre a boca por si mesmo. Cf. Stone, *Fourth Ezra*, p.304.

<sup>12</sup> Idem, p.303.

<sup>13</sup> Cf. também Ithamar Gruenwald. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill, 1980. P.52.

da maior parte dos episódios extáticos descritos nos apocalipses, aqui Ezra não se encontra sozinho mas se faz acompanhar de cinco escribas.

O que acontece a seguir não é exatamente uma visão mas é antes uma experiência auditiva: Ezra ouve uma voz que lhe manda beber de uma taça, o que marca o início da parte propriamente visual da experiência (4Ezra 14:38).

*Então levei cinco homens, como ele me ordenou, e seguimos rumo ao campo, e lá permanecemos. E no dia seguinte, vede, uma voz me chamou, dizendo, 'Ezra, abre a tua boca e bebe o que te dou para beber'. Então abri minha boca, e vede, uma taça me foi oferecida; estava cheia de algo como água, mas a sua cor era de fogo. E eu tomei e bebi; e quando eu bebi, meu coração fez jorrar entendimento, e a sabedoria aumentou em meu peito, pois meu espírito reteve a sua memória; e minha boca foi aberta, e não se fechou mais. E o Altíssimo deu entendimento aos cinco homens, e eles escreviam por turnos o que era ditado, em caracteres que eles desconheciam. Eles sentaram-se por quarenta dias, e escreveram durante o dia, e comiam de noite. Quanto à mim, eu falava durante o dia e de noite não permanecia em silêncio. Assim, durante os quarenta dias noventa e quatro livros foram escritos [...]*

Depois de beber o líquido da taça Ezra se transforma, e acontecem três coisas ao que nós chamaríamos de “mente”: o entendimento jorra do seu coração, a sabedoria aumenta em seu peito e seu espírito retém a memória do ocorrido. Sua boca foi aberta e não tornou a fechar-se; os companheiros de Ezra também receberam de Deus o dom do entendimento (cujas natureza não é especificada), para que pudessem escrever o que Ezra lhes falava. Os caracteres desconhecidos provavelmente referem-se à escrita aramaica quadrada, mais do que a algum fenômeno místico semelhante à glossolalia. Não nos é dito que Ezra comeu algo após ter bebido da taça (ao contrário dos escribas que, como sabemos, comiam de noite); Ezra mantém esse ritmo por 40 dias, com a produção final de 94 livros (dos quais 24 devem ser tornados públicos e os restantes ocultos). Isso marca o final não apenas das visões do capítulo 14 mas do próprio capítulo e, por extensão, do núcleo judaico de 4Ezra (como dissemos, os últimos 2 capítulos são interpolações cristãs). O texto siríaco acrescenta mais dois versículos, que afirmam que Ezra foi “arrebatoado, e levado para junto daqueles que são como ele, após ter escrito todas essas coisas [...]”, mas essa referência não permite que se considere a experiência mística de 4Ezra como semelhante às viagens celestiais de 1En ou 3En.

A passagem do capítulo 14 é também aquela em que a relação causa-efeito entre a indução química e a experiência visionária manifesta-se com mais clareza. A ordem, a ação e o efeito ligam-se de modo muito claro.

As experiências quimicamente induzidas descritas pelo visionário que se esconde atrás do nome de Ezra podem ser *grosso modo* divididas em dois grupos: 4Ezra 9:23-29 e 12:51 de um lado e 4Ezra 14:38-48 de outro. O primeiro grupo envolve certos alimentos e abstinência de álcool, juntamente com a prática da oração (esta última pode representar um papel apenas convencional nos episódios analisados, embora seja um indutor de ASC tão bom quanto qualquer outro).

O segundo grupo (4Ezra 14:38-48), por outro lado, envolve uma experiência mais elaborada e muito mais fantástica. Antes de especular sobre a natureza do líquido semelhante ao fogo dado à Ezra, é importante lembrar que podemos ter aqui uma referência ao Espírito Santo. O fato de Ezra “ditar” livros sagrados implica que a revelação sinaítica ainda podia ser aumentada na época em que o visionário escreve<sup>14</sup>, uma idéia que reforça a presença do Espírito Santo em Ezra enquanto ele bebia da taça. O episódio encontra paralelos no rolo ingerido por Ezequiel (Ez 2:8-3:3) e, por extensão, no Apocalipse (Ap 10:9-10), cujo autor também alega ter tido experiências revelatórias ligadas à ingestão.

A taça aparece no Antigo Testamento como instrumento de Deus para enlouquecer povos ou nações (Jr 25:15-16); no Novo Testamento ela pode ser um símbolo de vocação (MartIs 5:14; Mc 10:38; 14:36). E não faltam paralelos para descrever experiências místicas por comparação com a embriaguez, o mais famoso talvez sendo o de Fílon em *De ebrietate* 146-148:

*[...] para muitos dos não-iluminados [eles] podem parecer bêbados, loucos e fora de si mesmos [...] de fato, é verdade que esses homens sóbrios estão, de certo modo, bêbados [...] e que recebem a adorável taça da virtude perfeita.*

Uma última palavra acerca dos episódios visionários de 4Ezra refere-se aos paralelos persas, notadamente relativamente aos seguintes textos: *Jāmāsp Namag*, *Wizirkard i Denig*, *Zardush Nameh*, “A conversão de Vishtapa”, o apocalipse denominado *Zand-i Vohuman Yasn*, a experiência de Vishtapa citada na *Dinkard*, uma passagem no *Livro de Artay Viraz*, e trechos da *Vidēvdāt*. Mas o tema é por demais vasto para ser discutido nos limites deste capítulo.

Outro aspecto da experiência visionária nos apocalipses judaicos pode relacionar-se à autoria dos textos: esta é sempre pseudônima mas é possível que por trás da atribuição de

---

<sup>14</sup> Stone, “Apocalyptic”, p.424.

identidade à um personagem passado, histórico ou mítico, exista uma experiência mística muito concreta que envolva a identificação do autor “mecânico” (o que escreve de fato o texto) com o autor presumido ou suposto (aquele que manifesta-se ostensivamente no texto, i.e. Esdras, Baruch, Enoch etc.).

A idéia de possessão, que seria a mola mestra dessa experiência, não era de modo algum desconhecida dos judeus do período do Segundo Templo. Casos de possessão são numerosos na literatura da época, incluindo o Novo Testamento e mesmo Josefo.

Fílon, ao comentar o caráter sagrado da tradução grega da Bíblia hebraica, parece aludir indiretamente à essa possibilidade ao lembrar a tradição que atribui aos sábios judeus trabalhando independentemente uns dos outros a mesma tradução grega ao final do processo.

*Permanecendo em isolamento [...] eles ficaram por assim dizer possessos e, sob inspiração escreveram, não cada um algo diferente, mas a mesma coisa, palavra por palavra, como se ditado por um prompter invisível<sup>15</sup>.*

Toda a idéia da pseudepigrafia como escondendo um processo invocatório e possessional esbarra nas interdições tradicionais contra tais práticas (cf. Dt 18:10). Um exame das passagens apocalípticas “narrativas”, i.e. aquelas que explicitam a identidade do autor presumido pode ser elucidativo quanto à hipótese proposta. Desse modo, dividi as passagens em questão em cinco categorias:

1. Passagens escritas declaradamente em 1<sup>a</sup> pessoa;
2. Escritas declaradamente em 3<sup>a</sup> pessoa;
3. Passagens com mudança na pessoa do narrador (i.e. com alterações de 1<sup>a</sup> para 3<sup>a</sup> pessoa);
4. Passagens que implicam em comandos claros, normalmente dados por um ser sobrenatural ao visionário;
5. Passagens que envolvem feitos impressionantes (p.ex. jejuns excepcionalmente longos, visões, viagens ao Céu e ao Inferno).

---

<sup>15</sup> *Sobre Moisés* 2.37. O termo usado para o *prompter* invisível (**εκαστοιζ απρατωζ**) surgirá novamente numa outra passagem apocalíptica, como veremos abaixo.

Os textos mais interessantes são aqueles que preenchem as cinco categorias acima: 2Br 55:1-4, VisEzra 1-3, ApSid 2:1-5, TestAbr na recensão B 10:1-3, *Vida de Adão e Eva* 25, *Escada de Jacó* 1:1-9 e 2:1-4, Ap 21:9-11. Logicamente a *Vida de Adão e Eva* e a *Escada de Jacó* não qualificam-se como apocalipses.

Na primeira dessas passagens, 2Br 55:1-4, o visionário fala em primeira pessoa nos seguintes termos:

*E ocorreu que quando eu havia terminado as palavras dessa oração [2Br 54], sentei-me embaixo de uma árvore para descansar à sombra de seus galhos. E estava surpreso e aturdido, e medi meus pensamentos acerca do imensurável bem rejeitado pelos pecadores na Terra, e a grande punição que eles desprezaram, quando sabiam que seriam punidos por conta dos pecados que cometeram. E enquanto eu pensava nessas coisas e noutras semelhantes, vede, Ramael, o anjo encarregado das visões verdadeiras, foi-me enviado e disse-me: ‘Por quê teu coração encontra-se perturbado<sup>16</sup>, Baruch, e porquê estás perturbado por teu pensamento?’*

Essa passagem exhibe um certo número de características relativas aos efeitos colaterais de ASCs. O visionário alega buscar um local de descanso (o que implica logicamente em cansaço, provável após oração intensa e contínua); ao mesmo tempo ele afirma surpreender-se com o julgamento final, e isso perturba seu “coração” - por isso o anjo lhe é enviado. Em 4Ezra um quadro semelhante surge, só que aqui o anjo é Jeremiel: Ramael aparece logo depois em 2Br 63:7.

VisEzra (*Visão de Ezra*) é um pseudepígrafo cristão que merece ser examinado aqui por sua atribuição à um herói judeu, por suas similaridades com 4Ezra e, por estranho que pareça, com o *Apocalipse de Sidrac*. É um texto bastante tardio em sua forma final (sua composição deve situar-se entre os sécs.IV e VII d.C.). A passagem que nos interessa, VisEzra 1-3, afirma em terceira pessoa, após uma curta introdução:

*Ezra orou ao Senhor, dizendo: ‘Dê-me coragem, Senhor, para que eu não esmoreça quando ver os julgamentos dos pecadores’. E lhe foram dados sete anjos do inferno que o levaram além do sétimo nível nas regiões infernais [...]*

A passagem inicia-se de modo abrupto, sem qualquer processo de preparação visionária. O apocalipse propriamente dito é muito curto e consiste essencialmente numa

---

<sup>16</sup> Semitismo típico: em muitos apocalipses o coração é a sede da consciência, abrangendo funções emocionais, intelectuais e volitivas (cf. p.ex. TestJud 13:2; TestRub 3:6; ApAbr 23:30; 1En 91:4; Jb 1:15). Outras partes do corpo ligam-se à outros aspectos da alma humana, tais como o fígado (TestNaf 2:8) ou os rins (1En 60:3).

descrição da turnê de Ezra pelo inferno, incluindo detalhes sórdidos da punição que aguarda os pecadores.

A viagem como um todo tem um caráter muito estereotipado, com Ezra não fazendo muito mais do que pedir à Deus piedade dos pecadores, em tom protocolar. Essa descrição pouco atraente e sem introdução faz com que o episódio tenha a aparência de uma ficção literária criada para encaixar-se no conjunto de experiências bem-conhecidas atribuídas à Ezra. Sendo um texto cristão (o que nos é informado pela referência inequívoca à danação dos judeus doutores da Lei e à um Herodes culpado pelo massacre dos inocentes - VisEzra 46-47 e 37-39 respectivamente), tudo aponta para a artificialidade do tema tradicional nos apocalipses judaicos da viagem ao Além quando transposto para ambiente cristão. Mas essa discussão torna-se mais complexa quando se pensa noutros apocalipses cuja autoria não se pode comprovar, tais como 2En.

Outro texto a ser examinado é ApSid 2:1-5, um texto que pode ter sido escrito em qualquer período entre os sécs.II e V d.C. e é possivelmente de origem judaica embora nos tenha chegado em redação cristã.

*E ele [Sidrac] escutou uma voz oculta em seus ouvidos: 'Aqui, Sidrac, você que quer e deseja falar com Deus e lhe pedir para te revelar aquilo que você deseja saber'. E Sidrac disse, 'O que é, meu Senhor?' E a voz lhe disse, 'eu fui enviado a ti para te carregar aos Céus'. E ele disse, 'Eu quero falar com Deus face a face, mas não sou capaz, Senhor, de subir aos Céus'. Mas o anjo, tendo estendido suas asas, levou até o terceiro céu, e lá estava a chama da divindade.*

Certo número de características da tradução apresentam interesse, a começar com a voz "oculta" (o termo grego, *aoratos*, confirma que o visionário recebeu uma voz de modo invisível - o termo se refere logicamente à voz e não ao visionário)<sup>17</sup>. A forma do diálogo e a compaixão de Sidrac com relação aos pecadores também evoca temas padrão da teologia apocalíptica (p.ex. 4Ezra e 2Br), embora o começo do livro constitua uma longa exortação sobre as virtudes do amor, nos moldes de 1Jn no Novo Testamento e não seja uma passagem autoral na medida em que não contribui para nosso conhecimento acerca do autor presumido do texto.

Deve-se notar que Sidrac obtém sua entrevista com Deus não como resultado de preparação prévia (jejuns, por exemplo) mas de modo bastante súbito, após o sermão do

---

<sup>17</sup> Como vimos, é o mesmo termo é usado por Fílon ao descrever a inspiração dos sábios que traduziram a *Torah* para o grego.

capítulo 1. O anjo lembra que foi Sidrac que pediu a entrevista (ApSid 2:1) e isso é novamente enfatizado em 3:1-2 pelo próprio Deus (o que aponta talvez para uma tradição perdida, que incluía os desejos de Sidrac)<sup>18</sup>.

Outra passagem interessante é TestAbr na recensão B, 10:1-3:

*E Abraão disse, ‘Meu Senhor, eu Te imploro que me conduzas ao local de julgamento, para que eu veja como eles são julgados’. Então Micael levou Abraão numa nuvem, e o trouxe ao Paraíso [...]*

O texto desse Testamento deve sua forma à um apócrifo que pode ter sido originalmente escrito em grego por um judeu egípcio. Dessa mesma matriz vieram também os Testamentos de Isaac e de Jacó, que não nos interessam aqui. É de se notar que é Abraão quem busca a visão, em contraste com o que ocorre em VisEzra: e o seu pedido é bastante específico, o que ele deseja é certificar-se do destino dos pecadores. Esse pedido pode ser encarado como uma oração propiciatória<sup>19</sup>.

A Escada de Jacó 1:1-9 e 2:1-4 nos oferece o seguinte quadro:

*Então Jacó foi até Labão, seu tio. Encontro um lugar e, deitando sua cabeça sobre uma pedra, dormiu ali, pois o sol já tinha se posto. Ele teve um sonho. E vede, uma escada estava presa à terra [...]*

E após uma visão aterrorizante dos anjos de Deus subindo e descendo a escada, a história muda abruptamente de narradores e prossegue como um discurso do próprio Jacó:

*E Deus estava acima de sua mais alta face, e de lá me chamou, dizendo, ‘Jacó, Jacó!’ E eu disse, ‘Aqui estou, Senhor!’ [...] E quando ouvi isso tudo, fiquei trêmulo e aterrorizado. E acordei de meu sonho e, como a voz ainda estava nos meus ouvidos, eu disse, ‘Como este lugar é apavorante! Aqui é nada menos que a morada de Deus e esta é a porta do Céu’. E ergui a pedra que me servia de travesseiro como um pilar, e ungi-a com óleo, e chamei o local de Casa de Deus.*

A passagem toda reveste-se de grande interesse, e pode muito bem ter sido um sonho dentro de outro sonho (já que o visionário inicia o episódio dormindo), mas talvez tenha se transformado também numa experiência desperta. O travesseiro (i.e. a pedra) que se

---

<sup>18</sup> Cf. Charlesworth. “The Jewish roots of christology”.

<sup>19</sup> Deve-se notar que uma das características mais marcantes de Abraão - sua fé inabalável - é omitida pelo autor do TestAbr, uma vez que boa parte do conteúdo do texto diz respeito à Abraão evitando a morte ou

transforma em pilar evoca os estados hipnagógicos entre o sono e o despertar. É notável também que a voz, que lembra o episódio no *Apocalipse de Sidrac*, reaparece na *Escada* 3:1 dirigindo-se não a Jacó mas a Sariel, encarregado dos sonhos, para que este pudesse explicar a Jacó o que havia lhe acontecido.

Mas não se pode esquecer que toda a passagem é, antes de tudo, um caso de reelaboração de material bíblico - a narrativa em Gn 28:10-18:

O episódio poderia ser mera repetição ou expansão targúmica de um mito fundador bem-conhecido, não fosse o caminho original que a história toma após a unção da pedra com o óleo: enquanto no relato bíblico tudo acaba com uma rápida ação de graças, na *Escada* o visionário segue com uma longa oração que pede a intercessão dos anjos para que interpretem seu sonho (lembrando a atuação dos mesmos em 2 e 3En): o que se segue é a descrição muito viva de uma experiência visionária, ainda que em segunda mão. Embora o texto bíblico seja quase uma inserção literal no capítulo 1, em Gn 28 não há referência aos efeitos colaterais da experiência - tais como Jacó trêmulo ou apavorado, ainda que fascinado pelo que viu. Infelizmente a datação e a atribuição da *Escada* são quase impossíveis de se definir.

Por último, Ap 21:9-11 nos mostra o seguinte quadro:

*Depois, um dos sete Anjos das sete taças cheias com as sete últimas pragas veio até mim e disse-me: 'Vem! Vou mostrar-te a esposa, a mulher do Cordeiro!' Ele então me arrebatou em espírito sobre um grande e alto monte, e mostrou-me a Cidade santa, Jerusalém, que descia do Céu, de junto de Deus, com a glória de Deus [...]*

Aqui as referências à material bíblico anterior são abundantes, em especial com relação à Ezequiel 1, influência fundamental para o autor do Apocalipse. O quadro final encaixa-se bem nos episódios visionários de João de Patmos, incluindo os novos Céu e Terra, bem como a Nova Jerusalém, e é no contexto do anjo de Ap 20:1-3, do trono de 20:4 e da voz em 21:3 que deve ser entendido. É difícil perceber exemplos específicos de preparação visionária no Apocalipse, além da presença do anjo em 1:9-17, 4:1-2, 18:1 e 19:1, mas toda a experiência descrita por João - independentemente de seu débito para com Ezequiel - mostra um quadro muito vívido.

2En 1:2-6 fornece, na recensão mais longa denominada "J", um relato vívido de uma experiência por parte do visionário. A passagem deve ser lida com cuidado em função dos

---

fugindo dela. George W. Nickelsburg (ed.). *Studies in the Testament of Abraham*. Missoula: Scholars Press,

inúmeros problemas de datação e atribuição envolvendo 2En (já se propôs de tudo com relação ao texto, com datas de composição variando entre o séc.II a.C. e XIV d.C. e a autoria variando entre um judeu helenizado de Alexandria até um monge bizantino do séc.IX d.C.):

*[...] no primeiro mês, do dia do mês designado, eu estava em casa sozinho, na cama, dormindo. E enquanto dormia, uma grande tribulação ocorreu em meu coração, e eu estava chorando,<sup>20</sup> com meus olhos num sonho. E eu não conseguia entender o que era essa perturbação, [nem] o que podia estar acontecendo comigo. Dois homens enormes me apareceram, gente como eu nunca tinha visto na Terra.*

*Suas faces eram como o Sol ao brilhar;  
seus olhos eram como lâmpadas ardendo;  
de suas bocas surgia fogo;  
sua roupa era um cantar variado<sup>21</sup>;  
suas asas brilhavam mais do que o ouro;  
suas mãos eram mais brancas do que a neve.  
E eles estavam de pé, à cabeceira da minha cama e me chamaram pelo nome. Então eu acordei do sono, e vi aqueles homens de modo real, em frente de mim.*

Toda a passagem de 2En, independentemente dos problemas de atribuição envolvidos, oferece uma descrição muito densa de episódios extáticos, numa visão que incia-se durante o sono e prossegue com o visionário acordado. O quadro estranho oferecido pelos visitantes de Enoch compara-se ao “velho de dias” em Dn 7:13, ou aos anjos de 4Ezra 4:1, 5:31 e 2Br 8.

TestNaf 5-7 mostra uma série de reminiscências em primeira pessoa no nome do patriarca Naftali, sem meios de indução de ASC muito impressionantes mas com feitos incríveis, semelhantes à sonhos - como o agarrar do Sol e da Lua por Levi e Judá e o navio sem capitão no qual Jacó e seus filhos embarcam.

Outras passagens de interesse em que há descrições de preparações para episódios visionários são 1En 1:2, 13:6-10, 39:9-14, 52, 70, 83:2, 91:1; 2En 3:1; 72:1, 10; 3En 1:1; 15B:2. Em 2Br passagens como 5:5-7; 6:2; 9; 12:5; 21:1-3; 26; 32:7; 35-36; 37; 38; 47-48:1; 48:25; 52:7-53; 53:12; 54 são de interesse para nosso tema, bem como são 3Br nas introduções grega e eslavônica, e 4Ezra 3:1-15; 5:14-15; 5:19-10; 5:21; 5:31; 6:35; 10:29; 59; 11:1; 12:3; 13:1; 14; 14:1-3; 36. GrEzra 1, ApAbr 8; 12:1-2; 32:6, ApAdão 2:1, ApEl

---

1976. P.87.

<sup>20</sup> O choro é um tema tradicional nos apocalipses, ligado muitas vezes à incompreensão dos planos divinos por parte dos visionários (cf. Dn 7:15, Rev 5:4, 4Ezra 3, 1En 83:3).

<sup>21</sup> Texto corrompido e de significado incerto.

1:1; 23-27, ApSof recA:1; Dn 2:17-20; 7:15, 28; 8:1, 16; 9:1-13 também importantes para nossa análise.

Embora não se possa definir os *Oráculos sibilinos* como apocalipses, em função de sua enorme complexidade temática e argumentativa, muito de seu conteúdo é comparável ao dos apocalipses tradicionais e a sibila é especialmente loquaz quanto aos processos de preparação para visões, o que justifica um exame bem detalhado de certas passagens. Em termos de preparação visionária, as passagens mais importantes são OrSib 2:1; 2:340; 3:1-7; 5:51; 11:315-324; 13:1-5 e o fragmento 8.

Todas as passagens dos *Oráculos sibilinos* que nos interessam estão em primeira pessoa e em geral envolvem ordens dadas. Todas têm em comum o mesmo pretensão visionário, a Sibila - único personagem de origem pagã na literatura examinada, ainda que a transposição dessa figura profética tenha sido feita por mãos cristãs ou judaicas<sup>22</sup>. Feitas todas essas ressalvas, a primeira passagem a ser examinada é OrSib 2:1-5 (os dois primeiros livros dos OrSib sendo notoriamente difíceis de datar, e podem ter sido escritos entre 30 a.C. e 250 d.C.):

*Quando de fato Deus parou minha canção mais perfeitamente sábia  
enquanto eu orava [pedindo] muitas coisas, Ele colocou em meu peito novamente  
a maravilhosa enunciação de palavras incríveis.  
Vou dizer o que se segue com toda a minha pessoa em êxtase  
Pois eu não sei o que dizer, mas Deus me anuncia cada coisa.*

A passagem reforça o caráter impositivo da inspiração da Sibila, bem como a natureza prazerosa dessa experiência. Isso contrasta com outras passagens sibilinas, como 2:340:

*Ai, pobre de mim. O que será de mim naquele dia  
em troca do que eu pequei, estúpida [que sou],  
ocupando-me de tudo mas não me importando com casamento nem com os motivos?  
Mas também no meu lar, que era o de um homem rico, eu me fechei para os  
necessitados; e cometi atos ilegais com pleno conhecimento [...]*

---

<sup>22</sup> Deve-se notar que a Sibila é também a única protagonista feminina nos textos apocalípticos, embora as mulheres surjam em papéis menos importantes noutros textos, tais como a *Vida de Adão e Eva* e em 4Ezra 9-10 (a mulher que se transforma na Jerusalém celeste).

Aqui a referência não é à prazer mas antes à culpa e vergonha por parte da Sibila: não se trata do luto indutor de ASC como em 4Ezra 5:20, mas sim do remorso por uma vida mal vivida.

OsSib 3:1-7 (deve ser de origem egípcia - fala de um reino egípcio que sucede à Macedônia - e provavelmente foi composto entre 163 e 145 a.C.) mostra um quadro de profundo cansaço:

*Bendito, celestial, que trovas nas alturas, que tem os querubins como trono,  
eu te imploro um pouco de descanso  
para mim que tenho profetizado a verdade infalível, pois meu coração está cansado  
por dentro.  
Mas porque meu coração treme novamente? E porque um chicote, que me compele  
de dentro,  
chicoteia meu espírito com um oráculo para todos?  
Mas eu irei falar tudo de novo,  
tanto quanto Deus me ordenar falar aos homens.*

O cansaço da Sibila é seguido pela compulsão para profetizar e pela perturbação de espírito (um lugar-comum nas passagens dos OrSib descrevendo ASCs). Assim, temos em OrSib 11:315-324 (o livro 11 deve ter sido escrito no começo da era cristã no Egito, uma vez que a história humana inicia-se e termina lá):

*[...] alguém irá me chamar  
de mensageira com espírito alucinado. Mas quando ele se aproximar dos livros, que  
não desanime deles. Ele saberá o que houve  
e o que vai haver  
a partir das nossas palavras. Então ninguém mais chamará a vidente divinamente  
possuída de vaticinadora barata.  
Mas, príncipe<sup>23</sup>, pare agora meu adorável discurso,  
jogue fora o frenesi e a voz verdadeiramente inspirada  
e a terrível loucura, mas garanta uma pausa agradável.*

A passagem repete certo número de temas já conhecidos, o cansaço e a natureza agradável da experiência visionária. Nela o proferimento profético é também atribuído à um agente externo, e portanto podemos falar de possessão nesse caso.

OrSib 13:1 (deve ser datado em torno de 265 d.C. pela referência à Odenath de Palmira) mostra um visionário relutante:

---

<sup>23</sup> Epíteto de Deus.

*O Deus imperecível me pede, novamente  
para cantar uma palavra grande e incrível. Ele que deu o poder à reis,  
e deles o tomou de volta, e lhes delimitou  
um tempo para ambas as coisas, para a vida e para a morte.  
O divino Deus também me pressiona muito, por mais que eu relute, a proclamar  
essas coisas aos reis, acerca do domínio real.*

Por fim, o fragmento 8 é muito curto mas repleto de indicações sobre o ponto de vista do visionário relativamente ao processo de indução extática<sup>24</sup>:

*Então a eritréia [a Sibila], para Deus: “Por quê, diz ela, ó mestre,  
me infliges a compulsão da profecia e  
não me poupas, erguida sobre a Terra,  
até o dia de Vossa abençoadíssima vinda?”*

Em comum, todas as passagens sibilinas atribuem o dom da profecia à um poder externo à Sibila (Deus) e encaram esse dom como compulsão ou obrigação (compare com os sentimentos expressos por Jeremias quanto aos próprios dons proféticos, p.ex. Jr 4:19 ss.).

Como conclusão aos problemas acima expostos, examinemos a natureza dos testemunhos contidos nesses textos. As experiências descritas nos apocalipses podem ser (no todo ou conforme cada caso) inteiramente falsas, inteiramente verdadeiras ou uma combinação dessas duas possibilidades. Não se tem como garantir a falsidade ou sinceridade absolutas das experiências descritas: tudo o que temos são indícios numa ou noutra direção.

É bem possível que as experiências descritas nos apocalipses, com sua aura de autenticidade e paralelos antigos e modernos em experiências comprováveis, sejam reelaborações de vivências autênticas (i.e. os redatores e/ou compiladores tiveram contato com pessoas que conheciam em primeira mão, ou como parte de uma tradição, o que eram os efeitos dos processos preparatórios e que forma eles podiam tomar). Essa possibilidade responderia à um só tempo pelo caráter estereotipado de muitas das descrições e, ao mesmo tempo, pela atmosfera de profunda verossimilhança em torno das passagens.

O fato das experiências serem, quase sempre, atribuídas à algum herói mítico ou passado pode também fazer parte da experiência mística propriamente dita: o escritor

---

<sup>24</sup> Um fragmento do qual sabemos muito pouco, localizado no *Discurso aos santos* de Constantino. Pela franqueza do trecho, é de se lamentar não termos mais passagens semelhantes. Talvez elas se relacionem ao contexto de 3:1-5 e 296.

“mecânico” pode ter se percebido como Enoch, Baruch ou outro. Indo mais longe nessa suposição, poder-se-ia ter aí um fenômeno de possessão.

Todavia, há diversos problemas com essa hipótese especulativa. O primeiro é que a manipulação de espíritos (que seria algo fundamental para a evocação e colaboração de espíritos por parte do escritor) seria inconcebível aos judeus do período abordado: constituía tabu e, se formos postulá-la, já teríamos aí uma especulação em cima de outra especulação (i.e. a pseudepigrafia apocalíptica como manipulação de espíritos num universo cultural em que, apesar de todas as evidências em contrário, essa manipulação fosse corrente). Paralelos com técnicas extáticas modernas de indução de êxtase visando a escrita de textos por espíritos (p.ex. a psicografia espírita) também nos apontam para um conjunto preparatório muito distinto do que podemos inferir dos textos apocalípticos.

As práticas descritas pelos apocalípticos encontrarão certa seqüência na literatura *hekhalot*, mas deixaram pouco rastro naquilo que viria a ser o *mainstream* teológico judaico. É preciso ter cuidado para não ler os episódios visionários à luz do que nós sabemos do desenvolvimento posterior do judaísmo e que os apocalípticos logicamente não tinham como conhecer: se o fizermos estaremos dando por suposto que as práticas dos visionários apocalípticos eram marginais e aberrantes em termos das suas próprias referências culturais, algo que não se pode levar à sério. O judaísmo do final do Segundo Templo - i.e. o judaísmo que viu surgir Jesus e dentro do qual ocorreu sua pregação - era muito mais variado do que se supõe. As visões apocalípticas - em toda a sua estereotipia - são apenas um aspecto peculiar e muito colorido desse mosaico.